

Equatorial

Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN
v.9 n.17 | jul/dez 2022 ISSN: 2446-5674



A Família, 1925 - Tarsila do Amaral

Dossiê

"Parentescos Contemporâneos:
possibilidades em campos
interseccionados"

A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), voltada para a divulgação da produção científica antropológica (textual e iconográfica), em língua portuguesa e espanhola, de forma a promover a integração da produção latino-americana. Objetiva-se à difusão de artigos inéditos, entrevistas, traduções, resenhas e ensaios visuais na área de Antropologia. Também publicam-se trabalhos no campo das Ciências Humanas, desde que dialoguem com a disciplina.

Equatorial

v.9 n.17 | jul/dez 2022

ISSN: 2446-5674

Conselho Editorial

Profa. Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)
Prof. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Profa. Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)
Profa. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)
Profa. Dra. Elisete Schwade (UFRN)
Profa. Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)
Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Prof. Dr. Jean Segata (UFRGS)
Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)
Profa. Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)
Profa. Dra. Lisabete Coradini (UFRN)
Profa. Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)
Profa. Dra. Maria Gabriela Lugones (UNC, Argentina)
Profa. Dra. Marta Zambrano Escobar (UNAL, Colômbia)
Prof. Dr. Mauricio Caviedes Pinilla (PUJ, Colômbia)
Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Profa. Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)
Profa. Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)
Profa. Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)
Profa. Dra. Susana Rostegno (UDELAR, Uruguai)
Profa. Dra. Tania Pérez-Bustos (UNAL, Colômbia)

Comissão Editorial

Adara Pereira da Silva (Doutoranda)
Alexandre Lucas Fateicha da Silva (Aluno Especial)
Alessandra Leal Guedes (Mestranda)
Claudia Maria Moreira da Silva Hofmann (Doutoranda)
Felipe da Silva Nunes (Doutorando)
Hellen Monique dos Santos Caetano (Doutoranda)
Heytor de Queiroz Marques (Doutorando)
José Rolfran de Souza Tavares (Doutorando)
Josuel Silva de Souza Queiroz (Mestrando)
Juliette Scarlet Galvão Aires Santos (Doutoranda)
Karina Rachel Guerra Braga (Doutoranda)
Lorran Lima de Almeida (Doutorando)
Louise Caroline Gomes Branco (Doutoranda)
Luísa Galvão Donati (Mestranda)
Micilene Vieira Medeiros (Mestranda)
Natália Yolanda de Carvalho Araújo (Mestranda)
Rianna de Carvalho Feitosa (Doutoranda)
Rozeli Maria Porto (Professora Doutora)
Roberto Carlos Nunes Queiroz de Mendonça (Doutorando)

Expediente

Professora Supervisora

Dra. Rozeli Maria Porto

Edição Geral

Adara Pereira da Silva
Hellen Monique dos Santos Caetano
Heytor de Queiroz Marques

Projeto Gráfico

Arthur Leonardo Costa Novo
Eduardo Neves Rocha de Brito
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego
Thágila Maria dos Santos de Oliveira

Capa

Heytor de Queiroz Marques

Diagramação

Adara Pereira da Silva
Karina Rachel Guerra Braga
Louise Caroline Gomes Branco
Roberto Carlos Nunes Queiroz de Mendonça

Revisão Final

Alexandre Lucas Fateicha da Silva
José Rolfran de Souza Tavares
Josuel da Silva de Souza Queiroz
Lorran Lima de Almeida
Natália Yolanda de Carvalho Araújo

Imagem da Capa

Tarsila do Amaral

Institucional

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo - Reitor

Prof. Dr. Henio Ferreira de Miranda - Vice-Reitor

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitoria de Pesquisa

Profa. Dra. Sibebe Berenice Castellã Pergher

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Profa. Dra. Maria das Graças S. Rodrigues - Diretora

Prof. Dr. Josenildo Soares Bezerra - Vice-Diretor

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Profa. Dra. Rozeli Maria Porto - Coordenadora

Prof. Dr. José Glebson Vieira - Vice-Coordenador

Revista Equatorial

<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/index>
revistaequatorial@gmail.com

Indexação

<http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial>
<http://flacso.org.ar/latinrev/>
<https://www.latindex.org/latindex/inicio>
<https://www.periodicos.capes.gov.br/>
<https://diadorim.ibict.br/>
<https://scholar.google.com.br/>
<https://livre2.cnen.gov.br/ConsultaPorPalavras.asp>

DOI | 10.21680/2446-5674.2021v8n15

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Equatorial : Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
/ Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – v. 9, n. 17
(jul./dez.2022). – Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
2022- .

v.

Semestral

ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande
do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Editorial:

Sobre tempos, esperanças e o fazer antropológico

Hellen Monique dos Santos Caetano

Adara Pereira da Silva

Dossiê: Parentescos Contemporâneos:
possibilidades em campos interseccionados

Apresentação

O parentesco, sua força e possibilidades analíticas

Heytor de Queiroz Marques

Ana Clara Damásio

Vinícius Venancio

O caminho do parentesco ou o parentesco como situação inescusável?

Ana Clara Damásio

Heredogramas e parentesco no Cariri Paraibano: do instrumento biomédico às experiências familiares com Mucopolissacaridoses

Heytor de Queiroz Marques

Amor em ativismo: cuidado e ativismo biossocial num relacionamento gay sorodiferente

Fernando Joaquim da Silva Junior

"A gravidez de menina nos coloca muito no espelho": tramas, parentesco e intergeracionalidade

Rosamaria Carneiro

Circulação infanto-juvenil: observando as mulheres da comunidade da Estrada Velha/Acarape-CE

Francisca Temoteo, Layra Nobre Dias, Jacqueline Britto Pólvara

Para onde vão os bebês das mulheres presas? Uma análise do parentesco e da circulação de crianças a partir da etnografia na Unidade Materno Infantil (RJ)

Letícia Sales

“Se eu não tivesse estudado, eu seria mais uma Madalena”: o parentesco como atualizador da falsa abolição brasileira

Vinícius Venancio

Lobolar, casar e presentear: notas sobre o lobolo em Moçambique

Aline Miranda

Relações de parentesco nas mulheres Karipuna: Entre Territórios, Karuãna, Sonhos de Pajé e Desenhos

Ana Manoela Primo dos Santos Soares

Parentesco, conversão e pessoa esportiva: esboço de um programa etnográfico de estudos das esportividades

Carlos Eduardo Costa, Luiz Henrique de Toledo

Artigos

Questões raciais na relação antropólogo-interlocutor: raça e pesquisa de campo com pessoas trans em Belém-PA

Gleudson Gomes

"Os espíritos comem os presentes": o universo invisível e o curandeirismo no lobolo

Rhuann Fernandes

Resenhas

A trajetória do Zambêracatu e a identidade negra potiguar

Louise Caroline Gomes Branco

Espaço Aberto

Aos que vieram antes e aos que virão depois, aos de agora e a todos que nos formaram

Comissão Editorial

Ensaio Visual

Fotografando a solidão

Cristiano Sobroza Monteiro

Editorial:

Sobre tempos, esperanças e o fazer antropológico

Problematizar e respeitar as diferenças deve ser um ponto crucial para o fazer antropológico. Lila Abu-Lughod (2018) evidencia que um olhar posicionado não anula que nos perguntemos como podemos examinar nossas próprias responsabilidades pelas situações em que nossa população e as de outros países e lugares vivem. Um olhar posicionado deve pensar em um mundo mais justo para os vários “outros” que são submetidos a sofrimentos em meio à globalização. Seguindo os escritos de Donna Haraway (1995), a alternativa possível ao relativismo são saberes situados, localizáveis, críticos, apoiados em redes de conexão e solidariedade política. A conduta do antropólogo, para Alexandra Barbosa da Silva (2015), não deve ser rotulada como “militância”, mas deve ser entendida como uma atuação profissional que é desenvolvida com base em uma formação de longo prazo, a partir de teorias verificáveis e que são construídas pela pesquisa empírica. Como nos lembra Claudia Fonseca (2010), a ética em pesquisa na Antropologia deve levar em conta que fazemos ciência de um modo diferente de outras áreas, partindo de uma pesquisa *com* humanos. Isso muda o caráter de nossa produção. A Antropologia e o fazer antropológico devem ser, antes de tudo, posicionados.

Fazer Antropologia requer tempo. Tempo que é permeado por discussões, questionamentos e encontros com trajetórias distintas. É um trabalho feito paulatinamente, quase artesanalmente, no qual geralmente se encontram também diferentes lutas. Em relação as normas de conduta, o código de ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) diz que “os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa e têm como contrapartida as responsabilidades inerentes ao exercício da atividade científica” (ABA, 2012, p. 1). Tal ponto reforça o trabalho político que deve ser intrínseco ao nosso fazer. Desde 2018 muitos de nós vimos a eleição de Jair Bolsonaro e a ascensão de seu governo com apreensão e medo do que viria. Nossos trabalhos e produções científicas levavam

também uma urgência política em defender os direitos das comunidades e pessoas com as quais trabalhamos. Agora, em 2022, depois de uma pandemia massacrante, múltiplas violências partindo daqueles que deveriam servir à população, vemos Lula ser reeleito. Apesar das eleições para o congresso e senado terem sido desfavoráveis no geral, a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva foi simbólica; demos juntos aquele suspiro aliviado. Os tempos das políticas estatais e instituições são diferentes do tempo vivido e sentido por aqueles que estão lutando por seus direitos, mas esperamos, esperançados, que esse seja um pontapé para que o Estado garanta a vida plena de todos.

Fazer ciência, ocupar espaços acadêmicos, posicionar-se numa conjuntura de incertezas e retaliações por parte daqueles que deveriam contribuir para sua realização, é um ato de resistência. Mesmo apreensivos e receosos com o futuro, durante esses quatro anos de governo Bolsonaro, não cessamos de lutar para a construção do fazer antropológico e da produção científica. Em 2022, como uma recompensa de tais lutas e resistências, fomos contemplados com a feliz notícia de que a Revista Equatorial havia sido classificada na avaliação quadrienal da Capes como *Qualis* A4. Esta é a concretização dos nossos esforços enquanto membros do corpo editorial de uma revista que é feita a muitas mãos, por discentes voluntários da pós-graduação em Antropologia Social da UFRN, uma universidade do Nordeste. Cada número, até este momento, foi feito com imensa diligência para chegarmos até aqui. As últimas boas novas nos impulsionam a prosseguir em nosso caminho de resistência para a construção desse fazer antropológico e promoção científica.

Portanto, é com alegria que apresentamos o número 17 da Revista Equatorial referente aos meses de julho a dezembro de 2022. A edição é composta pelo dossiê “Parentescos Contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados” organizado por Ana Clara Sousa Damásio dos Santos (DAN/UnB), Heytor de Queiroz Marques (PPGAS/UFRN) e Vinícius Venâncio (DAN/UnB) e também por dois artigos, uma resenha e um ensaio visual. O dossiê é composto por dez trabalhos produzidos por profissionais de diferentes lugares, que se encontram a partir do interesse comum em discutir o parentesco contemporaneamente. Tratar de família é algo estimulante, já que esse é um assunto sobre o qual todos costumam “dar pitacos” e contar suas vivências. Os organizadores do dossiê tiveram o intuito de reunir diferentes pesquisas que questionassem até onde os laços de parentesco podem ir e como são constituídos no cotidiano, na vida rotineira e em questões processuais. Os autores envolvidos no dossiê mostram que a produção sobre parentesco — que historicamente teve lugar privilegiado na Antropologia — ainda rende muito assunto, questionamentos e problematizações. Os

artigos publicados são uma amostra de como a pesquisa sobre parentesco é múltipla, ao passo que abarcam questões genéticas, circulação de crianças, raça, gênero, poder e política.

Dos trabalhos publicados em fluxo contínuo, iniciando a seção de artigos, temos o texto de Gleidson Wirllen Bezerra Gomes chamado “Questões raciais na relação antropólogo-interlocutor: raça e pesquisa de campo com pessoas trans em Belém-PA”. Neste, o autor busca refletir sobre o lugar da raça nas pesquisas de campo, baseando-se principalmente na interlocução com Rafael Carmo, um homem trans negro que conheceu em campo. Ao pensar em questões teóricas importantes para a Antropologia, Gleidson tenciona “estranhamentos” e “distanciamentos” entre antropólogos e interlocutores no campo de pesquisa. A negritude do antropólogo e também de Rafael Carmo, seu interlocutor, evidencia novas questões, garantindo que o autor problematize dimensões e relações possíveis entre “outro-outro” ou “sujeito-sujeito”. Para Gleidson, ser um pesquisador negro em campo trabalhando com outras pessoas negras parece mais aproximar do que criar distanciamentos na relação “eu-outro” e levantar novas questões sobre a pesquisa de campo antropológica.

O artigo de Rhuann Fernandes, intitulado “‘Os espíritos comem os presentes’: o universo invisível e o curandeirismo no lobolo”, discute rituais vinculados ao *lobolo* que ocorrem em Moçambique. O *lobolo* consiste em um rito tradicional que une duas pessoas em uma relação conjugal, no qual a prática essencial envolve dar bens à família da noiva para que a união seja reconhecida por todos os parentes. No texto, Rhuann demonstra como, no *lobolo*, a presença e atuação dos espíritos era uma constante. O papel do *nyamusoro* (curandeiro) é problematizado durante o texto, questionando, além disso, como este exerce contato com os espíritos para que abençoem o casal durante o rito. Para Rhuann, os espíritos não estavam apenas presentes em seu trabalho de campo, mas eram protagonistas, tinham agência na vida social, política e econômica vista por ele. O autor mostra, durante o artigo, que a noção de casamento que foi observada mostrava uma relação integrada entre espíritos e vivos, considerando passado e presente.

Em nossa seção de resenhas, temos o texto intitulado “A trajetória do Zambêracatu e a identidade negra potiguar”, escrito por Louise Caroline Gomes Branco, que explana sobre a dissertação premiada¹ de Felipe da Silva Nunes (2020) intitulada “‘Ouçam o som do meu tambor’: Nação Zambêracatu, construção e movimento”. Ao acompanhar a

¹ A dissertação de Felipe da Silva Nunes ganhou o prêmio de melhor dissertação defendida em 2020 pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

trajetória da Nação Zambêracatu, Nunes mostra como o grupo se tornou uma referência local e regional da tradição negra na cidade de Natal/RN. A resenhista mostra que o trabalho reflete como a música tem um poder simbólico para a construção da identidade do povo. Neste ponto, Branco mostra como o autor realiza um exercício interpretativo acerca de memórias evocadas e construídas pelo Maracatu Potiguar focando nos conceitos de tradição, pertencimento, representação e performance. O trabalho de Louise Branco se inscreve em um movimento de busca por uma maior visibilidade das produções realizadas no PPGAS/UFRN, para que possamos mostrar a riqueza e excelência de pesquisas realizadas no Nordeste atualmente.

Finalizando os trabalhos publicados em nosso número 17, temos o ensaio visual “Fotografando a solidão” de autoria de Cristiano Monteiro Sobroza. O autor retrata, por meio de um olhar imagético, a vivência solitária e estigmatizada de Seu João de Amaral. O senhor era visto na comunidade como “velho louco solitário” e a aproximação com ele era algo que as pessoas do local não indicavam. O autor viu isso de outra forma, ansiando pelo encontro e proximidade. Sobroza questiona, durante o texto de apresentação ao ensaio, quais os fatores que podem interferir nos laços sociais e nos tipos de relações que criamos em vida. Através de uma visão etnográfica, o autor demonstra com suas imagens em preto e branco como a solidão e o isolamento podem ser construções sociais.

Em mais um número, a Equatorial buscou mostrar ao leitor a multiplicidade das pesquisas na Antropologia, evidenciando diferentes temas e potências de nosso fazer antropológico. Desde dos primeiros passos da revista, temos prezado por um processo editorial e avaliativo que é, sobretudo, didático. Somos uma revista feita diariamente por estudantes e queremos que outros estudantes possam nos ver como uma possibilidade de levar suas pesquisas para o mundo, para que possam circular plenamente e chegar em outros tantos alunos-pesquisadores que estão iniciando seus caminhos nas Ciências Sociais e na Antropologia.

Esperamos que todos tenham uma ótima leitura!

Hellen Caetano

Membro da Equipe de Edição Geral da Revista Equatorial
Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Adara Pereira

Membro da Equipe de Edição Geral da Revista Equatorial
Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Apresentação

Ana Clara Damásio

Doutoranda em Antropologia Social -PPGAS/UnB
anaclarasousadamasio@gmail.com – <http://orcid.org/0000-0001-7426-7486>

Heytor de Queiroz Marques

Doutorando em Antropologia Social -PPGAS/UFRN
heytor.marques.102@ufrn.edu.br – <http://orcid.org/0000-0002-1803-2217>

Vinícius Venancio

Doutorando em Antropologia Social -PPGAS/UnB
Professor voluntário na Universidade de Brasília
vini.venancio2@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0003-3245-1204>

O parentesco, sua força e possibilidades analíticas

Após quase dois anos de trabalho, apresentamos com muita alegria o presente dossiê, intitulado “Parentescos Contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”. Sua germinação acontece do encontro de três pesquisadoras que possuem nas suas trajetórias diferentes interações com a área e que veem na temática um campo que está em constante crescimento no Brasil, especialmente de antropólogas em fase de formação, como é o nosso caso. Embora tenhamos como objetivo lançar luz às novas intersecções nas quais o campo do parentesco acaba emergindo atualmente, é

impossível não rememorar a sua importância para a consolidação do nosso campo do saber.

Ao olharmos para a constituição da Antropologia como disciplina, percebe-se que os debates acerca da organização social, tendo como foco as análises das formas de parentesco, foram fundamentais para a formação do seu escopo analítico (MORGAN, 1870). Por ser um campo basilar para a disciplina, seus debates foram parte das principais discussões durante o seu período “clássico”, especialmente nas figuras da teoria da descendência, por Alfred Radcliffe-Brown (1978) e as demais integrantes do mundo britânico que tiveram os mundos coloniais africanos e asiáticos como locus privilegiado de análise; e da teoria da aliança, consolidada pelas mãos de Claude Lévi-Strauss (1976) e que teve grande impacto na etnologia indígena brasileira.

Toda essa movimentação possibilitou que o parentesco fosse fixado como um dos temas chave de interpretação das sociedades (MALINOWSKI, 1930), uma vez que este tipo de relação era até então considerado como a forma primordial de organização social, tendo em seu seio o ponto de virada da natureza para a cultura — o tabu do incesto. A sua importância para a Antropologia é tamanha que podemos dizer que o parentesco está para ela, assim como o nu está para a arte.

Mesmo com a centralidade de ambos os enfoques na formação da disciplina — e da revolução da proposta lévi-strausseana para o campo das ciências humanas —, a temática do parentesco entrou, assim como a Antropologia como um todo, em um intenso escrutínio, que coincide com o processo de independências africanas e asiáticas do julgo imperialista europeu. Seu caráter colonialista foi posto em xeque (MAFEJE, 1971) e o desvelar da sua suposta falta de etnocentrismo abalou fortemente o campo do parentesco (SCHNEIDER, 2016).

A partir do estudo de classes médias brancas estadunidenses, o antropólogo David M. Schneider (2016) percebeu como boa parte dos trabalhos de parentesco até então realizados tinham como problema central o olhar viciado dos próprios antropólogos, que reproduziam a biologização e a família nuclear patriarcal, marcas centrais de um “parentesco ocidental”. A crítica feita por ele (SCHNEIDER, 1984) foi acompanhada também por outros antropólogos, como o britânico Edmund Leach, que disse que os estudos dos seus conterrâneos sobre o parentesco havia se tornado “uma questão de

colecionamento de borboletas – de classificação de arranjo das coisas de acordo com seus tipos e subtipos” (2010 [1961], p. 16), assim como apontou que o parentesco não pode ser fixado na filiação. Toda essa movimentação fez com que o parentesco se tornasse o filho esquecido da Antropologia em meados da segunda metade do século XX.

No entanto, com as intensas mudanças no mundo social, como a revolução dos estudos sobre genética (STRATHERN, 2015), a ascensão da teoria crítica feminista (COLLIER; YANAGISAKO, 1987; MACCORMACK, 1980) e a virada do olhar para os “novos” modelos de família (WESTON, 1997; FONSECA, 2008) — assim como para os estudos de famílias —, o parentesco foi retomando, porém reformulado mediante às críticas realizadas aos modelos clássicos, críticas essas que serviram para dar uma nova roupagem ao conceito. É preciso enfatizar a centralidade da teoria feminista para a atualização dos estudos de parentesco, na qual David Schneider, Marilyn Strathern e Sylvia Yanagisako formaram uma coalização que polinizou os dois campos, quando o parentesco deixa de ser um campo isolado para transversalizar diferentes áreas de estudo.

Neste contexto, foram introduzidos, para além das questões supracitadas, debates acerca da constituição do parentesco a partir das relacionalidades ou conexidades, como nos propõe Janet Carsten (2000) ao pensar o parentesco para além do sangue, do sêmen e do leite, assim como ele também é marcado por violações de promessas e intimidades, atos de violência física e simbólica, podendo se dissolver e reconfigurar a partir dos desejos dos envolvidos (CARSTEN, 2014); a questão da mutualidade do ser de Marshall Sahlins (2011), que pode emergir através da alimentação, terra, procriação, memória, emoção e experiência; assim como voltaram a ganhar força discussões que tematizavam os aspectos antissociais do parentesco e suas características místicas que tendem a surgir no idioma da feitiçaria e bruxaria (GESCHIERE, 1997), questão cara para os estudos clássicos sobre o tema.

É justamente pensando neste momento pós-crítica que vemos novos estudos e novas aplicabilidades para o parentesco na Antropologia contemporânea, sendo fruto de etnografias e modelos de análises voltadas para o microssocial, repensando o que seria o parentesco (SAHLINS, 2011). Não pretendemos, com o novo, jogar fora o bebê com a água suja do banho, mas sim pensar as atualizações do campo junto a outros pesquisadores brasileiros. Assim, o objetivo deste dossiê é promover um encontro dessa nova geração

de pesquisadoras que discutem o parentesco de suas diferentes formas, pensando como esse conceito, mesmo clássico, renovou-se, tornando-se contemporâneo e fundamental para diversas áreas da Antropologia.

Partindo desse novo momento reflexivo no qual a Antropologia está inserida, adotamos aqui uma análise do parentesco que centraliza a família como categoria analítica, superando e/ou problematizando as relações biologizantes, trazendo à tona os problemas do mundo contemporâneo, aproximando-nos de propostas como a de Janet Carsten (2000; 2014), Marilyn Strathern (2015) e Marshall Sahlins (2011), cujos trabalhos foram fundamentais para a renovação do campo. No que tange a Antropologia Brasileira, também nos inspiram etnografias mais contemporâneas que i) inseriram o parentesco a partir de novas tecnologias de reprodução, como Cláudia Fonseca (2004; 2011) e Naara Luna (2002); ii) aproximaram o campo da antropologia da saúde e das perspectivas das doenças genéticas raras, como Saira Gibbon (2019) e Waleska Aureliano (2014; 2018); iii) investigam as ditas “novas” configurações familiares, como as homoparentalidades e seus limites em relação as parentalidades trans (Monteiro, 2018) — campo este que tem o clássico *Families We Choose*, de Kath Weston (1997); iv) analisam as famílias a partir das gerações e dos fluxos que as perpassam (LOBO, 2014; MACHADO, 2015); v) aqueles que nos lembram o poder da norma, das instituições e das regras em gerar parentesco (MILLER, 2007); vi) obras que tensionem o lugar das mulheres-mães nas diferentes sociedades, seguindo e atualizando a crítica a crítica de Sherry Ortner (1979); e, também, vii) os que olham para o poder público, importante agente nos debates sobre família e afins (LUNA; OLIVEIRA, 2020; LOBO; CARDOSO, 2021).

Essas autoras nos permitem pensar como o parentesco na Antropologia contemporânea pode ser visto e analisado a partir de diferentes prismas, com questões e roupagens mais diversas. Todavia, como Oyèronké Oyèwúmi (2000; 2015) vem apontando, parentesco e gênero ainda são ferramentas conceituais essenciais para compreender a realidade social, inclusive considerando como as mesmas podem ser operacionalizadas na condição de artifícios coloniais de entendimentos de mundo universalizantes.

Em outra chave, é através do parentesco que podemos compreender a produção de famílias negras em diferentes contextos e com diferentes intersecções (GONZALEZ,

2020; HILL COLLINS, 2005), termo caro para nós por entendermos que é preciso observar as relações em sua totalidade dos marcadores sociais da diferença (ou dominação). Embora privilegiemos trabalhos que versem sobre questões atuais da seara do parentesco e dos estudos de família, também foram incluídas reflexões daqueles que atualizam os debates clássicos das teorias da aliança e da descendência a partir de perspectivas e contextos contemporâneos.

Buscamos aqui estabelecer conexões partindo de contextos locais, ambicionando entender como cada pesquisa é rica no seu próprio contexto e permite trazer o frescor da renovação da disciplina que vem sendo reconstruída por diversos autores e autoras que antes só podiam ocupar o lugar de “nativo”, ou mesmo que faziam uma Antropologia na “periferia” acadêmica. Dentro deste campo, estes grupos acabam sendo enquadrados no eterno lugar de *como se fossem da família*, como aponta Luciana Dias (2019). Neste dossiê, visamos proporcionar a construção de um espaço no qual nós, estudantes (categoria que por si só é subalternizada, mas que carrega uma transgressão), sejamos tratados como pares e não apenas como indivíduos em processo formativo que não teriam contribuições para fornecer, valorizando a formação e arrebatando para novos espaços que antes não os tinham como seus.

Assim, apresentamos este dossiê como forma de focalizar os debates acerca de como é pesquisar parentesco no mundo contemporâneo, nos mais diferentes contextos de pesquisa, considerando diversas perspectivas, partindo da atualização de debates clássicos e indo de encontro às abordagens contemporâneas. Partindo da ideia de que parente e “família é coisa que rende” (DAMÁSIO, 2020, p. 128), o presente dossiê teve por objetivo reunir pesquisas que questionem até onde vão os laços de parentesco e como eles são constituídos desde relações cotidianas, trocas interpessoais, subjetivadoras, até no que tange a questões estruturais e processuais.

Uma vez que o entrecruzamento entre áreas temáticas é uma característica marcante dos estudos de parentesco e família na Antropologia feita no Brasil nos últimos anos (FONSECA, 2010), percebemos como os trabalhos aqui publicados fazem uso da interseccionalidade entre estudos de-da família, gênero, sexualidade, escolarização, classe, geração, política, saúde, genética, cuidado, migrações, raça e racismo, entre outros, para pensar a questão do parentesco na contemporaneidade. Além disso, entendemos que as

contribuições aqui expostas trazem perspectivas próprias que são fundamentais para o diálogo de novas pesquisas e olhares do parentesco na Antropologia contemporânea, produzindo um material rico com diferentes análises e a partir de realidades próprias que trazem contribuições para o que seria o pensar o parentesco na contemporaneidade. O parentesco, apesar dos muitos que duvidaram quando da crise da Antropologia, está mais vivo do que nunca.

O dossiê é composto por dez obras, sendo destas oito artigos e dois relatos etnográficos. Cada um desses trabalhos possui reflexões e perspectivas próprias de regiões, formações e construções de realidades distintas. O que une essas diferentes abordagens é a interseccionalidade proposta entre família, parentesco e seus novos entendimentos. Desta forma, a seguir, apresentamos cada uma das obras que fazem parte deste dossiê.

A obra que abre o dossiê é da antropóloga Ana Clara Damásio que tem pelo seu percurso a seguinte pergunta, que também é o título do ensaio etnográfico, “O caminho do parentesco ou o parentesco como situação inescusável?”. Com essa questão inicial ela procura apresentar como, a partir de duas parentes-interlocutoras, sua mãe Analice (54 anos) e sua avó Anita (75 anos), é exequível desenhar, pesar e mensurar os caminhos do parentesco que se enredam aos caminhos do gênero e da geração, para então considerar a inescusabilidade do parentesco contemporaneamente e os sentimentos de obrigação que advém dessas relações.

Focados em uma discussão que mescla saúde, parentesco, família e ciência, Heytor de Queiroz Marques e Ednalva Maciel Neves produziram o artigo “Heredogramas e parentesco no Cariri Paraibano: do instrumento biomédico às experiências familiares com Mucopolissacaridose”. Ao tratarem da Mucopolissacaridose (MPS), uma doença rara e genética com alta prevalência na região, os autores apontam a contraposição gerada pelo hederograma. Usado por geneticistas para contribuir com o diagnóstico da MPS, o instrumento acaba apontando laços entre casais, ao passo que o laço é negado pelos interlocutores, estes últimos inscrevendo uma definição de parentesco baseada em dinâmicas locais que é distinta daquelas dos geneticistas. No trabalho, os autores apontam

para como é entendido o parentesco pelos seus interlocutores, partindo da ideia de Schneider (2016) de proximidade. Essa ideia ajuda a caracterizar as dinâmicas que trazem as surpresas de entender o parentesco a partir das perspectivas de quem é ou não parente para as famílias portadores da MPS.

Fernando Joaquim da Silva Junior, em seu artigo “Amor em ativismo: cuidado e ativismo biossocial num relacionamento gay sorodiferente”, prestigiou uma relação sorodiferente para além de categorias biomédicas, dando ênfase a matrizes vinculadas ao ativismo e luta pela manutenção desses relacionamentos que se desenvolvem a partir de outras configurações. Consideramos o diferencial do artigo a categoria empregada de “bioidentidade conjugal”, percebendo um ativismo biossocial integrativo permeado pelo cuidado mútuo estruturado na luta pela existência da própria relação sorodiferente em si mesma (transcendendo concepções vinculadas à saúde). Isso porque, para além das implicações sociais envolvendo a proibição moral heteronormativa de determinadas experiências de relacionamento, pode ocorrer múltiplas formas de preconceito e estigma social na consideração de se viver e/ou conviver com o HIV. O autor, assim, mergulha na trajetória de vida de um dos seus interlocutores (Matheus) e seu esposo, ativistas de longa data do movimento de enfrentamento da epidemia no estado do Rio Grande do Norte, trazendo dados etnográficos de seu campo de pesquisa e literatura especializada para construir um paralelo importante entre passado e presente da epidemia, dando novos sinais e estímulos para pensar o HIV em seus 40 anos de descoberta e implicações em diferentes vínculos afetivo-conjugais.

Apresentando um empenho teórico e etnográfico Rosamaria Carneiro em seu trabalho “A gravidez de menina nos coloca muito no espelho”: tramas, parentesco e intergeracionalidade” dialoga com Tim Ingold (2001) e (CARSTEN, 2013; 2014) para refletir sobre o parentesco como um sistema aberto junto a mulheres de uma mesma família, mas de gerações diferentes. A partir das experiências que essas mulheres têm com a maternagem, a autora discute as relações de parentesco alojando assim a sua materialidade no ato de maternar.

O artigo de Francisca Raquel de Oliveira Temoteo, Jaqueline Britto Pólvora e Layra Nobre Dias, intitulado “Circulação infanto-juvenil observando as dinâmicas internas da comunidade da Estrada Velha/Acarape-CE” faz uma análise sobre a circulação infanto-

juvenil na comunidade supracitada. O objetivo das autoras é o de entender o que é a circulação de crianças em vários espaços e famílias e como se dá e o que gera esse fenômeno na comunidade através de uma pesquisa descritiva, qualitativa e com observação participante, possibilitando chegar algumas pontuações importantes para a caracterização de um sentido ao grupo familiar.

Letícia Sales em sua proposta “Para onde vão os bebês das mulheres presas? Uma análise do parentesco e da circulação de crianças a partir da etnografia na Unidade Materno Infantil (RJ)”, visa discutir sobre as relações de famílias e parentesco de mulheres-mães-encarceradas, que tendem a perder os laços afetivos com sua família e com os companheiros ao viver em privação de liberdade. A partir de sua etnografia, foi possível verificar que, por se encontrarem na situação de cárcere, elas também deixam de receber visitas o que desembocará em questões de vínculos afetivos, relações de parentesco, família e rupturas.

O ensaio etnográfico de Vinícius Venancio, “Se eu não tivesse estudado, eu seria mais uma Madalena”: o parentesco como atualizador da falsa abolição brasileira”, vai de encontro ao diálogo de Judith Butler com Saidiya Hartman, quando a primeira afirma que:

Se, como aponta Saidiya Hartman, “a escravidão é o fantasma na máquina do parentesco” é porque o parentesco afroamericano tem sido tanto um lugar de intensa vigilância quanto de “patologização” por parte do Estado, o que o leva à contradição de estar sujeito a pressões de normalização no contexto de uma contínua “deslegitimação” social e política. Portanto, não é possível separar as questões de parentesco das relações de propriedade (concebendo pessoas como propriedade) e das ficções de “laços sanguíneos”, assim como dos interesses nacionais e raciais que sustentam esses laços (BUTLER, 2003, p. 222-223).

No texto, o autor analisa a trajetória de vida da goiana Val, uma mulher negra que vê sua vida se transformar com a precoce morte do seu pai, quando tinha nove anos de idade. Neste momento, ela vai morar na casa da sua madrinha, filha dos patrões dos seus pais, trabalhando de forma análoga à escravidão como empregada doméstica. Assim, o autor parte da análise das relações de compadrio postas para entender a constante atualização do racismo brasileiro, que entra no parentesco para se naturalizar.

O trabalho de Aline Miranda, “Lobolar, casar e presentear o parentesco como dádiva.”, parte do contexto moçambicano para analisar antropologicamente o *lobolo* — tema clássico dos estudos sobre parentesco, aqui apresentado com um olhar contemporâneo. A pesquisadora acompanhou cerimônias em 2019, partindo da sua experiência de campo foi possível compreender as diferentes experiências conjugais envolvidas. O *lobolo* na região sul de Moçambique acionando parentes e toda a vizinhança se configurando como uma cerimônia que afirma e valoriza espiritualidades, afetos, alianças e descendências. Desta forma, ela permanece presente na história desde a colonização até a descolonização do país, provando sua relevância e seu processo de reinvenção.

O nosso penúltimo artigo “Relações de parentesco nas mulheres Karipuna Entre Territórios, Karuãna, Sonhos de Pajé e Desenhos” é produzido por Ana Manoela Primo dos Santos Soares, uma indígena e antropóloga que possui suas raízes no povo Karipuna do Amapá, indicando a diversidade na possibilidade das análises de parentesco e de pesquisadoras que conseguimos reunir nesta edição. Produzindo uma reflexão sobre o parentesco e relações de várias gerações de mulheres da mesma família que pertencem ao território da aldeia Santa Isabel na terra Uaçá (Oiapoque-AP), a autora investigou a rede de mulheres, incluindo ela mesma, que proporcionou o entendimento de um parentesco variado, desde os sonhos, objetos, até os grafismos, como substâncias dos Karipuna.

Nós fechamos o dossiê com um artigo que reforça o quão variado pode ser as análises e intersecções sobre o parentesco. Carlos Eduardo Costa e Luiz Henrique de Toledo em seu artigo “Parentesco, conversão e pessoa esportiva: esboço de um programa etnográfico de estudos das esportividades” retrata como as relações entre os domínios do parentesco e da formação da pessoa esportiva serão tomadas a partir dos processos de conversão em modalidades esportivas como futebol masculino e a luta corporal alto-xingwana kindene. O parentesco surge, nesse contexto, para provocar o debate entre as extensões dos significados atribuídos às práticas esportivas.

Por fim, cabe um dedo de prosa sobre a imagem da capa da edição da Equatorial que terá como carro chefe o presente dossiê. Jack Goody (1975), com a capa de *The Character of Kinship*, traz uma escultura com quatro sujeitos conectados em si através dos seus membros (braços, pernas e mãos) que se tocam. A impressão é de uma unidade na

cena, apesar da individualidade. Um sujeito adulto está sentado e outro em pé. Uma criança está no colo do sujeito sentado e outra criança está em pé tentando chamar a atenção do sujeito que também está em pé. Essa imagem da escultura e sua escolha trazem à tona uma imagem de família nuclear composta por dois sujeitos adultos e duas crianças. É uma forma de organização familiar específica ali representada e colocada em destaque. Já a capa do livro *Relative Values: reconfiguring kinship studies*, de Gillian Feeley-Harnik *et al.* (2001) é também uma forma de lembrar aos colegas uma outra forma de organização familiar. Como provocação, a capa tem como plano central o corpo de um gato e o copo de um cachorro mumificados, ficando apenas suas cabeças expostas. E no meio dos dois, em menor tamanho, há um ser humano mumificado com um rosto branco exposto.

No presente dossiê, optamos pelo uso da obra “A Família”, da pintora Tarsila do Amaral, por acreditarmos na necessidade da representação de famílias e parentes que tenham a cor de um Brasil cujas elites querem sufocar e fazer sucumbir. Uma família composta por crianças, adultos, velhos, animais, brinquedos, alimentos e bebês. Uma família que abriga tantas outras formas e possibilidades do ser família, uma das principais discussões do presente dossiê. Que os textos aqui apresentados possam ser uma lufada de novos ventos para uma Antropologia que segue em processo de transformação e de uma nova virada sobre os estudos do parentesco.

Referências

AURELIANO, Waleska de Araújo. *Os Valores da Herança: A construção de sentidos para a doença genética rara*. 2014. UFAL. Disponível em: <[http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Waleska de Araújo Aureliano - 1019561 - 3312 - corrigido.pdf](http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Waleska%20de%20Araujo%20Aureliano%20-%201019561%20-%203312%20-%20corrigido.pdf)>. Acesso em: 28 ago. 2017.

AURELIANO, Waleska de Araújo. Trajetórias Terapêuticas Familiares: doenças raras hereditárias como sofrimento de longa duração. *Ciência & Saúde Coletiva*, [s.l.], v. 23, n. 2, p. 369-380, 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232018232.21832017>.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual?. *cadernos pagu*, v. 21, p. 219-260, 2003.

CARSTEN, Janet. Introduction. In: CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2000. p. 1-36.

CARSTEN, Janet. What Kindship does – anda how. *HAAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 2, p. 245-251, 2013.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *R@U*, v. 6, n. 2, p. 103-118, 2014.

COLLIER, Jane Fishburne; YANAGISAKO, Sylvia Junko. Towards an unified analysis of gender and kinship. In: COLLIER, Jane Fishburne; YANAGISAKO, Sylvia Junko (Eds.). *Gender and Kinship: essays towards an unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987. p. 14-50.

DAMÁSIO, Ana Clara. *Fazer-Família e Fazer-Antropologia: uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. 2020. 206 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

DIAS, Luciana. Quase da família: corpos e campos marcados pelo racismo e pelo machismo. *Humanidades & Inovação*, v. 6, n. 16, p. 8-12, 2019.

FEELEY-HARNIK, Gillian *et al.* *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Duke University Press, 2001.

FONSECA, Claudia. A certeza que pariu a dúvida: paternidade e DNA. *Revista Estudos Feministas* [online], v. 12, n. 2, p. 13-34, 2004. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2004000200002>.

FONSECA, Claudia. Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. *Revista Estudos Feministas*, v. 16, n. 3, p. 769-783, 2008. . <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300003>.

FONSECA, Claudia. Família e parentesco na antropologia brasileira contemporânea. In: MARTINS, Carlos Benedito; DUARTE, Luiz Fernando Dias (Orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 123-154.

FONSECA, Claudia. As novas tecnologias legais na produção da vida familiar. Antropologia, direito e subjetividades. *Civitas*, v. 11 n. 1, p. 8-23, 2011.

GESCHIERE, Peter. *The modernity of witchcraft: Politics and the occult in post-colonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.

GIBBON, Sahra. Medicina da família, “a herança” e o câncer de mama: entendimentos e (des)continuidades da genética preditiva em Cuba. *Revista Mundaiv*. 01, n. 06, p. 78-102, 2019.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: RIOS, Flavia. (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos/ organização Flavia Rios, Márcia Lima, Riode Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.*

GOODY, Jack. *The Character of Kinship*. Cambridge University Press, 1975.

HILL COLLINS, Patricia. Black Women and Motherhood. In: HARDY, Sarah; WIEDMER, Caroline (Eds.) *Motherhood and Space*. Configurations of Maternal through politics, home and the body. New York: Palgrave MacMillan, 2005. p. 149-159.

LEACH, Edmund. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 2010 [1961].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Editora Vozes/EDUSP. Petrópolis/ São Paulo, 1976.

LOBO, Andréa de Souza. *Tão Longe Tão Perto: Famílias e "movimentos" na Ilha de Boa Vista de Cabo Verde*. Edição revista. 2. ed. Brasília: ABA Publicações, 2014.

LOBO, Andrea; CARDOSO, Maria Eduarda. "Em nome da família brasileira": sobre políticas de governo,(re) produção de elites e disputas narrativas. *Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 53, p. 53-82, 2021.

LUNA, Naara. Maternidade Desnaturada: Uma análise da barriga de aluguel e da doação de óvulos. *Cadernos pagu*, v. 19, p. 233-278, 2002.

LUNA, Naara; OLIVEIRA, Leandro de. Apresentação Dossiê-Parentesco, família e diversidade: controvérsias públicas e perspectivas etnográficas. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro), n. 33, p. 200-206, 2020.

MacCORMACK, Carol. Nature, Culture and Gender: a critique. In: MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (Orgs). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. 1-24.

MACHADO, Igor J. Renó. *Deslocamentos e Parentesco*. 1. ed. São Carlos: Edufscar, 2015.

MAFEJE, Archie. The ideology of 'tribalism'. *The journal of modern African studies*, v. 9, n. 2, p. 253-261, 1971.

MALINOWSKI, Bronislaw. Kinship. *Man*, v.30, n. 2, p. 19-29, 1930.

MILLER, Daniel. What is a relationship? Is kinship negotiated Experience? *Ethnos*, v.72, n.40, p.535-554, 2007.

MONTEIRO, Anne Alencar. *Homens que engravidam: um estudo etnográfico sobre parentalidades trans e reprodução*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal da Bahia, 2018.

MORGAN, Lewis Henry. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1870.

ORTNER, Sherry B. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Michelle; LAMPHIERE, Loise (Orgs). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 95-120.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *What Gender Is Motherhood?: Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. New York: Palgrave MacMillan, 2015.

OYÈWÙMI, Oyèronké. *Family bonds/ Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies*. Signs, v. 25, n. 4, p. 1093-1098, 2000.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento – Introdução. In: MELATTI, Julio Cezar (Org.). *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática, 1978. p. 59-161.

SAHLINS, Marshall. 2011. “What kinship is (part one)”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), n. 17, p. 2-19, 2011.

SCHNEIDER, David Murray. *A Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press, 1984.

SCHNEIDER, David M. *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes, 2016, 152p.

STRATHERN, Marilyn. *Parentesco, direito e o inesperado: Parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge, 2011.

WESTON, Kath. *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press, 1997.

Dossiê: “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”

O caminho do parentesco ou o parentesco como situação inescusável?

Ana Clara Sousa Damásio dos Santos

Doutoranda em Antropologia Social pelo Departamento de Antropologia (PPGAS/UnB)

e-mail: anaclarasousadamasio@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-7426-7486>

RESUMO

O presente relato etnográfico tem a intenção de proporcionar uma descrição e análise de um caso etnográfico do meu campo de pesquisa vinculado ao parentesco, família, migração, gênero e geração. Campo esse que ocorreu ao longo do mestrado em antropologia social na Universidade Federal de Goiás (UFG) e que continua em curso agora no doutorado no Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB). Com isso, pretendo compreender etnograficamente como, a partir de duas parentes-interlocutoras, minha mãe Analice (54 anos) e minha avó Anita (75 anos), consigo desenhar, pesar e mensurar os caminhos do parentesco que se enredam aos caminhos do gênero e da geração, para então compreender a inescusabilidade do parentesco contemporaneamente.

Palavras-chave: Parentesco; Família; Etnografia; Antropologia; Gênero.

The path of kinship or kinship as an inexcusable situation?

ABSTRACT

The present ethnographic report is intended to provide a description and analysis of an ethnographic case from my field of research linked to kinship, family, migration, gender and generation. This field took place during the master's degree in social anthropology at the Federal University of Goiás (UFG) and which is now ongoing in the doctorate at the Department of Anthropology (DAN) at the University of Brasília (UnB). With this, I intend to understand ethnographically how, from two relatives-interlocutors, my mother Analice (54 years old) and my grandmother Anita (75 years old) I am able to draw, weigh and measure the paths of kinship that intertwine with the paths of gender and generation, to then understand the inexcusability of kinship contemporarily.

Keywords: Kinship; Family; Ethnography; Anthropology; Gender.

¿El camino del parentesco o el parentesco como situación inexcusable?

RESUMEN

El presente informe etnográfico pretende brindar una descripción y análisis de un caso etnográfico de mi campo de investigación vinculado al parentesco, la familia, la migración, el género y la generación. Este campo tuvo lugar durante la maestría en antropología social de la Universidad Federal de Goiás (UFG) y ahora está en curso en el doctorado del Departamento de Antropología (DAN) de la Universidad de Brasília (UnB). Con esto pretendo comprender etnográficamente cómo, a partir de dos parientes-interlocutores, mi madre Analice (54 años) y mi abuela Anita (75 años) soy capaz de dibujar, sopesar y medir los caminos de parentesco que se entrelazan con la caminos de género y generación. , para luego comprender la inexcusabilidad del parentesco en la contemporaneidad.

Palabras clave: Parentesco; Familia; Etnografía; Antropología; Género.

Introdução

O presente relato etnográfico tem a intenção de dissertar acerca de um caso do meu campo de pesquisa e discutir como o parentesco cria contemporaneamente relações de dever e o sentimento de obrigação. O parentesco é aqui entendido e circunscrito enquanto um princípio de classificação de pessoas que pertencem ao mesmo grupo (AUGÉ, 1975). Já o sentimento de obrigação aqui utilizado advém das trocas que ocorrem no primeiro núcleo de cuidado e assistência da qual uma pessoa fez/faz parte: o grupo doméstico (FORTES, 1974). Será possível compreender como esse sentimento de obrigação-dívida é criado a partir de trocas (MAUSS, 1974) que ocorrem desde o nascimento da pessoa e que tende, caso tudo ocorra dentro do esperado, a se estender ao longo de todo o cumprimento do seu curso de vida. A intenção é pensar o parentesco em seus próprios termos (MALINOWSKI, 1930) e considerar como seus viventes lidam e agenciam as expectativas de reciprocidade e o sentimento de obrigação criado pela família.

O caso etnográfico descrito e analisado mais abaixo nasceu do meu campo de pesquisa, que buscou compreender a intersecção entre gênero, geração e família no sul Piauiense, mais especificamente em Canto do Buriti (DAMÁSIO, 2020). A cidade conta com aproximadamente vinte mil habitantes, é de clima semiárido e fica há quatrocentos e cinquenta quilômetros da capital Teresina. O caso etnográfico aqui descrito se desdobra ao longo do tempo por não ser acompanhado apenas no mestrado, mas também por ser analisado agora no doutorado. Nos dois momentos, tomei minhas parentes maternas como interlocutoras, o que intitulo de parentes-interlocutoras.

Dessa forma, não há uma separação abrupta entre o início e o fim da minha relação para com minhas parentes e do que sei das histórias contadas entre e por nós, já que essas são trocas que se estabeleceram ao longo de uma vida e por toda minha vida. Só que ao tomar minhas parentes como interlocutoras, falo aqui de uma análise que se desdobra a partir de um olhar de parente (DAMÁSIO, 2021), mas que também é um olhar etnográfico. Apenas por uma questão de precisão etnográfica, me referirei mais especificamente nesse relato aos dados etnográficos inscritos nos meus diários de campo que foram escritos de forma sistemática e contínua nos últimos três anos e meio.

Dito isso, o importante não é, na análise que se segue, considerar como o parentesco opera enquanto “verdade” ou “mentira” no mundo, mas sim levar em conta como o parentesco se efetua como regra no plano da vida cotidiana, mais especificamente da Analice, minha mãe, parente e interlocutora. Com esse movimento de analisar uma parente-interlocutora será possível vislumbrar como o sistema terminológico e o sistema

de atitudes (KROEBER, 1969 [1909]; RIVERS, 1991; RADCLIFFE-BROWN, 1978) de uma estrutura de parentesco gera curso de vida, expressões de sentimentos e sentidos de obrigação.

A partir do caso apresentado será possível considerar como o parentesco cria situações inescusáveis para a Analice, indica o curso de vida esperado e o caminho que deve seguir — colocando em xeque a explicação de que ela estaria apenas “cumprindo o destino”. Mais, será exequível visualizar como uma pessoa lida com o sentimento de reciprocidade para com o grupo de parentesco e como esse mesmo sentimento é indispensável para a manutenção das moralidades, subjetividades e entendimentos de mundo.

Trabalho, então, com duas perspectivas analíticas ao mesmo tempo em relação a operacionalização do parentesco na vida da pessoa aqui analisada (Analice): a primeira, que o parentesco age como a principal regra¹ na forma de organizar as decisões que são tomadas ao longo do curso de vida de uma pessoa; a segunda, a análise de como uma “filha” reage à posição que ocupa dentro de uma estrutura de parentesco, como essa posição se efetiva e gera o sentimento de dever.

Como Umberto Eco (2012) apontou, todo edifício ou construção conceitual corre o risco de ser frágil e na maioria das vezes o é. Por isso, não ignoro as críticas postas por David Schneider (1972) em relação ao parentesco, mas tomo em consideração que agendas mais limitadas para as análises, utilizando de forma cuidadosa o parentesco como ferramenta analítica, são prolíficas para compreender as relações familiares que aqui serão descritas e os sentidos postos nos casos aqui destrinchados. Por fim, a partir do caso apresentado e analisado, será possível apreender como questões estruturais criam carne e caminhos²

¹ Nesse momento é importante frisar que não são os casos de exceção que interessam a esse texto. Ora, esses são existentes e operantes em qualquer organização social, mas o que interessa aqui é justamente como a regra opera e não as exceções. Ou seja, considerar como as pessoas experimentam o parentesco enquanto regra principal na organização dos próprios caminhos pelo mundo.

² O campo entre minhas parentes começou quando voltei, em 2019, para a cidade da minha avó materna (Anita) para fazer trabalho de campo sobre envelhecimento em contexto rural. Entretanto, como eu era sua principal cuidadora em campo, passei a ficar atrelada ao ambiente doméstico grande parte do dia. Assim, percebi que as de dentro de casa também poderiam ser minhas interlocutoras de pesquisa, ou melhor, minhas parentes-interlocutoras.

Analice

Analice tem hoje 54 anos. Nasceu em Canto do Buriti-PI, em 1967. Terceira filha de sete, foi para São Paulo com 17 anos em busca de “melhores oportunidades de vida” (SARTI, 1994). Foi na periferia de São Paulo que Analice aprendeu o ofício de empregada doméstica, graças a sua tia materna Itamar, que já havia migrado para a cidade anos antes. Em São Paulo, apesar do trabalho, continuou estudando, mas ainda assim não concluiu o ensino fundamental. A mesma só concluiu o ensino médio em 2017, em um supletivo. Nessa mesma cidade, conheceu seu companheiro e teve sua única filha (a autora que aqui vos escreve). Analice migrou com a família (filha e companheiro) aos 28 anos para o interior de Goiás e, depois, aos 39 anos, migrou para o Distrito Federal.

Nessas idas pelo *mundo*³⁴, Analice enterrou seu pai e seu companheiro. Continuou sua jornada saindo do ofício de empregada doméstica para o de diarista. Com isso, passou a trabalhar menos e a ter mais autonomia em relação a suas horas e dias de trabalho, como também aos trabalhos que estava disposta a realizar. Viu sua filha virar universitária, sua mãe Anita (75 anos) *cair pra idade*⁵ (DAMÁSIO, 2020) e sair de Canto do Buriti para receber o *tomar de conta*⁶ de sua filha (e irmã de Analice) mais nova, Regina (46 anos), no entorno do Distrito Federal, mais especificamente em Águas Lindas de Goiás – GO.

Analice e Regina dividiam o *tomar de conta* de Anita. Regina se responsabilizava pelo cotidiano, que envolvia resumidamente o controle do banho, alimentação, medicação, limpeza do quarto que Anita ocupava em sua casa e atenção-afeto. Já Analice, responsabilizava-se pelo que chamava de “parte burocrática” da vida de Anita. Essa parte pode ser circunscrita em administrar a aposentadoria e pensão que Anita recebia, cuidar dos seus bens que ficaram na *origem*⁷, como casas e lotes. Além disso, Analice recebia todo mês de Regina uma lista com os gastos que Anita tinha. Ela também realizava os pagamentos das contas referentes a Anita e a levava ao médico.

3 Tudo que não é Canto do Buriti era nominado enquanto o *mundo*, mas era categoria atrelada principalmente a São Paulo e Brasília.

4 Todas as palavras em itálico são categorias êmicas.

5 *Cair pra idade* era como as pessoas em Canto do Buriti nominavam o que poderíamos entender como “envelhecer”.

6 *Tomar de conta* é um fenômeno que envolve múltiplas questões como disputa de poder, agência, autonomia, limitações corpóreas, ao mesmo tempo que trabalha para a construção e manutenção da hierarquia entre os sujeitos envolvidos nesse processo. De um lado um sujeito que *toma de conta* e do outro o que é *tomado de conta*. Nisso, quem *toma de conta* passa a ser encarregado de policiar, cuidar, tomar decisões, em suma, ele impacta na agência do sujeito de quem *toma de conta*. Para mais detalhes ver Ana Clara Damásio (2020).

7 *Origem* é sempre utilizado para se referir a Canto do Buriti. É aquilo que não é o *mundo*.

Contudo, Analice começou a narrar, no final de 2020, quando sua mãe teve um AVC, uma coisa que “sempre me incomodou, mas parece que agora piorou”. Ela achava que Anita deveria ser *tomada de conta* em sua casa na *origem* (Canto do Buriti) e em tempo integral. Esse cenário apresentado por ela era diferente do que estava ocorrendo, com Anita na casa de Regina no *mun-do* (entorno do Distrito Federal) e com cuidados que se encaixavam na rotina de trabalho de Regina. Não era novidade para as filhas que Anita nunca quis sair de Canto do Buriti, ela o fez pois nenhuma das suas *filhas-mulher*⁸ queria voltar para Canto do Buriti para *tomar de conta* e Regina foi a única a afirmar que seria a *tomadora de conta* da sua mãe, desde que fosse em sua casa. Isso fez com que Anita fosse para o *mun-do*.

Ainda em Canto do Buriti, em junho de 2019, acompanhei a visita que Anita fez a sua mãe Rebinha (94 anos). Nesse episódio, Anita começou a chorar copiosamente, pois explicava para a mãe que estava sendo “obrigada” a voltar para a casa de sua filha Regina, mesmo não ambicionando. Rebinha então verbalizou: “Vá, minha filha! Você tem que ir pontar suas filhas! Você sabe o que acontece se você fica na mão de particular! Cumpra seu destino!”. Anita começou a chorar ainda mais, tomou a benção de sua mãe e seguiu comigo para o entorno do Distrito Federal.

Esse sentimento de Analice, de que a mãe deveria estar na casa dela em Canto do Buriti, pareceu crescer em cada visita que fazia a Anita na casa de Regina. “Regina trabalha, não tem como ficar de olho em mãe o tempo todo. Parece que mãe tá tão só na casa de Regina quanto tava na casa dela [Canto do Buriti]”. Foi então que o plano de voltar para Canto do Buriti para “viver por um tempo” na casa de Anita começou a tomar força e forma para Analice. Para voltar, Analice dependia que sua filha de 26 anos conseguisse se sustentar sozinha no Distrito Federal, para que ela então pudesse “ir em paz” sabendo que a mesma ficaria assistida financeiramente e conseguisse “tocar a vida”, já que Analice era a principal provedora da casa. Foi então que sua filha, a autora deste relato, conseguiu aprovação no doutorado, recebeu uma bolsa de estudos para cursar o mesmo e deixou sua mãe mais tranquila para voltar para a *origem*.

8 As categorias *filha-mulher* e *filho-homem* são formas locais de distinguir a prole que nasceu com uma vagina ou um pênis. A partir disso, elas são capazes de gerar diferentes responsabilidades e expectativas sociais. Vale ressaltar que estamos falando de um contexto de pesquisa extremamente heteronormativo onde concepções particulares de diferença sexual ainda são consideradas elementos centrais para ligar vagina à *filha-mulher* e pênis ao *filho-homem*.

Só que existia um detalhe em toda essa equação. Analice não gostava de Canto do Buriti: “Não tem nada naquela cidade”, “Eu não sinto que aquele é meu lugar”, “Tô indo porque fiz uma promessa pra mim mesma e pra mãe”, “Parece que voltar pra lá é ir pra se enterrar de vez”, “Vai ser complicado viver lá [Canto do Buriti]”. Ao indagar minha mãe do porquê seria tão complicado viver em Canto do Buriti por no mínimo um ano, ela disse que: “A gente se acostumou a viver assim. Não tem um lugar. A gente já se mudou tanto, mas eu sinto que não me encaixo lá, não penso como o povo de lá”. Então por que mesmo assim ela iria voltar com Anita (minha avó) para viver em Canto do Buriti por no mínimo um ano? Por que mesmo contra sua vontade minha mãe “sentia” que devia de alguma forma esse *tomar de conta* para minha avó e essa volta para Canto do Buriti depois de tanto tempo no *mundo*?

Ressalto que, se por um lado para minha mãe seria um “sofrimento” voltar, ela também conseguia ver pontos positivos – por menores que fossem – nesse retorno para Canto do Buriti. Ela dizia que tia Regina poderia descansar um pouco mais. Ela sabia que *tomar de conta* não era fácil, muito pelo contrário. Também sabia que apenas *tomar de conta* da parte burocrática da vida da mãe não era mais suficiente para ela-elas, sentia que o *tomar de conta* que minha avó recebia precisava mudar. Essa situação para minha mãe seria escusável apenas de uma forma, caso minha avó morresse. É importante considerar como apenas a morte de um membro da família em alguns casos é capaz de desligar, ou no mínimo, desobrigar as pessoas, em relação ao sentimento de dever e obrigação para com algum parente ou para com toda a família. Eis que minha mãe saiu dos seus respectivos empregos e seguiu com minha avó para Canto do Buriti em dezembro de 2021 para cumprir “a promessa que fiz a mãe”.

Um jeito de olhar

Ao considerar o que foi dito na seção anterior a partir do caso etnográfico da minha mãe, vemos que as relações familiares dela e os desdobramentos-dilemas em relação ao próprio curso de vida, estão perpassados principalmente por ela ocupar a posição de *filha-mulher* dentro da nossa família. Esse sentimento de obrigação se efetiva, a partir do momento que percebemos que o parentesco **cria** sentimentos de dever e efetiva relações de obrigação. Afinal, no domínio doméstico, o ego reconhece todo um conjunto de relações e age em relação a ele (FORTES, 1974). Ao mesmo tempo, devemos considerar que os parentes envolvidos em suas respectivas redes de trocas reagem imediatamente uns aos outros e aos papéis sociais que precisam desempenhar. Cada membro da família deve

assumir seu papel nessa estrutura e cumpri-lo de acordo com o esperado socialmente (GOFFMAN, 1975). É justamente por isso que os *filhos-homens* da minha avó (três no total) nem ao menos entravam no cálculo de alguém que deveria *tomar de conta*. Adicionamos, assim, o gênero ao parentesco, que parece amarrar mais ainda esses sentimentos a pessoa. O parentesco (*filha ou filho*) delimita quem deve despender o *tomar de conta* com os pais que *caíram pra idade*, mas é o gênero (*mulher*) que atribui quem dentre as *filhas-mulher* fará isso efetivamente.

É relevante levantar que as pessoas dentro das famílias são consideradas pesadas, lidas, mensuradas e entendidas em seu fazer-família, relação e relacionalidades (CARSTEN, 2000). Elas estão agindo cotidianamente através de relações que foram construídas ao longo de uma vida. E essas mesmas relacionalidades efetuaram-se através de trocas de substâncias, comidas, afetos, conflitos e violências (CARSTEN, 2014). É por isso que, apresentar a perspectiva de que uma *filha-mulher* volta a *origem* mesmo sem ambicionar tal percurso e posição, não deve ser visto como uma anomalia das relações familiares. O “sacrifício”, como colado por minha mãe ao se referir ao retorno para Canto do Buriti, pode ser parte constituinte de algumas formas de fazer-família e constituir parentesco. Como Andréa Lobo (2020) apresenta em sua reflexão acerca do fazer-família e des-fazer família, é preciso levar em conta que as famílias são compostas também por não-ditos, mentiras, manipulações, fracassos e violências.

É importante que o parentesco não seja tomado apenas em seus termos positivos ou negativos e, respectivamente, encarado dentro da divisão binária entre bom e ruim. Muito pelo contrário. A violência é inclusive uma forma de constituir relações, relações de poder e fazer com que a vontade do grupo (coletiva) impere sobre um membro. Sob essa ótica, o caso etnográfico aqui posto mostra a atualização e sofisticação do parentesco em modelar contemporaneamente sentimentos de obrigação, inescapabilidade e inescusabilidade.

Sinalizo nesse momento que minha mãe está começando a experimentar a entrada na terceira idade, chegando em um momento de rever seu curso de vida percorrido até agora, o que fez e o que gostaria que fizessem por ela. Não é por acaso que, constantemente, ao dizer que faria esse “sacrifício” por minha avó, ela repetia em seguida a seguinte frase: “Faço isso por mãe para que possam fazer isso por mim no futuro”. O “possam” era direcionado a mim, sua única filha, sua *filha-mulher*. Em um certo sentido, ao ouvir essa frase da minha mãe eu também sentia o peso da minha posição e os deveres e obrigações que estavam colocadas nela [o peso de ser filha e ser mulher]. Ela estava

retornando para Canto do Buriti como filha, mas também deixando suas palavras e expectativas como mãe. Isso, fazia com que ela e eu, reagíssemos imediatamente as expectativas criadas por essa posição dentro da estrutura do sistema de parentesco. Assim como passávamos também a ser afetadas e encarar o processo de nos subjetivarmos a partir delas [sofrer, sentir saudade, fazer “sacrifício”].

Contudo, Analice me ouvia tencioná-la sobre essa volta para Canto de Buriti, questionando o porquê de colocar a vida da mãe dela à frente da sua vontade. Como parente e antropóloga, eu acabo exercendo o papel de alguém que não apenas etnografa, mas que também gera tensões, reflexões e conflitos dentro da própria família. Os caminhos da etnografia feito entre parente-interlocutora é também o caminho da vida (das nossas vidas). É justamente por isso que minha mãe, mesmo com toda vontade de não ir, me respondia com: “Porque eu devo isso à mãe”. Minha mãe foi para o *mundo* e lidou com outras formas de viver nele. Ela também se mudou algumas vezes ao longo de sua vida, ainda assim voltou para Canto do Buriti, mesmo sem querer.

Como pode alguém voltar (ou ir) mesmo sem querer? Quando falo em ir, saliento aqui o que Rebinha (minha bisavó) disse à Anita (minha avó): “Vá, minha filha! Você tem que ir pontar suas filhas! Você sabe o que acontece se você fica na mão de particular! Cumpra seu destino!”. Anita não é apenas mãe e avó... Ela também é filha e escuta a própria mãe apontar o que ela deveria *cumprir*. O *particular*, ao qual se refere Rebinha, é um não parente. É através do não parente que pode, principalmente, emergir os possíveis maus-tratos, os não cuidados, o desrespeito. A desconfiança é constante para com aquele que não tem uma relação de direito e obrigação que foi criada ao longo de toda uma vida.

Entretanto, qualquer relação é constituída a partir de direitos e obrigações entre as partes envolvidas, mas o que Rebinha frisava em algum sentido, é que a relação entre parentes forja sentimentos que apenas as relações familiares são capazes de produzir. Ao mesmo tempo, havia um ar de sentença em “cumpra seu destino”. Cumprir o destino é não ter opção, é preciso fazer o que tem que ser feito. E esse parece um sentimento compartilhado por Anita e Analice quando vão ou voltam, para fazer o que precisa ser feito – e todo esse circuito de deveres e obrigações seguem a etiqueta do parentesco e do gênero. Há um aspecto importante nessa organização familiar de seguir o que o parentesco fornece. Analice volta para o “sofrimento” e o *tomar de conta*. Anita foi para o *mundo*, pois era a única forma de receber o *tomar de conta* da sua rede de parentesco.

As relações de parentesco, familiares e de gênero fazem com que Analice ordene suas expectativas em relação a vida, morte e cursos de vida. Analice viveu em São Paulo,

Goiás e Distrito Federal, ela estava em movimento pelo *mundo*, mas mesmo em movimento e fluxo também estava enredada em relações de parentescos, familiares e de gênero que lhe exigiam o cumprimento de suas obrigações enquanto *filha-mulher*. Afinal, as relações de parentesco estão diluídas contemporaneamente? Ou melhor, as pessoas diluem seus valores “familiares” e, por isso, morais, ao entrarem em contato com outras formas (urbanas e cosmopolitas) de organizar e ordenar o mundo? Ou elas se rendem a inescusabilidade do parentesco? Em alguma instância uma “filha” tem a opção de não se render?

A criação do destino

Schneider (1972) foi assertivo ao colocar que o parentesco não era uma categoria ética, mas sim uma categoria êmica. Entretanto, aquele não era o fim dos estudos do parentesco enquanto categoria analítica, mas sim um recomeço em outros termos. Ou seja, ele alertou-nos para que encaremos o parentesco pela via do processo, do agente, de quem vive o parentesco (e de quem não o vive). Justamente por isso, a análise aqui realizada e apresentada pela narrativa de Analice, considera suas respectivas posições dentro do próprio grupo, onde ela elenca os laços de parentesco como relevante para organizar a vida.

Mas há algo a complexificar aqui no diálogo com a crítica de Schneider em relação ao caso que trago, pois a crítica dele remete ao parentesco como um sistema do tipo político-jurídico e de leitura do mundo, tal como era desenhado pelos modelos clássicos. Já o exemplo aqui citado, se aproxima do parentesco do cotidiano, parentesco como relações familiares e não como um sistema, um modelo. Portanto, a força da norma – da estrutura, no caso analisado aqui – se impõe pelos laços de família, pelas dívidas oriundas de uma estrutura que molda essas relações, por um cotidiano de trocas que produz a dívida.

Nesse sentido, o parentesco está mais vivo do que nunca e ganha fôlego sob uma perspectiva e virada feminista que aliava o parentesco e as discussões de gênero (COLLIER; YANAGISAKO, 1987; CARSTEN, 2000; FONSECA, 2003). Mais do que o alinhamento que se deu com força entre parentesco e gênero a partir dos anos 1970, eram os cuidados que as teóricas insistiam em possuir. Um desses cuidados era o de abandonar a ambição de tratar o parentesco como a base da antropologia e como a principal forma explicativa de como a vida é vivida. E disso não resultava jogar o

parentesco fora, mas trazê-lo para o chão, dar um passo atrás (ou dois) e considerar seu uso – e ponderar onde era realmente relevante utilizá-lo como ferramenta analítica.

Seguindo essas críticas, resolvi empregar o parentesco como categoria analítica para dar conta da proposição levantada por Rebinha de que em algum sentido sua filha Anita deveria *cumprir o destino*. Analice seguia seu destino quando sentia que devia *tomar de conta* da sua mãe na *origem*? Anita seguia seu destino quando ia para o *mundo* receber o *tomar de conta* das suas *filhas-mulher*? A resposta do destino seria muito fácil nessa situação e não daria conta do que realmente ocorre nesses contextos. Pois o “destino”, no sentido dado por Rebinha, é justamente uma sucessão de acontecimentos que não se consegue evitar, uma “fatalidade” a que estariam sujeitas todas as pessoas e todas as coisas do mundo. E é justamente o que ocorre com Analice e Anita. Entretanto, elas não estão seguindo o “destino”, estão seguindo suas relações de parentesco. Com isso, chego à conclusão de que não é o destino que cria as relações de parentesco, mas justamente o contrário. São as relações de parentesco que forjam o “destino” – com ferro, fogo e martelar.

É por isso que a “virada” pós-Schneider no parentesco estabeleceu a importância de ajustar os limites e as molduras que resolvemos empregar as análises dos dados etnográficos. Ao mesmo tempo, cabe apresentar como os dados e a construção dos mesmos são consequências temporais. Nesse sentido, foi preferível nessa análise escapar da criação do “destino” para entrar na criação do “parentesco”. Ao entrar na criação do parentesco minha forma de ver o fenômeno mudou. Foi possível demarcar e localizar que era o parentesco como forma de organizar socialmente a vida dessas pessoas que criava o sentimento de dever, obrigação, moldava o sentimento, as subjetividades, a sensação de não conseguir escapar de determinadas situações colocadas pela vida — pois além de serem postas pela vida, eram construídas e consolidadas justamente pelo parentesco.

Analice acionava a linguagem do *tomar de conta* e de dívida que sentia enquanto filha para com sua mãe, como os catalizadores adequados para justificar sua volta para Canto do Buriti. Já Anita era pressionada por sua mãe, todos os parentes imediatos e sua vizinhança em Canto do Buriti, que afirmavam em uníssono, que quem deveria *tomar de conta* de Anita eram suas filhas, onde quer que elas estivessem. O parentesco encontra formas sofisticadas de se misturar com as expectativas geradas para cada gênero e geração. Ele também, nos contextos apresentados, mistura a linguagem moral, com a linguagem do gênero e da geração, para efetivar-se. Entretanto, o que todos os casos apresentados aqui parecem saber e apontar é algo que Igor Kopytoff (2012) já afirmava: “o mundo é um lugar perigoso quando a pessoa não está ligada ao grupo de parentesco” (p. 236). Talvez

venha daí a inescusabilidade do parentesco e o caminho que muitos seguem através do mesmo, mesmo sem ambicioná-lo.

Referências

AUGÉ, Marc (dir.) *Os Domínios do Parentesco (filiação, aliança matrimonial, residência)*. Lisboa, Edições 70. col. Perspectivas do Homem, n.º 2, 1978 (trad. Ana Maria Bessa, Les Domaines de la Parenté, Librairie François Maspero, 1975).

CARSTEN, Janet. Introduction. In: CARSTEN, Janet (ed.) *Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2000. p. 01-36.

CARSTEN, Janet. A Matéria do Parentesco. *R@U*, v. 6, n. 2, jul./dez, p. 103-118, 2014.

COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia. Towards an unified analysis of gender and kinship. In: COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia (Eds.). *Gender and Kinship: essays towards an unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987. p. 14-50.

DAMÁSIO, Ana Clara. *Fazer-Família e Fazer-Antropologia: Uma etnografia sobre ‘cair pra idade’, ‘tomar de conta’ e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás – UFG, 2020.

DAMÁSIO, Ana Clara. “Olho de Parente” e o “Olho Estranho”: Considerações etnográficas sobre Viver, Olhar, Ouvir, Escrever e Permanecer. *Novos Debates*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 2-17, 2021.

ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FONSECA, Cláudia. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a "transpolinização" entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *Revista Ilha*, v. 5, n. 2, p. 5-29, 2003.

FORTES, Mayer. *O Ciclo de Desenvolvimento do Grupo Doméstico*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1974.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 21, p. 1-360, 2012.

KROEBER, Alfred. Sistemas classificatórios de parentesco. In: LARAIA, Roque(org.). *Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969 [1909]. p. 15-25.

LOBO, Andréa. Quando os (des)afetos “fazem famílias”. Não-ditos, mentiras e fracassos nas trajetórias de migração em Cabo Verde. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana – REMHU*, v. 28, n. 60, p. 205-222, 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. Kinship. *Man*, v. 30, n. 2, p. 19-29, 1930.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, [1923-24], 1974. p. 183-194.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento – Introdução. In: MELATTI, Julio Cezar (Org.). *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática, 1978. p. 59-161.

RIVERS, William. A antropologia de Rivers. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.). *A Antropologia de Rivers*. Edunicamp, 1991. p. 71-121.

SARTI, Cynthia. *A família como espelho: Um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia, 1994.

SCHNEIDER, David. What is Kinship all about? In: REINING, P. (Ed.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: Anthropological Society of Washington, 1972. p. 257-274.

Agradecimentos

À minha professora e orientadora Andréa Lobo por efetuar a primeira leitura desse texto e pelos preciosos comentários. E ao Eduardo Couto pela atenta revisão final desse relato.

Recebido em 31 de janeiro de 2022.

Aceito em 27 de junho de 2022.

Dossiê: “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”

Heredogramas e parentesco no Cariri Paraibano: do instrumento biomédico às experiências familiares com Mucopolissacaridoses

Heytor de Queiroz Marques

Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)

heytor.marques.102@ufrn.edu.br

<http://orcid.org/0000-0002-1803-2217>

Ednalva Maciel Neves

Professora do Departamento de Ciências Sociais (UFPB)

ednalva.neves@academico.ufpb.br

<http://orcid.org/0000-0002-3847-7301>

RESUMO

Problematizar como a presença das Mucopolissacaridoses e o heredograma mobilizam reflexões acerca do parentesco entre os casais, em que categorias de consanguinidade e ascendente comum estabelecem arranjos diferentes para o entendimento do adoecimento. A etnografia, observação e entrevistas, realizada no Cariri Paraibano, junto às famílias que têm casos da doença genética, buscava entender as relações engendradas entre as famílias e a genética, quando o heredograma estabelece o diagnóstico da enfermidade e a relação de parentesco. Inicialmente, os interlocutores apontam que o heredograma lhes foi apresentado para “comprovar” que existe uma relação de parentesco e o nexos causal da doença. Entretanto, tal instrumento não coincide com a perspectiva sociocultural da noção de parentesco utilizado pelas famílias. Nossa leitura é que o heredograma elaborado pela genética não tem correspondência com as questões locais, quando outros valores, como “conhecimento” entre as famílias e/ou ter origem na mesma localidade, são relevantes para constituição de novas famílias e parentesco.

Palavras-chave: Parentesco; Família; Heredograma; Antropologia da Saúde; Doenças Raras.

Heredograms and kinship in Cariri Paraibano: from biomedical tools to family experiences with Mucopolysaccharidosis

ABSTRACT

To problematize how the presence of Mucopolysaccharidoses and the heredogram mobilize reflections about the kinship among couples, in which categories of consanguinity and common ancestry establish different arrangements for the understanding of the illness. The ethnography, observation, and interviews carried out in Cariri (state of Paraíba/Brazil) with the families that have cases of the genetic disease, sought to understand the relationships engendered between families and genetics, when the heredogram establishes the diagnosis of the disease and the kinship relationship. Initially, the interlocutors point out that the heredogram was presented to them to “prove” that there is a kinship relationship and the causal link of the disease. However, this instrument does not coincide with the sociocultural perspective of the notion of kinship used by the families and the causal link of the disease. Our reading is that the heredogram used by genetics does not correspond to local issues of kinship, when other values, such as “knowledge” among families and/or having origin in the same locality, are relevant for the constitution of new families and kinship.

Keywords: Kinship; Family; Heredogram; Health Anthropology; Rare Diseases.

Heredografía y parentesco em el Cariri Paraibano: de la herramienta biomédica a las experiencias familiares con la Mucopolisacaridosis

RESUMEN

Problematizar cómo la presencia de mucopolisacaridosis y el heredograma movilizan reflexiones sobre el parentesco entre las parejas, en las que las categorías de consanguinidad y ascendencia común establecen disposiciones diferentes para la comprensión de la enfermedad. La etnografía, la observación y las entrevistas realizadas en la región de Cariri (en el estado de Paraíba/Brasil) con las familias que tienen casos de la enfermedad genética, buscaban comprender las relaciones engendradas entre las familias y la genética, cuando el heredograma establece el diagnóstico de la enfermedad y la relación de parentesco. Inicialmente, los interlocutores señalan que el heredograma se les presentó para “demostrar” que existe una relación de parentesco y el vínculo causal de la enfermedad. Sin embargo, este instrumento no coincide con la perspectiva sociocultural de la noción de parentesco utilizada por las familias. Nuestra lectura es que el heredograma utilizado por la genética no se corresponde con las cuestiones de parentesco local, cuando otros valores, como el “conocimiento” entre familias y/o tener origen en la misma localidad, son relevantes para la constitución de nuevas familias.

Palabras clave: Parentesco; Familia; Heredograma; Antropología de la Salud; Enfermedades Raras.

Introdução

O desenvolvimento da biologia molecular no final do século XX abriu caminho para o diagnóstico de moléstias genéticas que ficavam inexplicadas na experiência coletiva acerca de seu acometimento. Esse é o caso das chamadas doenças raras pela biomedicina, quando se articulam as mutações genéticas e o parentesco num emaranhado de fios em que biologia e arranjos socioculturais são mobilizados para compreensão das experiências de adoecimento e parentesco. Neste artigo, abordamos as relações entre a saúde e o parentesco contemporâneo a partir da experiência de vida com as chamadas Mucopolissacaridoses (MPS), a partir de uma perspectiva antropológica que problematiza elementos da experiência coletiva e da construção da cidadania biológica (PETRYNA, 2002; 2004) a partir do adoecimento genético. Partimos do entendimento da pessoa adoecida e da família como usuários de políticas públicas de saúde e diversas outras instâncias que compõem o universo das doenças raras¹.

No Brasil, de acordo com o Ministério da Saúde (BRASIL, 2014), estima-se existir cerca de 8 mil tipos de doenças raras (sendo aproximadamente 75% doenças genéticas e 25% relacionadas às imunodeficiências) e mais de 13 milhões de pessoas com algum tipo de enfermidade rara. Muitas pessoas acometidas por esse tipo de doença não possuem diagnóstico ou falecem antes do diagnóstico, o que se atribui à falta de atendimento genético em cidades afastadas dos grandes centros de pesquisa biomédica e atendimento à saúde.

Nesse conjunto de enfermidades, as Mucopolissacaridoses² despontaram como um acontecimento biomédico e social relevante, em razão de sua emergência no Nordeste brasileiro, tal como exposto por Carlos Fioravanti (2014). Inicialmente, emerge em Monte Santo/BA, quando se identifica casos da doença e a relação de parentesco entre as famílias dos acometidos, o chamado “efeito fundador” pelos geneticistas. No entanto, a doença reaparece e destaca-se no cenário do Cariri Paraibano, caracterizando por sua alta

1 Aqui, utilizamos a definição presente na Portaria MS nº 199/2014, acerca dos parâmetros de Doença Rara recomendado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) instituindo o índice de 65 pessoas/100 mil habitantes, ou ainda 1,3 acometidos para cada 2000 habitantes.

2 Trata-se de um “erro inato do metabolismo” (EIM). Causado pela deficiência de enzimas lisossômicas que leva a acumulação de glicosaminoglanos em diversos órgãos e tecidos, causando uma condição crônica e severa (BICALHO et al, 2011), decorrente de uma mutação no gene N-acetilgalactosamina-6-sulfatase (GALNS), trazida ao Brasil pela população caucasiana do norte de Portugal. (SANTOS-LOPES; OLIVEIRA; NASCIMENTO; MONTENEGRO; LEISTNER-SEGA et al., 2021).

incidência atribuída à colonização da região por duas famílias. Josefa Barros (2015) destaca 21 casos de MPS na Paraíba, cuja concentração se dá nos municípios de Serra Branca, Congo, Taperoá e Coxixola (cidades que fazem parte da região do Cariri). A concentração nessa região é apontada por geneticistas e biólogos, como Simone Santos-Lopes; Oliveira; Nascimento; Montenegro; Leistner-Sega e colaboradores (2021), devido à alta taxa de casamentos endogâmicos podendo chegar a mais de 41% das uniões em alguns lugares do estado da Paraíba.

De fato, essa região compreende uma área geográfica que se estende para os estados de Pernambuco ao sul, e o Rio Grande do Norte e Ceará ao norte, onde registram-se a presença de doenças raras e genéticas (RIBEIRO, 2014; DUTRA, 2020; NÓBREGA, 2020). Uma das hipóteses levantadas pela pesquisa de Barros (2015) aponta para o casamento consanguíneo, a pouca circulação de pessoas e baixa densidade demográfica do estado da Paraíba como algumas das causas prováveis para a elevada taxa de adoecimento.

Foi a partir das preocupações de pesquisadores das MPS na Paraíba (Universidade Federal de Campina Grande — UFCG e Universidade Estadual da Paraíba — UEPB) em torno das relações de parentesco e da emergência de novos casos de MPS naquela região que tomamos conhecimento dessa experiência de adoecimento. A preocupação consistia em confirmar as relações de parentesco e estabelecer uma forma de intervenção em saúde pública que fizesse a população entender a “questão” do casamento entre primos. Nossa preocupação foi entender o ponto de vista das famílias acerca do adoecimento e questões de parentesco que emergiram daí, incluindo a experiência e o enfrentamento da enfermidade, suas mobilizações e arranjos familiares.

Nossos/as interlocutores/as descrevem a doença como uma espécie de “deficiência” que provoca modificações no corpo, tais como: *perna arqueada*, *punhos de pinça* ou *garras de caranguejo*, acarreta os chamados *peito de pombo* e as *costas altas* que causam problemas na respiração resultando em roncos ao dormir, dores e atrofia do corpo; além desses aspectos, as pessoas possuem baixa estatura e, muitas vezes, apresentam problemas de visão e audição. Para a genética, as Mucopolissacaridoses são desordens metabólicas, hereditárias (transmitidas de pais para filhos) que causam erros no metabolismo das células provocando deficiências enzimáticas que afetam o desenvolvimento de diversos sistemas no corpo humano (em especial o sistema ósseo). Essas alterações provocam desproporções entre diferentes sistemas orgânicos, de modo que se tem um esqueleto pouco desenvolvido abrigando sistemas de órgãos que crescem normalmente, por

exemplo. Geneticistas e familiares entendem que existem diferentes tipos de acometimento, afetando diferentes órgãos e o sistema nervoso/cognição. Por isso, as MPS são consideradas síndromes.

Para este artigo, colocamos no centro do debate as noções de parentesco que, muitas vezes, são traçadas pelos geneticistas a partir do heredograma³ como um instrumento de localização de laços endogâmicos⁴, buscando auxiliar no diagnóstico das MPS. Para contribuir com esse debate, consideramos que a abordagem antropológica fornece elementos socioculturais para além da dimensão biológica de transmissão genética e da visão negativa das regras de parentesco. Assim, se a genética tem o heredograma para identificar as relações familiares de parentesco, a antropologia tem o método genealógico (RIVERS, 1991) como um instrumento de aproximação com as diferentes perspectivas envolvidas na construção de laços sociais ligados ao parentesco.

Partimos da ideia de que a concepção clássica de consanguinidade limita a compreensão das dinâmicas contemporâneas dos arranjos de parentesco no contexto pós-colonial vivido pelas famílias no Cariri Paraibano. É preciso considerar que a ausência da história da colonização da região⁵ é um dos aspectos que reforça a urgência da presença das ciências humanas e da história para entender os processos históricos registrados em igrejas, cartórios ou na memória coletiva e popular, em que as mudanças nos sobrenomes das famílias era uma das práticas mais corriqueiras. Nesse sentido, é preciso pensar antropológicamente para entender como as famílias articulam sua história e pertencimento, a reprodução familiar, condições de vida e sobrevivência e, por fim, o adoecimento. Portanto, as doenças raras, em especial as Mucopolissacaridoses, engendram uma série de novas relações sociais que reclamam uma abordagem antropológica, mas

3 O heredograma é um instrumento utilizado pelos geneticistas para apontar para um casal onde as famílias se encontram, onde possuem algum grau de parentesco. O instrumento é similar à construção de uma genealogia, estrutura que ficou conhecida dentro dos estudos de parentesco.

4 Numa perspectiva de antropologia clássica, de acordo com Gabriel Chagas (2018) os casamentos endogâmicos acontecem entre pessoas dentro do mesmo grupo familiar, podendo ser consanguíneos ou não, desde que considerado o pertencimento ao grupo de parentes.

5 Cabe ressaltar as controvérsias acerca da colonização da região. Apesar de o sequenciamento genético confirmar que a enfermidade tem origem em Portugal e Holanda, Aline Bochernitsan (2015) e Simone Santos-Lopes; Oliveira; Nascimento; Montenegro; Leistner-Sega e colaboradores (2021) destacam que os holandeses não deixaram marcas do seu DNA no solo nordestino, argumentando que as MPS podem ser resultado exclusivamente da colonização portuguesa, em especial dos chamados cristãos novos que receberam abrigo dos holandeses, fugindo da Santa Inquisição. A instalação de famílias em localidades mais afastadas dos centros de colonização permitiu um monopólio do território por poucas famílias e desenvolvimento de sítios e vilarejos, posteriormente cidades.

permitem um diálogo com outras áreas de conhecimento, fortalecendo a compreensão das redes de relações sociais, as permanências e rupturas em relação ao sistema de parentesco entre as famílias e a contribuição com as políticas públicas de saúde baseado no cuidado genético a partir da utilização da tecnologia disponível como estratégia de respeito aos valores locais e aos sentimentos/afetos dos casais.

Como já exposto, a pesquisa ocorreu no Cariri Paraibano nos anos de 2018 e 2019, em suas duas porções: ocidental e oriental. Realizada a partir de duas expedições, a pesquisa contou com a visita a 11 cidades, começando por Campina Grande, passando por São João do Cariri, Serra Branca, Congo, Coxixola, Taperoá, Sumé, Monteiro, Tenório, Assunção e retornado para João Pessoa⁶. Na primeira etapa percorremos todas as cidades; já na segunda etapa, realizada por um dos pesquisadores, a pesquisa se concentrou em três municípios (Campina Grande, Serra Branca e Taperoá), quando as temáticas da herança genética e do parentesco foram aprofundadas, entre outros temas que surgiram no transcorrer da convivência, incluindo a discussão sobre risco de ter filhos com MPS.

Como ponto de partida usamos o trabalho de Barros (2015) que fazia o levantamento de pessoas com diagnóstico de MPS tipo IV-A⁷ e as cidades que moravam na Paraíba. Em seguida, contamos com a estratégia snowball, ou bola de neve (VÍCTORA; KNAUTH; HASSEN, 2000), em que um informante indica outros para encontrar as famílias, uma grata surpresa vivida ainda no começo da pesquisa de campo quando um dos nossos interlocutores mapeou demais famílias para nós. As entrevistas etnográficas seguiam as indicações de Stéphane Beaud e Florence Weber (2007) que sugerem uma imersão etnográfica em cada entrevista realizada, articulando entre a observação e o diálogo de modo que seja possível absorver o máximo vivido em cada momento da interlocução.

Foram entrevistadas e entrevistados mais de 40 pessoas, em idade entre 20 e 70 anos de 16 famílias, dentre as quais 14 eram mães, pais e responsáveis (tias), outras 2 eram

6 As pessoas entrevistadas em Campina Grande e João Pessoa não moram no Cariri, mas são originárias da região. Elas mudaram para cidades maiores, buscando melhores condições de tratamentos, mantendo seus vínculos familiares nas cidades de origem.

7 De acordo com a instituição Casa Hunter (CASA..., 2022) as Mucopolissacaridoses são um grupo de doenças do metabolismo que possuem sete variações (I, II, III, IV, VI, VII e IX) e entre as variações podem se desmembrar em tipo A, B, C ou D. Cada uma dessas variações são classificadas de acordo com os sintomas e as condições metabólicas identificadas por geneticistas. De acordo com Akashi e colaboradores (2019), a MPS Tipo IV-A é o tipo mais comum no Brasil e o mais severo entre as demais variações.

peças vivendo com MPS⁸. O grupo é bem heterogêneo, constituído por famílias de camadas populares, em sua maioria (9 delas) e demais de classe média, vivem em sua maioria nas cidades do interior ou nos chamados sítios que ficam nos entornos das cidades e área rural. Parte das famílias recebem alguns benefícios sociais e/ou Benefício de Prestação Continuada (BPC)⁹. A situação mais precária foi encontrada em Taperoá, cuja família morava em um bairro periférico da cidade, em que a única fonte de renda da família é o salário mínimo do pai, pois a mãe se dedica aos cuidados da filha, Anahí, que ainda não possui diagnóstico e não tem acesso ao BPC.

Além da família de Anahí, podemos destacar mais uma outra que vivia em um *sítio*¹⁰ em São João do Cariri, onde várias gerações vivem a partir da renda da aposentadoria dos patriarcas e do *Benefício* recebido pela pessoa com MPS, garantia da manutenção da família inclusive dos bisnetos, morando em uma casa proveniente do Programa Minha Casa, Minha Vida¹¹ do Governo Federal.

Cabe, então, destacar a complexidade do evento estudado, considerando seu acometimento biológico, de caráter hereditário, que implica nas concepções de parentesco, família e pertencimento. Desse feixe de relações sociais, outros tantos são desencadeados, a começar por agentes públicos e instâncias (Ministério da Saúde, gestores locais que dão suporte às famílias), aos serviços e profissionais de saúde (locais e de outras instâncias públicas, como serviços disponibilizados na UFCG), pesquisadores e instituições de pesquisa (geneticistas, biólogos, antropólogos), o sistema judiciário, a socialização em associações e federações, laboratórios e indústria farmacêutica, para citar alguns que vislumbramos nessa interlocução. É preciso reconhecer como diferentes sistemas são acionados nesse fenômeno, caracterizando-se como *fato social total*, inspirados numa perspectiva maussiana (MAUSS, 2003).

8 O leitor encontrará nomes fictícios preservando o anonimato das famílias e de nossos interlocutores, respeitando o que as pessoas definiam como “risco” em participar de uma pesquisa desse porte, em termos da garantia da manutenção de seus direitos (ao BPC, à judicialização da terapia medicamentosa).

9 Trata-se do Benefício de Proteção Continuada/BPC, disponibilizado às pessoas com “deficiência” (entre outros critérios), estabelecido pela Lei Orgânica da Assistência Social — LOAS/1993.

10 Termo nativo para se referir às pequenas propriedades rurais, em que as famílias são proprietárias ou trabalham para os proprietários, que podem ser distantes ou próximas aos núcleos urbanos.

11 Minha Casa, Minha Vida foi um programa criado no governo Lula em 2009 para subsidiar a aquisição de casa ou apartamento para famílias com renda de até 1,8 mil reais e facilitar o acesso ao imóvel para famílias que possuíam renda de até 9 mil reais. O programa foi renomeado em 2021 para Casa Verde e Amarelo modificando as regras para utilização.

Neste artigo, focamos na questão relativa à herança e à concepção de parentesco, com o objetivo de entender a problematização realizada pelos/as interlocutores/as a partir do adoecimento e da experiência das famílias acerca do enfrentamento da MPS. Trata-se de compreender como o dispositivo do heredograma promoveu uma reflexão familiar, especificamente acerca do parentesco e do casamento entre primos em termos de levantar elementos para a persistência do casamento com parentes; assim como, mobilizou conhecimentos existentes acerca da doença na experiência das famílias, tornando esse evento um fenômeno que integra a trajetória familiar. Para nossos/as interlocutores/as, a “deficiência” fazia parte da família que, em sua maioria, conferia à religião a fatalidade daquela situação. A mudança no conhecimento científico (genética) e a busca por diagnóstico e conhecimento sobre o acometimento fizeram a diferença para o entendimento e o cuidado disponibilizado, contribuindo para a qualidade de vida da pessoa com MPS e para as famílias. Assim, organizamos nossa reflexão em torno de dois eixos, um deles que retoma a emergência dos sintomas e o papel do heredograma na investigação da doença, pensando a relação entre ciência e família; o segundo eixo, foca sobre as concepções das famílias acerca do que consideram parentesco e o impacto em suas vidas de tomar conhecimento acerca da transmissão dessa mutação. Encerramos com algumas considerações para pensar o parentesco hoje, em contexto sociohistórico do Cariri Paraibano, a partir da expressão biofisiológica de um adoecimento genético.

O heredograma como marco de parentesco?

Para as famílias e pessoas com quem dialogamos, a questão do parentesco emergiu a partir do acometimento de um/a filho/a ou sobrinho/a por uma doença genética, quando se buscou a expertise da genética para entender a enfermidade. O surgimento do parentesco se deu quando o geneticista afirma, através da elaboração do chamado heredograma, a presença de vínculo entre os genitores, considerados a partir daquele como “primos” que se casaram, enquanto descendentes de um mesmo ramo familiar. Desta forma, o heredograma permite, para a genética, identificar a hereditariedade e dominância da doença que acomete as famílias envolvidas.

Esse apontamento de um “parentesco biológico” através do heredograma montado pela genética é questionado por parte dos/as nossos/as interlocutores/as, refletindo sobre quem realmente é “primo” dentro da família, ou seja, quem é parente. Essa tensão entre a concepção genética de parentesco e as experiências familiares chamam atenção para a reinvenção do parentesco no contexto contemporâneo, de modo que a abordagem

antropológica contribui para entender as demandas específicas dessas famílias e se distanciando da concepção da genética que se fundamenta na perspectiva biológica da consanguinidade.

O parentesco é uma construção que pode ser social e/ou biológica, no qual permeia toda uma esfera social a partir da filiação, aliança, consanguinidade, afeto, política, acumulação de riqueza, herança e de diversas outras interfaces. É a partir do parentesco que é possível começar os entendimentos, elaborações e reelaborações sobre família, poder, gênero e diversas características da vida em sociedade, pois o parentesco é uma das unidades básicas de análise do mundo em que vivemos.

O parentesco é um tema clássico da antropologia, a partir do qual buscou-se compreender como os sistemas de relações, atitudes e nomenclaturas envolvem a definição das organizações sociais existentes em sociedades e grupos classificados como “primitivas”. Segundo Marc Augé (1975), a partir de uma compilação dos conceitos principais dos estudos de parentesco, os trabalhos de autores, como Alfred Radcliffe-Brown (2013), Claude Lévi-Strauss (1976) e Bronislaw Malinowski (1930), apontaram e sistematizaram essa consolidação do parentesco como uma organização social cuja análise contribui para a distinção entre sociedades regidas por valores e sistemas sociais diferentes. Na medida em que a abordagem antropológica explora a compreensão das relações de parentesco em sociedades ditas complexas (SCHNEIDER, 2016) alguns elementos analíticos, originários dos estudos das sociedades chamadas primitivas, se tornaram insuficientes para pensar as sociedades contemporâneas ou mesmo as dinâmicas internas às sociedades. Contemporaneamente, o parentesco possui um campo de intersecções que possibilitam o diálogo com diversas áreas da antropologia, uma delas é a antropologia da saúde e doença.

Dentro da genética médica, um dos recursos utilizados é o heredograma, que serve para montar a árvore genealógica de grupos familiares. Segundo Margaret Thompson, Roderick McInnes e Huntington Willard (1993), os heredogramas são representações gráficas de pessoas dentro de um grupo familiar, no qual os heredogramas apontam as relações de parentesco entre os casais, ou famílias, cujas relações são representadas através de traços e formas geométricas.

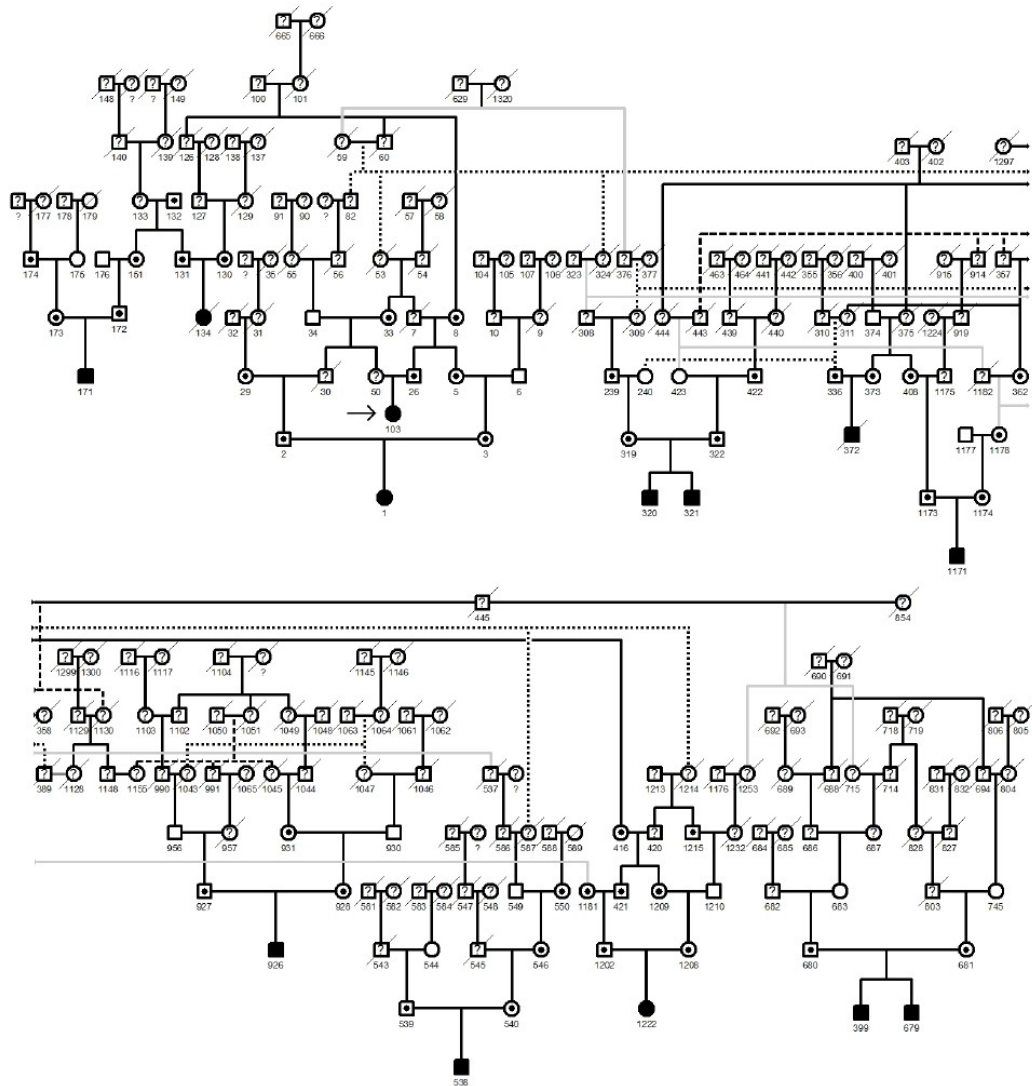


Figura 1 –Heredograma de uma família com Mucopolissacaridose tipo IV. ¹² Fonte: Fabiana Mota (2011)

Os heredogramas são recursos similares aos mapas genealógicos, ou árvores genealógicas utilizadas também na antropologia, principalmente quando são trabalhadas as questões de parentesco. Rivers (1991) apresenta como é possível realizar esse tipo de método em pesquisas antropológicas, demonstrando como foi realizado e o seu passo a passo com seus informantes e a importância do uso e da identificação dos membros da

12 Heredograma mostrando a relação entre os pacientes com MPS VI de Monte Santo Bahia. Símbolos em preto indicam os pacientes com MPS VI, símbolos com ponto de interrogação indicam indivíduos sem análise molecular, símbolos brancos indicam indivíduos normais para a mutação p.H1781 e símbolos com um ponto no meio indicam indivíduos heterozigotos para a mutação p.H1781 (MOTTA, 2011).

genealogia. O autor aponta que existem erros e tabus que compreendem a vida dos interlocutores e que por falhas, ou por escolhas, deixam de fora alguns membros das famílias. Como nos casos dos nomes das pessoas que já morreram.

De acordo com Rivers (1991), o método genealógico consiste em uma coleta de dados a partir da história familiar de um casal ou povo com base em perguntas básicas sobre seus ancestrais. Nas palavras de Mandelli, Soares e Favero (2017, s/p), por meio da genealogia, o pesquisador obteria um diagnóstico da organização social do grupo e, com isso, estabelecer as relações sociais que se configuram na organização do parentesco.

Segundo os relatos, nossos/as interlocutores/as passaram por esses recursos utilizados junto a geneticista responsável. Ao serem submetidos à construção desse heredograma eram apontados onde se dava o ponto em comum entre a família dos parceiros. Essa construção do heredograma para a geneticista era necessária para apontar a consanguinidade da relação. Pierre e Celine, perguntados sobre como tinha sido a ida a uma geneticista e como que ela explicou sobre a doença, nos relataram:

Pierre: Ela [a geneticista] já perguntava. Assim, depois que ela fez um raios-X, já viu a questão da doença. Depois da gente ter respondido um monte de coisa foi feito a árvore genealógica. Assim, a gente já tinha pensando a questão do parentesco além da questão de parentesco dos casos na família, descobriram que lá em casa morreram vários, talvez tudo com essa mesma síndrome, a tia dela que era muito parecido com a minha irmã e eles são muito parecidos. (Celine e Pierre, entrevista, 07/12/2018).

O casal após a explicação da geneticista sobre os pontos em que a família de cada um se encontra na genealogia, logo acionaram o parentesco. Eles pensaram em quais casos já existiram na família e que não haviam sido diagnosticados, pois acreditavam que a doença era uma deficiência. Porém, foi com o heredograma que a geneticista conseguiu apontar para o casal o possível parentesco, com isso, outros casos dentro da família que aconteceram, porém sem o diagnóstico, foram surgindo.

Quando não realizavam o heredograma, diretamente com a geneticista, o faziam com outros profissionais, como no caso do Renan, cujo heredograma foi feito por uma bióloga especialista em genética. Esse debate entre expertises (da genética e da biologia) emerge no discurso nativo como uma estratégia de legitimar as questões relativas ao parentesco, considerando que o estudo da bióloga envolvia o mapeamento genético. “Acho que é bióloga, que a gente participou desse evento e ela que ia montar a árvore genealógica” (Renan, entrevista, 03/12/2018).

O hereditograma, segundo os relatos das pessoas com Mucopolissacaridoses, fazia parte de um conjunto de exames para a realização do diagnóstico. Somado a ele estava também o exame para detectar a perda da enzima por meio da urina e, o que finalizava e não deixava mais nenhuma dúvida, era o “exame de sangue” — ou seja, os exames de mapeamento genético.

Uma das nossas interlocutoras, Santana, que foi entrevistada na segunda expedição na cidade de Taperoá, nos relatou que o geneticista já havia feito o exame de urina para realização do diagnóstico da MPS, confirmando a doença. No entanto, ela se mantinha angustiada, na medida em que considerava o exame de sangue como o mais legítimo na confirmação da doença, por isso não tinha ido buscar o resultado deste exame. Sua angústia estava vinculada à confirmação do diagnóstico de seu filho/a e as implicações que esse adoecimento representa para a família. Ela nos falou sobre o medo do resultado, esse medo que ela tem relacionada ao que Felismina Mendes (2006) chama de herança indesejada.

A geneticista ao realizar a construção do hereditograma aponta onde está o parentesco na família, de acordo com David Schneider (2016), parentes são aqueles relacionados por sangue ou por casamento. Levando em consideração o caso das famílias com as Mucopolissacaridoses e os casamentos consanguíneos, o parentesco é acionado por duas chaves, a do sangue e a da aliança.

Dos primos distantes

Após a realização dos testes e a identificação do parentesco dos pais, era comum uma negação acerca do parentesco estabelecido através do hereditograma, como nos foi relatado. Essa negação pode indicar que, para as famílias de pessoas com Mucopolissacaridoses, a noção de parentesco seja diferente, possuindo uma lógica própria, distinta da perspectiva genética ou consanguínea. Essa tensão nos move para investigar quais critérios sociais e culturais que fazem as famílias reconfigurarem as relações de parentesco.

Quando perguntávamos se alguns deles eram “primos”, a resposta que tivemos na maioria dos casos, era de que não eram. No entanto, no decorrer da conversa, o assunto retornava quando se abordava a questão da doença como herança de modo que abria-se possibilidades para a transversalidade do parentesco nas relações e assim, alguns dos nossos acometidos, acabavam falando que “se eram primos, eram distantes”:

Renan: É distante, é distante é! Uma coisa que o geneticista tem falado para a gente, que uma professora da universidade daqui [UFCG] eu não lembro o nome dela agora, que eu participei de um evento aqui no Garden Hotel e ela falou para gente “olhe, bote uma coisa na cabeça: Família Queirós aqui no estado da Paraíba, não, num tem o que dizer é Queirós de Serra Branca, é Queirós de Cabedelo, não. Família Queirós é uma só”. E a minha esposa é da família Queirós. (Renan, entrevista, 03/12/2018).

Para ele, a família não havia se dado conta do parentesco até o discurso apresentado pela especialista que vem estudando a genealogia paraibana através do mapeamento genético. A questão de ser primo “distante” é usado pelos nossos interlocutores para mostrar que, mesmo que sejam “primos”, eles não se conheciam. Neste caso, a definição de família está relacionada a proximidade de relações no status de parentesco. Não só Renan, mas Santana também falou sobre a “distância” entre primos de sua família, mas lembra o fato de que um deles ter o chamado lábio leporino¹³:

Santana: Você conhece os Horácios? Num tem as gêmeas dos Horácios, tu conhece, num conhece? Pronto, tem uma delas que tem [lábio leporino]. É prima minha, da família da minha mãe.

Entrevistador: Na família, quando tem alguém com o lábio aberto é um sinal que pode ter as mucopolissacaridoses na família.

Santana: Pois é, ela é da minha família, pois a minha família é dos Horácios e ela é. Mas é prima longe, muito longe, mas é. Longe, mas é. (Santana, entrevista, 10/04/2019).

Na perspectiva da interlocutora, apesar da “distância” e do lábio leporino, existe uma relação de parentesco oriundo pelo lado materno, porém não tão “verdadeiro” quanto dos primos próximos. Segundo Schneider (2016), existem modificadores nas relações de parentesco, que podem ser básicos ou derivados, os básicos indicam aqueles que são parentes consanguíneos, tais como: pai, mãe, filho, primo, avó, avô ou parentes por aliança, como marido, mulher. Já os “derivados” são aqueles parentes que não são “verdadeiros”, tais como: enteado, trisavô, padrasto, primos de segundo grau.

É preciso notar mais um ponto importante sobre os modificadores. Os modificadores não restritivos marcam a distância, e o fazem de dois modos. O primeiro é

¹³ De acordo com Nicole Santos (2019), o lábio leporino são fissuras labiais que entendidas como más formações congênitas que acomete recém nascidos. Sua causa é de natureza complexa e pode ter tanto provocada por fatores genéticos, quanto ambientais.

o por graus de distância. Assim, “primo de primeiro grau” é mais próximo que o “primo de segundo grau”, “tio” é mais próximo que “tio-avô”, “tio-avô” é mais próximo que “tio-bisavô” e assim por diante (SCHNEIDER, 2016).

Dentro dos modificadores derivados quando se trata de primos, quanto maior o grau, menor o grau de parentesco entre as pessoas. Então quando é afirmado que o primo é de quarto grau ou que o primo é distante, significa que as pessoas são em menor proporção da família, podendo até nem ser mais considerado levando em consideração a “distância”:

A relação de sangue é, portanto, uma relação de substância, de material biogénético compartilhado. O grau de compartilhamento desse material pode ser medido e é chamado de “distância”. O fato de que a relação de sangue não pode ser terminada nem alterada, e de que ela é um estado de comunidade ou de identidade quase místico também é bastante explícito na cultura americana. (SCHNEIDER, 2016, p. 36).

A distância encontrada nos hereditogramas está diretamente relacionada ao sangue, pois é um material biogénético que é oriundo de um mesmo grupo familiar. Saber onde as famílias se encontram nesse tipo de teste, é saber o quão distante essas pessoas são primas, de modo a justificar, quando os interlocutores dizem que “se for primo, somos primos distantes”.

Família e “sangue”

Se até o diagnóstico das MPS, os pais não se consideram parentes em razão da distância entre as famílias e nas relações de parentesco, o fato de morar em regiões distintas do estado, por exemplo. No entanto, após o diagnóstico do acometimento pelas MPS, as famílias passam a repensar a questão do parentesco apontado pelos experts e o hereditograma, tentando encaixar as relações de consanguinidade e, portanto, de parentesco se apropriando da categoria de “sangue”, como elemento de mediação nos termos da parentela.

Quando se trata de parentesco e herança das MPS, biologicamente é necessário que ambos, pai e mãe, carreguem o gene mutante. Para a genética médica, esse caso é mais fácil de ocorrer quando existe o casamento entre primos. Silvana Santos e colaboradores (2014) atribuem a alta taxa de doenças genéticas a esse fator. Baseado em uma concepção biomédica perguntamos a alguns interlocutores se eles eram primos:

Dona Nanci: para você ver, tudo isso é ilusão eu tenho na família casado, primo com primo e os filhos dela são tudo normal, primo com primo, primo carnal e não tem nada.

Célia: o pai dela é irmão de pai dela, do marido dela. (Dona Nanci e Célia, entrevista, 03/12/2018).

O fato de ser primo ou ser parente é uma questão importante para a biomedicina entender como a herança se perpetua dentro do grupo, e a questão mais à frente na nossa conversa retornou, foi daí que perguntamos a Célia se ela casou com algum parente, ela respondeu: “Não. É lá de Malhado, isso é ilusão, é besteira se tiver de ocorrer isso vai ter, né não?” (Dona Nanci e Célia, entrevista, 03/12/2018).

Posteriormente, em nossa conversa foi perguntado como a família entendia a doença, como eles viam o surgimento da doença. Dona Nanci, que foi a protagonista na entrevista, expressou que:

Dona Nanci: Eu não sei não, é o sangue meu com ele e foi assim, igual, aí fez e foi um sangue só. (Dona Nanci, entrevista, 03/12/2018).

A todo momento na entrevista a ideia de “um sangue só”, ou de “sangue junto”, ressurgia e nos intrigava. Sangue é um dos elementos fundamentais para a identificação do parentesco, pois parente, para Schneider (2016) é “uma pessoa relacionada por sangue ou por casamento” (SCHNEIDER, 2016, p. 49). O sangue e o casamento são dois elementos fundamentais nos estudos de parentesco, sendo assim, o sangue, elemento presente nas entrevistas, pode ser entendido como uma substância que é compartilhada por todos do grupo e que contém diversas informações genéticas e sociais que são herdadas. O autor também nos mostra que a proximidade entre os sangues pode definir as relações entre as pessoas do grupo, ou seja, o sangue mais próximo é considerado família.

Para aqueles interlocutores, a questão da doença não está relacionada ao fato de serem parentes ou primos, mas a uma semelhança associada ao sangue que levou à doença. Ou seja, indica que a família possui o mesmo sangue, que a doença apareceu graças ao sangue que é compartilhado por todos.

Alguns dias depois, na cidade de Serra Branca, realizamos outra entrevista, com Rianna e Cida, mãe e avó de Mirna respectivamente. Rianna quando tentava refletir de onde vinha, sobre seus sobrenomes, tanto o seu quanto do marido, buscava na memória os seus antepassados. Essa tentativa de refletir sobre os seus antepassados já havia sido feita pela geneticista para provar e apontar a união entre primos. Todavia, casar-se com familiares próximos nessa família era algo normal. Mas, ao responder sobre proximidade de parentesco entre ela e o marido, o comentário foi o seguinte:

Rianna: (risos) mulher, eu não sei, mas nem tem no meu nome e nem tem no dele, e olhe, e acho que a gente não é primo, porque o povo do Ligeiro é tudo primo, mas família só é quando corre sangue nas veias, né? (Rianna, entrevista, 4/12/2018).

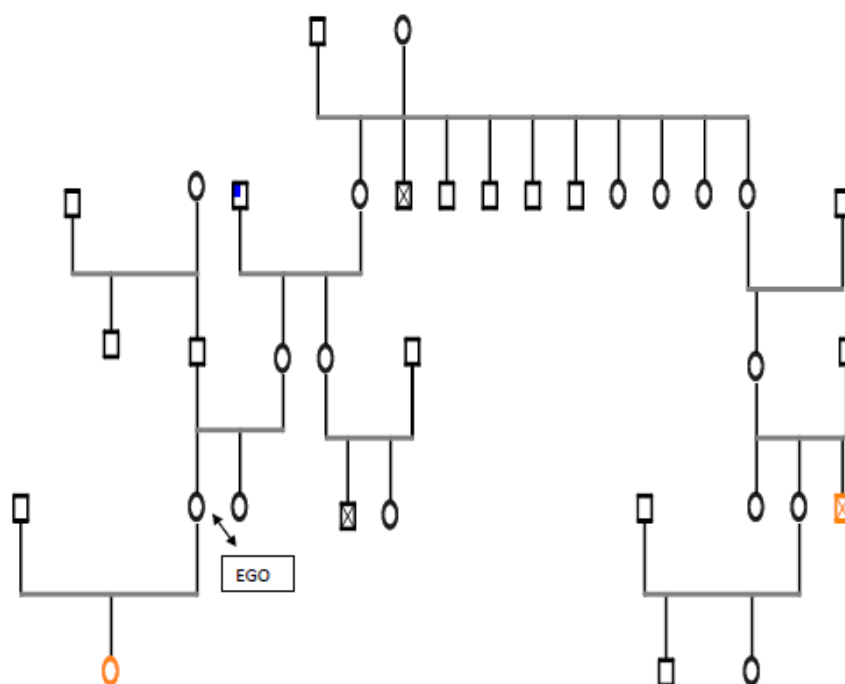


Figura 2 - Genealogia da Família de Rianna¹⁴ Fonte: Acervo do autor (2020).

14 Legenda do heredograma: (circulo) → Mulher; (quadrado) → Homem; (ícone laranja) → Pessoa com MPS; (ícone com X) → Pessoa falecida; (ícone com um quadrado azul) → Pessoa com doença não especificada.

Essa tentativa de busca por sobrenomes iguais, se deu também na segunda visita, pois ao realizar a construção da genealogia da sua família, novas pessoas que não tinham surgido antes começaram a surgir. Mesmo com ajuda de sua mãe, Cida, não conseguiu lembrar-se de muitos sobrenomes, e os mesmos se repetiam sem alteração, também não lembraram das pessoas da família do seu marido, pois segundo ela, não tinham muito contato com eles. Não encontrar o sobrenome nas duas famílias levou a entender que o parentesco vai além dos sobrenomes e passam por outros fatores como a localidade, o município/sítio de onde essa família é oriunda — esse elemento será melhor explorado mais à frente.

Mesmo que alguns entrevistados não consideram que se casaram com um parente, eles entendem que a doença é genética e ocorre a partir da proximidade do DNA. Para eles, admitir a consanguinidade é assumir a responsabilidade da herança indesejada (MENDES, 2006), porque lhes caberia evitar essa situação mesmo quando o conhecimento científico não tivesse esse domínio. Segundo eles, a geneticista explica para todos que recebem o diagnóstico a “origem” da doença, e monta o chamado heredograma da família. Assim, para os interlocutores, se existe uma causa orgânica que possa justificar a doença, ela é atribuída ao sangue. O sangue torna-se uma explicação mais palpável do que aquela acusação sobre casamento entre primos.

Lévi-Strauss (1976) aponta que o casamento endogâmico, dentro da própria família, principalmente entre primos cruzados, ocorre por uma comodidade. Ou seja, é preferível para uma família escolher um pretendente de dentro da própria família, do que escolher alguém desconhecido cujos laços de confiança ainda irão se construir.

Os primos cruzados são menos parentes que devem casar-se entre si do que os primeiros, no grupo dos parentes, entre os quais o casamento é possível, desde o momento em que os primos paralelos são classificados como irmãos e Irmãs. Este caráter essencial foi frequentemente ignorado, uma vez que o casamento entre primos cruzados era, em certos casos, não somente autorizado, mas obrigatório. É obrigatório, desde que possível, porque fornece o sistema de reciprocidade mais simples de conceber. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 88).

Para as pessoas com quem dialogamos, esse debate surge quando o/a filho/a aparece com a doença. Daí, pela via da problematização da genética quando o heredograma é acionado, logo os nossos interlocutores apontam que se são primos, são primos muito distantes. Quando se diz que é primo distante significa que na linha de

ancestralidade eles são parentes de gerações muito distintas, além disso, pode-se refletir o desconhecimento da família por completo devido ao tamanho ou quantidade de gerações.

Essa união consanguínea ficou evidente na nossa última entrevista na cidade de Tenório, na qual os interlocutores Celine e Pierre, pais de Napoleão, possuem o mesmo bisavô, eles relatam que não sabiam sobre o seu grau parentesco e só vieram descobrir depois que Napoleão nasceu e foi diagnosticado.

Pierre: nós temos bisavôs em comum.

Entrevistadora: é? E qual é o sobrenome? É Lopez também?

Pierre: não.

Celine: é Fontes.

Entrevistadora: mas a gente achou Diniz também.

Pierre: Diniz é aqui também.

Entrevistadora:- mas o seu bisavô é o que?

Pierre: porque a avó dela era irmã do meu avô.

Entrevistadora: e era o que os sobrenomes?

Pierre: Era Fontes.

Celine: era Fontes, o Rangel era da minha mãe, é da minha mãe, mas a mãe dela também era Fontes.

Pierre: só que nossos bisavôs é dos Santos, ai depois veio os Fontes, os filhos vierem Fontes tem irmãos com sobrenomes diferentes.

Entrevistadora: e quando a mulher casava não carregava o nome dela, mudava completamente.

Pierre: a avó dela é M. V. fontes tinha um irmão D.D. de Fontes Rangel um irmão desse modo, e meu avô era D. de Fontes, o irmão de M.V de Fontes, primo de J.D de Fontes, que é irmão de D. de Fontes Rangel, era uma loucura, deu um trabalho saber disso que meu bisavô e o bisavô dela eram D. D. dos Santos, Duarte dos Santos e tinha um filho dele que era Diniz Fontes Rangel. (Celine e Pierre, entrevista, 07/12/2018).

Então, a partir desse diálogo, é possível identificar como as famílias vão se modificando e, quanto mais distante do ancestral comum, mais difícil se torna a identificar o grau de parentesco. No entanto, isso não é um impedimento para o surgimento da Mucopolissacaridose, por ser uma doença genética, os genes que sofreram mutação vão sendo transmitido de geração em geração até encontrar o “sangue próximo” que faça com que a doença se manifeste.

As doenças que possuem características genéticas, como a Mucopolissacaridose, intrinsecamente também possuem ligadas a elas o fator da hereditariedade, ou seja, da transmissão de características dos pais para os/as filhos/as. Essas características genéticas, além dos aspectos físicos, podem se manifestar como uma doença, uma deficiência ou outra condição física e/ou mental. Pensando nisso, é notório o papel da família quando

se discute hereditariedade, pois é olhando para trás, para seus ancestrais, que é possível entender como o “mesmo sangue” está diretamente ligado com a herança da família, mas não uma herança do direito e sim uma bioherança.

Quando questionamos nossos/as interlocutores/as sobre o parentesco que foi apontado no heredograma, frases como “se a gente for primo é primo muito distante” eram frequentemente ditas por eles e o parentesco biológico era negado, construindo uma espécie de contrato social que definia quem era primo próximo e primo distante e quem era ou não da família. É uma lógica similar ao que Schneider (2016) aponta na questão de distanciamento nas relações familiares.

Pensando teoricamente a pesquisa desenvolvida, autores como Lévi-Strauss e Schneider fizeram parte dessa reflexão. No entanto, o entendimento usado por Lévi-Strauss (1976) do parentesco por aliança foi um dos traços marcantes, na medida em que as famílias negavam o vínculo biológico ou consanguíneo, valorizando as regras e as noções de escolha do/a companheiro/a devido a questões como a proximidade territorial. Contribuindo com a reflexão feita por Schneider (2016), algumas vezes foi possível pensar a família como uma célula do parentesco que é composta tradicionalmente no modelo nuclear, a partir de: um homem, uma mulher e seus/suas filhos/as. Esse modelo tradicional é importante na perspectiva da herança/hereditariedade genética, pois é o modelo encontrado durante a pesquisa em algumas famílias, principalmente naquelas que podem ser consideradas de estratos médios da sociedade local.

Para pensar um parentesco contemporâneo é necessário refletir novos modos de entender esse conceito. Algumas autoras, tais como: Claudia Fonseca (2004; 2016), Saha Gibbon (2019) e Waleska Aureliano (2015; 2018), apontam novas perspectivas para problematizar a separação entre parentesco (como um modelo de unidade social intrínseca na sociedade) e família (idealizada a partir da perspectiva tradicional/clássica ou consanguínea).

Os novos entendimentos sobre a temática são necessários para repensar questões como família, sangue e suas diversas intersecções. Uma das referências à virada dos estudos sobre parentesco, para transpassar os estudos clássicos, é Janet Carsten (2014), quando discute parentesco para além do sangue, permitindo aventar novos modelos de famílias e relações de parentesco que incluem pessoas para além de uma família tradicional heteronormativa.

A hereditariedade da doença é algo, para os interlocutores, distante em seus pensamentos, mas presente no seu cotidiano. A hereditariedade não está presente de

forma explícita, e nem achávamos que estaria. Ela surge quando as histórias das famílias começam a se desenrolar, ou seja, quando começam a perceber meandros da história que levam à busca por uma origem, por um ascendente comum. Por muitas vezes, a noção de hereditariedade só vai ser notada pelo próprio interlocutor quando ele narra isso para nós, pesquisadores, pois, até então, a doença e a história da família não pareciam conectadas.

O sangue é um elemento que está presente a todo o momento para Ovídio Abreu Filho (2018), mas não de modo objetivo, e sim subjetivamente, principalmente quando o autor afirma que é a partir do sangue que características sociais também são transmitidas por toda família. O sangue é traduzido em uma herança, e a partir dele se transmite diversas características, sociais e biológicas, que moldam o que são as famílias.

O sangue mobiliza a noção de quem é, e de quem não é parente. Roberto DaMatta (1976) realizou uma pesquisa junto aos Apinayé que apontavam aqueles parentes “verdadeiros” ou “genuínos”, *kwóyá kumrendy*, aqueles parentes que possuíam o mesmo sangue, pois só aqueles que pertenciam ao grupo, seriam os que teriam o sangue verdadeiro um “sangue” herdado biologicamente. Então, o sangue se torna elemento que vai apontar o parentesco, e não apenas as transmissões de características sociais e biológicas.

A mobilização da herança pode ocorrer não apenas pelo sangue, mas também uma identificação do grupo do qual se faz parte. Seria o caso dos Uro, uma etnia do Peru, que queria reafirmar sua identidade cultural e ancestral através de testes genéticos que designavam a identidade Uro:

Somos os primeiros a habitar os Andes e a viver no lago Titicaca [...]. Somos parte do lago e ele é parte de nós, os campos de junco são o nosso lar, o nosso refúgio, as aves são os nossos irmãos e nossos antepassados ainda vivem nele [no lago]. Vivemos dos recursos do lago Titicaca como os nossos antepassados, porque ser uro [...] para nós significa ser caçador e pescador por excelência. (KENT, 2011, p. 10).

A herança genética de um Uro reflete a importância dada pela hereditariedade de caracterizar o indivíduo participante de um grupo. Mas aquele que não possui essa carga genética que prove a característica, nesse caso, sofrerá alguma consequência, como o impedimento de se afirmar Uro e não trabalhar com o turismo (KENT, 2011). No caso dos acometidos por alguma doença, aqueles que possuírem alguma carga genética referente a doença terá consequências, sendo essas refletidas no social ou no familiar, pois sempre terá a ligação da doença genética com a carga da ancestralidade.

Com os Uro foi possível entender que a determinação genética levou a um possível pertencimento a um grupo social. Levando isso em consideração, é possível realizar uma aproximação com o campo das Mucopolissacaridoses, pois as pessoas com Mucopolissacaridoses possuem condicionantes genéticos que apontam para um pertencimento de uma mesma família biológica.

A história da família está diretamente ligada com a sua herança, então, saber sobre a sua carga genética é entender um pouco mais sobre tudo aquilo que sua família deixou. Geralmente, esse histórico da genética familiar é analisado a partir dos moldes da genética médica, mas as ciências sociais também vêm desvendando essas questões, fazendo com que as histórias familiares sejam lembradas e contadas por seus detentores.

Considerações finais

Neste texto, trazemos uma reflexão que enfoca dois aspectos centrais para os estudos no âmbito da antropologia da saúde. O primeiro desses aspectos remete à complexidade das experiências relacionadas à saúde e doença de campo, em que misturam elementos ligados à esfera biológica/corporal com as demais esferas da vida social. Ao iniciar nosso trabalho de campo, não tínhamos a dimensão das implicações e relações envolvidas e engendradas a partir do adoecimento genético. Foram as interações, o diálogo e o escutar histórias de famílias; assim como pessoas e famílias que se disponibilizaram, independente do que estavam realizando no momento da nossa chegada em suas vidas cotidianas, que nos motivaram a entender o conhecimento que desenvolveram sobre suas experiências de vida e a ressignificação da doença, valorizando a família e seus desdobramentos.

O segundo aspecto nos remeteu ao estudo sobre os sistemas de parentesco e, acima de tudo, aos critérios mobilizados pelas famílias para pensar seu pertencimento ao grupo familiar. De fato, nos deparamos com a ideia de que o critério de consanguinidade não fazia parte da experiência familiar até o surgimento da doença e o registro do heredograma. Para algumas famílias, esse parentesco é reconhecido e faz sentido; enquanto para outras, existem elementos que problematizam a existência desse laço de parentesco.

O heredograma é uma construção da genealogia familiar de um casal. Segue os moldes da construção da árvore genealógica e até mesmo do método genealógico proposto por Rivers (1991) e usado também por Lévi-Strauss (1976). Essa construção é usada pelos geneticistas para provar que a união de um casal é endogâmica e,

consequentemente, que eles são primos. A necessidade de apontar para a formação de um casal endogâmico ocorre para justificar o adoecimento, pois para a MPS é necessário que ambos, o pai e a mãe, possuam o gene mutante para desenvolver a doença nos filhos.

Essa relação entre a imposição de um parentesco por meio do hereditograma provoca convulsões no tecido familiar, pois ao mesmo tempo que a genética aponta para um parentesco entre um casal, este nega a existência desse parentesco por um entendimento próprio de o que é família; apontando para uma organização social que não leva em consideração o saber genético. Essa relação entre ser ou não da mesma família ressalta a necessidade do entendimento de o que é o parentesco nessas famílias que são acometidas pelas Mucopolissacaridoses na região do Cariri Paraibano. Desta forma, conseguimos nos aproximar do mundo social e deixar de lado um pouco da biologização encontrada na maioria dos estudos sobre a temática.

Referências

ABREU FILHO, Ovídio de. Parentesco e identidade social. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 5, n. 1, p. 95–118, jan. 2018.

AKASHI, Natália Yumi; AZENHA, Larissa Oberlaender Gonini; VIEIRA, Mônica Cristina Silva; OLIVEIRA, Thainá Chaves de; BURIOLA, Aline Aparecida. Mucopolissacaridose IV: uma revisão integrativa das principais manifestações clínicas. *Colloquium Vitae*, [S.L.], v. 11, n. 2, p. 22–27, 1 ago. 2019. *Associação Prudentina de Educação e Cultura (APEC)*. <http://dx.doi.org/10.5747/cv.2019.v11.n2.v260>. Disponível em: <https://revistas.unoeste.br/index.php/cv/article/view/2358/2785>. Acesso em: 22 set. 2022.

AUGÉ, Marc. *Os domínios do parentesco: Filiação, aliança matrimonial, residência*. Lisboa: Lisboa edições, 1975.

AURELIANO, Waleska de Araújo. Os Valores da Herança: A construção de sentidos para a doença genética rara. In: V REA/XIV ABANNE (5ª Reunião Equatorial de Antropologia / 14ª Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste), 2015, Maceió/AL. *Anais*, online. Disponível em: https://evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Waleska%20de%20Araujo%20Aureliano%20-%201019561%20-%20203312%20-%20corrigido.pdf Acesso em 28 ago 2017.

AURELIANO, Waleska de Araújo. Trajetórias Terapêuticas Familiares: doenças raras hereditárias como sofrimento de longa duração. *Ciência & Saúde Coletiva*, [s.l.], v. 23, n. 2, p. 369-380, fev. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232018232.21832017>

BARROS, Josefa Andreza Cantalice. *Perfil Epidemiológico dos Pacientes com*

Mucopolissacaridose tipo IV-A na Paraíba. 2015. 22 f. TCC (Graduação em Ciências biológicas) — Curso de Biologia, Departamento de Biologia, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2015.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. *Guia para a pesquisa de campo: Produzir e analisar dados etnográficos*. São Paulo: Vozes, 2007.

BICALHO, Cibele Gomes; REZENDE, Morena Moraes; NOGUEIRA, Ana Maria Carrilho Moinhos; PAULON, Roberta Melo Calvos; ACOSTA, Angelina Xavier. A importância da avaliação otorrinolaringológica de pacientes com mucopolissacaridose. *Arquivos Internacionais de Otorrinolaringologia*, v. 15, p. 290-294, 2011.

BOCHERNITSAN, Aline Nemetz. *Mucopolissacaridose IV/A: análise molecular e caracterização de haplótipos intragênicos no gene Galns*. 2015. 55 f. Dissertação (Mestrado em Medicina) — Programa de Pós-Graduação em Medicina, Ciências Médicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. Portaria nº 1.399, de 15 de dezembro de 1999. Regulamenta a NOB SUS 01/96 no que se refere às competências da União, estados, municípios e Distrito Federal, na área de epidemiologia e controle de doenças, define a sistemática de financiamento e dá providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 16 dez. 1999. p. 30.

CARSTEN, Janet. A Matéria do Parentesco. *Revista de Antropologia da UFSCar*, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 103–118, 2014. DOI: 10.52426/rau.v6i2.125. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/125>. Acesso em: 8 set. 2022.

CASA HUNTER. *MUCOPOLISSACARIDOSE*. (S/A) Disponível em: <https://casahunter.org.br/doencas-raras/mucopolissacaridose.php>. Acesso em: 22 set. 2022.

CHAGAS, Gabriel Afonso Vieira. *Estratégia de família: casamentos endogâmicos em grupos familiares do entorno da Serra do Camapuã (1750–1890)*. 2018. 185 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-B2YP8Y/1/chagas_gabriel_afonso_vieira._estrat_gia_de_fam_lia___casamentos__endog_micos_em_grupos_familiares_do_entorno_da_serra_do_camapu___1750_1890_.pd f. Acesso em: 31 jan. 2022.

DAMATTA, Roberto. *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

DUTRA, Felipe. *Tratamento de doenças raras é realizado no Hias*. Fortaleza/CE: Assessoria de Comunicação do HIAS, 2020. Disponível em: <https://www.saude.ce.gov.br/2020/03/02/tratamento-de-doencas-raras-e-realizado-no-hias/> Acesso em: 20 de maio de 2022.

FIORAVANTI, Carlos. *O caminho de pedras das doenças raras*. Pesquisa Fapesp, São Paulo, v. 02, n. 01, p. 16–23, jul. 2014. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2014/08/016-021_CAPA-DoencasGeneticas_222.pdf Acesso em: 20 de maio de 2022.

FONSECA, Claudia, A certeza que pariu a dúvida: paternidade e DNA. *Revista Estudos Feministas* [online]. 2004, v. 12, n. 2, p. 13-34. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000200002>. ISSN 1806-9584

FONSECA, Claudia. Deslocando o gene: o DNA entre outras tecnologias de identificação familiar. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 01, p.133-156, abr. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132016v22n1p133>. ISSN 1678-4944

GIBBON, Sahra. Medicina da Família, “a herança” e o câncer de mama: entendimentos e (des)continuidades da genética preditiva em Cuba. *Revista Mundaú: Interfaces Contemporâneas entre Saúde e Família*, Maceió, v. 01, n. 06, p. 78–102, 2019. Disponível em <https://www.seer.ufal.br/ojs2-somente-consulta/index.php/revistamundau/article/view/9148/6662> Acesso em 21 de maio de 2022. ISSN: 2526-3188

KENT, Michael. A importância de ser uro: movimentos indígenas, políticas de identidade e pesquisa genética nos andes peruanos. *Horizontes Antropológicos*, [S.L.], v. 17, n. 35, p. 297–324, jun. 2011. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832011000100010>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/JmJB3nGtnYtPXXbQPx5cgLM/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 22 maio 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis/ São Paulo: Editora Vozes/EDUSP, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw. 17 Kinship. *Man*, vol. 30, p. 19–29, 1930. Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable. Disponível em <https://doi.org/10.2307/2789869>. Acesso em

MANDELLI, Mariana Carolina; SOARES, Michel de Paula; FAVERO, Raphael Piva Favalli. 2017. O método genealógico na pesquisa antropológica. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/obra/o-metodo-genealogico-na-pesquisa-antropologica>. ISSN:2676-038X.

MARQUES, Heytor de Queiroz. “*Está no sangue*”: Etnografia Sobre a Perspectiva Hereditária das Mucopolissacaridoses no Cariri Paraibano. 2020. 112 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MENDES, Felismina Rosa Parreira. A gestão cotidiana da herança indesejada: um

estudo sociológico sobre o risco genético de câncer hereditário. *Acta Scientiarum Health Sciences*, Maringá, v. 28, n. 1, p.1–11, nov. 2006. Disponível em: Data de acesso 31 jan. 2022.

MOTTA, Fabiana Maria Moura Costa. *Análise de mutações no gene arilsulfatase B em pacientes com mucopolissacaridose tipo VI do Brasil*: definição de uma possível origem comum em Monte Santo/BA. 2011. 177 f. Tese (Doutorado em Ciências Médicas) — Faculdade de Medicina, Programa de Pós-Graduação em Medicina, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/39645/000823252.pdf?sequence=1>. Acesso em: 31 jan. 2022.

NÓBREGA, Jociara Alves. *Família, Emoções e Biosocialidade*: a mobilização de pessoas com uma doença rara no Rio Grande do Norte — a síndrome de Berardinelli. 2020. 293f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/45473> Acesso em: 30 jan. 2022.

PETRYNA, Adriana. *Life exposed: Biological citizens after Chernobyl*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

PETRYNA, Adriana. *Biological Citizenship: the science and politics of chernobyl-exposed populations*. *Osiris*, [S.L.], v. 19, p. 250-265, jan. 2004. University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.1086/649405>.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 2013 .

RIBEIRO, Erlane Marques. Estudo genético-clínico de Mucopolissacaridoses no Estado do Ceará. 2014. 99 f. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde) — Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/13360>. Acesso em

RIVERS, William H. R. O método genealógico de pesquisa antropológica. Tradução de Sônia R. Pacheco Alves. In: LARAIA, Roque de Barros. *Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar Eds., 1991.

SANTOS, Silvana Cristina dos; PEQUENO Anne Aluska da Silva; GALVÃO Cláudia Regina Cabral; PESSOA, André Luiz Santos; ALMEIDA, Ednno dos Santos; MEDEIROS, Jovany Luiz Alves de; KOK, Fernando. As causas da deficiência física em municípios do nordeste brasileiro e estimativa de custos de serviços especializados. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 19, p. 559-568, 2014.

SANTOS, Nicole J.. Tratamento cirúrgico do lábio leporino. 2019. 22 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em odontologia) — Curso de Odontologia, Universidade de Uberaba, Uberaba, 2019. Disponível em: <http://dspace.uniube.br:8080/jspui/handle/123456789/991>. Acesso em

SANTOS-LOPES, Simone Silva dos; OLIVEIRA, Jessica Maria Florêncio de;

NASCIMENTO, Denise de Queiroga; MONTENEGRO, Yorran Hardman Araújo; LEISTNER-SEGAL, Sandra; BRUSIUS-FACCHIN, Ana Carolina; GONDIM, Catia Eufrazino; GIUGLIANI, Roberto; MEDEIROS, Paula Frassinetti Vasconcelos de. Demographic, clinical, and ancestry characterization of a large cluster of mucopolysaccharidosis IV A in the Brazilian Northeast region. *The American Journal Of Medical Genetics*, Bethesda, Part A, v. 185, p. 2929-2940, 03 maio 2021. Disponível em DOI: [10.1002/ajmg.a.62375](https://doi.org/10.1002/ajmg.a.62375)

SCHNEIDER, David. “Parte 1: As características distintivas que definem a pessoa como um parente”. In: *Parentesco americano, uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes 2016, p. 31–66.

NUSSBAUM, Robert L.; DISTINGUISHED, Holly Smith; MCINNES, Roderick R.; CHAIR, Anne And Max Tanenbaum; WILLARD, Huntington F.. Huntington F. Willard: genética médica. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A, 2008.

VÍCTORA, Ceres, KNAUTH, Daniela Riva; HASSEN, Maria de Nazareth Agra. *Pesquisa qualitativa em saúde: uma introdução ao tema*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2000.

Recebido em 31 de janeiro de 2022

Aceito em 23 de agosto de 2022

Dossiê: “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”

Amor em ativismo: cuidado e ativismo biossocial num relacionamento gay sorodiferente

Fernando Joaquim da Silva Junior

Doutorando em Antropologia Social – PPGAS/UFRN

E-mail: Fernando_joaquim88@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0003-1611-7417>

RESUMO

Este artigo apresenta investigação etnográfica sobre um relacionamento gay sorodiferente e suas dinâmicas sociais emaranhadas em redes familiares e de ajuda mútua, segredo, cuidado e ativismo biossocial. Seguindo além de concepções biomédicas de gestão do risco e prevenção ao HIV, sem necessariamente negá-las, proponho complexificar as discussões acerca dessas experiências conjugais por meio de outros matizes. Mobilizo dados etnográficos junto aos/às ativistas do movimento HIV e AIDS no Rio Grande do Norte, especificamente de um casal de interlocutores sorodiferentes. Percebi que a dupla carga moral envolvendo a homossexualidade e o HIV produzia diferentes dilemas e reconfigurações das vivências conjugais dos interlocutores com suas redes sociais, afetivas e, principalmente, através da ressignificação de experiências de cuidado e de ativismo biossocial. Portanto, reconhecer as particularidades dessa forma de relação há quatro décadas da epidemia continua sendo relevante, sobretudo, pelo reconhecimento de sua complexidade em múltiplas dimensões sociais.

Palavras-chave: Antropologia do Parentesco; Sorodiferença; HIV e AIDS; Ativismo; Cuidado.

Love in activism: care and biosocial activism in a serodifferent gay relationship

ABSTRACT

This article presents an ethnographic investigation of a serodifferent gay relationship and its social dynamics entangled in family and mutual aid networks, secrecy, care and biosocial activism. Moving beyond biomedical conceptions of risk management and HIV prevention, without necessarily denying them, I propose to make the discussions about these marital experiences more complex through other nuances. I mobilize ethnographic data with activists from the HIV and AIDS movement in Rio Grande do Norte, specifically, from a couple of serodifferent interlocutors. I realized that the double moral burden involving homosexuality and HIV produced different dilemmas and reconfigurations of the interlocutors' marital experiences with their social and affective networks and, mainly, through the resignification of concepts such as care and biosocial activism. Therefore, recognizing the particularities of this form of relationship four decades after the epidemic continues to be relevant, above all, due to the recognition of its complexity in multiple social dimensions.

Keywords: Anthropology of Kinship, Serodifference; HIV and AIDS; Activism; Care.

Amor en el activismo: cuidado y activismo biosocial en una relación gay serodiferente

RESUMEN

Este artículo presenta una investigación etnográfica de una relación gay serodiferente y sus dinámicas sociales enredadas en redes familiares y de ayuda mutua, secreto, cuidado y activismo biosocial. Más allá de los conceptos biomédicos de gestión de riesgos y prevención del VIH, sin negarlos necesariamente, propongo complejizar las discusiones sobre estas experiencias conyugales a través de otros matices. Movilizo datos etnográficos con activistas del movimiento VIH y SIDA en Rio Grande do Norte, específicamente, de un par de interlocutores serodiferentes. Me di cuenta de que la doble carga moral que involucraba la homosexualidad y el VIH producía diferentes dilemas y reconfiguraciones de las experiencias conyugales de los interlocutores con sus redes sociales y afectivas y, principalmente, a través de la resignificación de las experiencias de cuidado y el activismo biosocial. Por tanto, reconocer las particularidades de esta forma de relación cuatro décadas después de la epidemia sigue siendo relevante, sobre todo, por el reconocimiento de su complejidad en múltiples dimensiones sociales.

Palabras clave: Antropología del Parentesco; Serodiferencia; VIH y SIDA; Activismo; Cuidado.

Introdução

*O seu juiz já falou
Que o coração não tem lei
Pode chegar
Pra celebrar
O casamento gay
(Os Tribalistas – Joga Arroz)*

Neste artigo, proponho trazer à tona e refletir vivências de um relacionamento gay sorodiferente entre dois ativistas do movimento de resposta ao HIV e Aids no Rio Grande do Norte a partir das lentes críticas de família e do parentesco. Ao mobilizar diferentes autoras e autores para refletir sobre tal experiência diádica (RUBIN, 1975; BORNEMAN, 1997; FONSECA, 2000; BUTLER, 2003; ALMEIDA, 2009), almejo costurar outros espaços de debate para além de reflexões envolvendo biomedicina, gestão do risco e prevenção. Assim, como elementos reflexivos complementares, trago a perspectiva do cuidado e conjugalidade entre casais homossexuais sorodiferentes (HEILBORN, 2004; LONGHI, 2015) e do ativismo biossocial de pessoas vivendo com HIV (VALLE, 2015; 2017) para compreender dinâmicas matizadas e complexas envolvendo um relacionamento gay sorodiferente, em específico sobre as experiências de Matheus¹ e do seu esposo.

Em meu trabalho de campo², tive a oportunidade de conhecer algumas pessoas ativistas em relacionamentos gay e heterossexual sorodiferentes. Todavia, estabeleci uma interlocução de maior profundidade com Matheus – um ativista de longa jornada do movimento de pessoas vivendo com HIV e Aids no RN. Em nossa convivência, pude conhecer sua história e participar de diferentes ações coletivas nas quais ele e seu esposo também estavam envolvidos. O interlocutor, na época da entrevista (realizada em fevereiro de 2019), era uma pessoa vivendo com HIV há mais ou menos 19 anos, sendo

¹ Nome fictício.

² Pesquisa de mestrado realizada entre 2017 e 2019 na cidade de Natal e Mossoró, na qual investiguei etnograficamente os diferentes modos de organização política de ativistas, profissionais de saúde, gestores e redes de apoio (familiares) para o enfrentamento da epidemia no Estado do Rio Grande do Norte (SILVA JUNIOR, 2019).

indetectável há mais de 15 anos e numa união civil com seu parceiro HIV negativo (7 anos de convivência)³.

É reconhecido que homens gays eram impedidos por familiares de visitarem os leitos de seus parceiros nos anos iniciais da epidemia dada a carga estigmatizante envolvendo homossexualidade e Aids, algo retratado em diferentes narrativas que remontam a história social do HIV e da homofobia no mundo e que pude observar também em dados empíricos coletados em reportagens do jornal Tribuna do Norte (com recorte entre a década de 1980), durante a observação participante e entrevistas mobilizando histórias de vida com interlocutores vinculados direta ou indiretamente a esse ativismo.

De tal modo, reconhecer as particularidades dessa forma de relação há quatro décadas da epidemia continua sendo algo de muito relevante, não apenas em termos de mudanças e permanências históricas, mas, sobretudo, como reconhecimento de sua complexidade em múltiplas dimensões do social. Por isso, considero que Matheus – ao dar visibilidade ao seu relacionamento sorodiferente – apontava para um aspecto importante do ativismo HIV e Aids e ingrediente de afeto, dilemas e querelas envolvendo grupos de ajuda mútua e familiares, tornando-se um registro indispensável de pesquisa.

Para tanto, decidi dividir o artigo em duas partes. A primeira busca perceber alguns dos desafios enfrentados por um casal gay sorodiferente na construção de sua experiência conjugal, compreendendo dinâmicas como gestão da informação, ruptura biográfica, sorofobia e elementos da homofobia e heteronormatividade na compreensão social sobre relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo. Esses desafios, longe de serem elementos predominantemente deletérios à relação, podem sinalizar ingredientes constituidores de confiança, apoio mútuo e cuidado. Na segunda parte, proponho compreender a experiência de casais sorodiferentes dentro do ativismo biossocial do HIV e da Aids, compreendendo a sorodiferença como uma *bioidentidade conjugal* e que perfaz elementos definidores de uma experiência relacional a partir de metáforas do biológico. Assim, percebe-se as definições de *vivendo* e *convivendo* com o HIV como elementos importantes

³ Percebi em trabalho de campo que a datação do tempo de vivência com HIV, por si só tem uma importância etnográfica enorme. Muitos dos interlocutores, ao se apresentarem uns para os outros ou mesmo em audiências e reuniões públicas, diziam: “Tenho 22 anos de HIV, com 10 anos indetectável”. Essa outra forma de temporalidade servia como uma prova do cuidado com o tratamento e visando retirar de si e dos seus a carga estigmatizante que vinculava as pessoas vivendo com HIV ao risco e à morte. Monica Franch e Ednalva Neves (2014), tratam com excelência sobre a experiência do tempo vivenciada por pessoas diagnosticadas com HIV.

na elaboração de modos de compreensão desse ativismo integrativo na segunda década do século XXI e conectando-se com a proposta do cuidado como conceito que transcende reflexões vinculadas unicamente ao campo científico da biomedicina.

Construindo uma relação gay sorodiferente

Cheguei à Secretaria de Saúde Pública do Rio Grande do Norte (SESAP-RN), localizada no centro histórico-comercial de Natal, uma hora antes de uma reunião realizada com representantes de movimentos de saúde, na qual Matheus estaria presente e me ofereceu esse tempo para a realização de sua aguardada entrevista. O corredor do quinto andar da instituição foi o espaço que dispúnhamos para conversar, trazendo consigo a metáfora dos muitos fluxos e portais de memórias e experiências que o interlocutor desejou acionar quando permitimos adentrar à história do seu ativismo. Meu objetivo era construir um panorama histórico e, por conseguinte, das atuais ações dos movimentos sociais em resposta ao HIV e a Aids no Rio Grande do Norte. Todavia, no decorrer de sua entrevista, o interlocutor foi abordando com detalhes diferentes aspectos de sua trajetória de vida (descoberta de seu status sorológico, trabalho, relações afetivas etc.) e de vivências em termos de relações familiares e do seu relacionamento com uma pessoa soronegativa para HIV.

Ao tratar dos desafios na construção de seu atual casamento, o interlocutor pontuou que o primeiro foi justamente de contar sobre ser uma pessoa vivendo com HIV e, posteriormente, de apresentar o companheiro para sua família pregressa (na qual performava um casamento heterossexual). Essa prática de gestão de uma identidade indizível (POLLAK, 1990) – envolvendo o status sorológico para parceiros e parceiras afetivas e sexuais – havia sido notada de modo efervescente noutras entrevistas com militantes do movimento sociopolítico de enfrentamento da epidemia no Estado. Logo, os estudos sobre estigma e identidades deterioradas acabaram sendo um ponto nodal de reflexão sobre conjugalidade gay sorodiferente em meu campo de pesquisa. Como refletido por Erving Goffman (1975), há a necessidade de pessoas com algum estigma secreto de arquitetarem experiências de confidencialidade e gerenciamento/restricção da informação. Todavia, como aponta o interlocutor, tal abertura para o conhecimento do status sorológico dentro de uma relação nem sempre ocorre como esperado, em alguns casos, tornando-se motivo de quebra de vínculos.

Matheus - Mesmo a gente se precavendo, de ele não ser soropositivo, ele está do meu lado. E desde o primeiro dia que eu o conheci, eu disse: “Eu vou dizer, mas eu sei que ele vai sumir”. Porque antigamente você via alguém dizer “eu sou soropositivo” e a pessoa sair correndo de você. Não dizia nada, mas simplesmente sumia. (Matheus, entrevista, 06 de fevereiro de 2019, Natal).

Os sentidos envolvidos na quebra de vínculos são certamente particularizados, mas é possível pensar numa rearticulação por meio das transformações históricas no mundo social da Aids no contexto brasileiro, além disso, os vínculos estão articulados com valores, projetos e intenções ligados a própria relação, tornar-se, inclusive, símbolos de amor e cuidado ligados ao relacionamento. Para o Matheus, dizer ser uma pessoa vivendo com HIV acabava se tornando o primeiro passo para a construção de vínculo conjugal em bases sólidas: com conhecimento prévio da informação e autonomia, de modo que seu pretendente ficasse ciente dos desafios na escolha pela relação. Como dito, essa experiência confessional é para Goffman (1975) uma das estratégias de gestão da informação e do risco envolvendo o estigma, ou seja, de escolha para quem pode ou deve conhecer o status sorológico positivo para HIV. Pude observar em entrevistas com profissionais da saúde que a conversa sobre o status positivo era fortemente recomendada, consistindo – assim como dito por Goffman (1975, p. 83) – num modo de “pôr a relação em dia”. Segundo o autor:

Pode-se esperar que essa manutenção voluntária de vários tipos de distância será estrategicamente empregada por aqueles que se encobrem, com o desacreditável utilizando, aqui, quase as mesmas estratégias que os desacreditados, mas por motivos ligeiramente diversos. Recusando ou evitando brechas de intimidade, o indivíduo pode evitar a obrigação consequente de divulgar informação. Ao manter relações distantes, ele assegura que não terá que passar muito tempo com as pessoas porque, como já foi dito, quanto mais tempo se passa com alguém, maior é a possibilidade da ocorrência de fatos não previstos que revelam segredos. (GOFFMAN, 1975, p. 86).

Uma interlocutora ativista havia me contado sobre usar o preservativo com seu namorado durante um bom tempo até um *momento crítico*⁴ em que ele solicitou a abdicação

⁴ O momento crítico de revelação do status sorológico ocorre também dos pais e parentes para crianças e adolescentes vivendo com HIV por transmissão vertical ou mesmo no momento de descoberta do próprio status em testagem. Por exemplo, no campo de pesquisa, as crianças em contexto de transmissão vertical eram compreendidas como vítimas do descuido dos pais, em que o sigilo e o “momento de revelação” da condição sorológica na adolescência são feitos de maneira extremamente ritualizada e cheio de cuidados. Todavia, essa imagem sobre os pais (principalmente a mãe) acaba por não comportar

da camisinha e ela decidiu contar que era uma pessoa vivendo com HIV em tratamento⁵. Seu namorado conseguiu compreender e passaram anos juntos até o término da relação amorosa por outros motivos.

O campo de estudo sobre o que hoje chamamos de relações sorodiferentes (em que um/a ou mais parceiros/as vivem com HIV dentro de uma forma relacional e organizativa de afetos) não é novo no Brasil. Há 20 anos, a rede de pesquisadores e ativistas da Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (ABIA) desenvolveu o “Projeto Casais Sorodiscordantes”, no qual se articularam com diferentes atores sociais, – pessoas vivendo com HIV, profissionais da saúde, representantes de ONGs e organismos governamentais – para a promoção de debate público sobre o tema. Fruto dessa articulação, houve a produção de uma cartilha⁶ com informações sobre essas experiências conjugais (homossexuais e heterossexuais), focando em diferentes questões que perpassavam as vivências desses casais na virada do século XXI. Essa cartilha foi desenvolvida de modo bastante objetivo e compreensível, discutindo métodos de prevenção, luta contra o estigma, gestação, efeitos físicos e emocionais envolvendo os antirretrovirais etc. Não podemos deixar de pontuar também a tese desenvolvida por Ivia Maksud (2007) junto ao Instituto de Medicina Social (IMS), vinculada ao campo da antropologia da saúde e da sexualidade, tratando de experiências de casais sorodiscordantes heterossexuais. Recorte importante para a época, visto a já forte produção de pesquisas relacionadas à homossexualidade e a AIDS, feminilização do HIV, a desconstrução de ideias estigmatizantes sobre grupos pretensamente suscetíveis ao vírus e o fortalecimento de políticas públicas de tratamento antirretroviral que auxiliavam às pessoas vivendo com HIV qualidade de vida e projetos a longo prazo.

diferentes fatores de vulnerabilidade social envolvidos, como: pobreza, racismo, falta de acesso à informação, de atendimento primário/preventivo e tantos outros.

⁵ Mesmo os interlocutores conhecendo os termos “tratamento como prevenção” e “indetectável = intransmissível”, decidiam solicitar a camisinhas em suas práticas sexuais com parceiros fixos. Na época de pesquisa, discussões sobre a PrEP eram pouco difundidas no Rio Grande do Norte, denotando uma supervalorização da camisinha como método de prevenção em meio à descoberta e divulgação de outras estratégias preventivas.

⁶ ABIA. Casais sorodiscordantes: dicas para uma vida saudável, segura e feliz. Rio de Janeiro, Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS, 2004, 42p. Disponível em: <http://www.abiaids.org.br/_img/media/cartilha%20sorodiscordantes.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2022.

É imprescindível destacar o valioso trabalho desenvolvido pelo Grupo de Estudos em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC⁷) que foi mediado pelos pesquisadores Artur Perrusi e Mónica Franch (2013), trazendo diferentes trabalhos monográficos e de dissertação, além de livros e artigos sobre o tema⁸. Considero importante compreender que o termo *sorodiscordância* possui uma bagagem histórica ligada à dinâmicas biomédicas que simbolizam as relações entre pessoas com status sorológico diferentes para o HIV de maneira adversativa. Por isso, considero também, ao tratar de relações familiares e de parentesco, recorrer ao termo “sorodiferença” que traz elementos de biossocialidade, ressignificando ou amenizando dinâmicas valorativas. Esse termo foi popularizado em estudos da antropologia da saúde no Brasil por autoras/es como Mónica Franch et al (2011), mas que possui uma longa trajetória entre os movimentos de resposta ao HIV e Aids e seus estudiosos.

De acordo com Perrusi e Franch (2012), podemos entender o casamento de Matheus como *relacionamento pós-diagnóstico*, visto que o interlocutor era conhecedor de sua condição sorológica e apresentou ao esposo antes que começassem a viver juntos, representando um marco biográfico significativo para ambos. Os autores também apontam para uma reconfiguração do mundo externo (imagem pública manipulada) ou das redes sociais do casal, visando a gestão do segredo sobre a sorologia positiva para HIV de um dos parceiros, objetivando assim controlar ou minimizar os riscos envolvendo o estigma social, produtor de isolamento e preconceito sobre eles. Perrusi e Franch (2012) trazem também as experiências de casais envolvidos em relacionamentos pré-diagnóstico, em que um dos parceiros descobre ser soropositivo para HIV com a relação já em curso. Isso também produz profundos rearranjos em termos biomédicos e sociais. A partir de Michel Pollak (1990), podemos compreender a descoberta do diagnóstico como um momento de crise que marca decisivamente a trajetória das pessoas vivendo com HIV, construindo verdadeiras *rupturas* e, portanto, alterando os modos e usos de suas narratividades frente a diferentes experiências sociais. Segundo Perrusi e Franch (2012),

⁷ Mais informações sobre o GRUPESSC podem ser encontradas no site da UFPB, com link para o blog oficial do grupo. Disponível em: <<https://www.ufpb.br/ppgs/contents/menu/pesquisa/grupos-de-pesquisa>>. Acesso em: 30 mar. 2021.

⁸ O grupo recebeu investimento da UNESCO e Ministério da Saúde e construiu a pesquisa "Casais sorodiscordantes no Estado da Paraíba: Subjetividade, Práticas Sexuais e Negociação do Risco", focando em casais heterossexuais atendidos pelos serviços de saúde especializado da região metropolitana de João Pessoa.

Na prática, isso implica um estreitamento das redes anteriores de convivência, em alguns casos acompanhado da abertura para novas redes, como grupos de ajuda mútua, ONGs e, não menos importante, o serviço de saúde, que passa a desempenhar um papel importante entre os que conhecem a nova ‘verdade’ do casal (PERRUSI; FRANCH, 2012, p. 191).

Todavia, diferentemente de casais heterossexuais sorodiferentes pesquisados por Perussi e Franch, no caso de Matheus e seu esposo havia outro peso emocional e moral para além do segredo do status sorológico, envolvendo a expressão e vivência de suas sexualidades. Segundo Marcia Reis Longhi (2015):

São relações entre pessoas do mesmo sexo, mas que convivem, no cotidiano, com uma ‘diferença’; diferença está que impõe uma permanente negociação, seja em decisões pertinentes à dimensão prática da vida, seja em decisões que envolvam a subjetividade e a ordem moral (LONGHI, 2015, p.107).

A dinâmica moral advinda da relação com a família pregressa do interlocutor, principalmente com os seus filhos (um homem e uma mulher, ambos heterossexuais), era um fator de tensionamento emocional significativo na manutenção desses laços. Segundo Gayle Rubin (1975), partindo de seu sistema sexo/gênero⁹, as relações não heterossexuais sofrem profunda proibição moral de suas uniões. Para a autora “[...] A supressão do componente homossexual da sexualidade humana e, por corolário, a opressão dos homossexuais, é, também, um produto do mesmo sistema cujas regras e relações oprimem a mulher” (RUBIN, 1975, p. 10). Essa oposição foi indicada através do contexto de violência envolvendo os irmãos de Matheus, no qual seu esposo foi ameaçado de morte, mas também através de dinâmicas de dissenso com sua família pregressa, em que sua filha decidiu excluí-lo de suas redes sociais quando descobriu seu novo relacionamento. Perguntado sobre a sua filha e se ela era casada, o interlocutor logo apontou:

Matheus - Casada também, mas eu não [posso]... O que eu tinha eu deixei. Eu deixei cinco casas. Eu deixei um patrimônio para eles, lá. Eu digo: “olha, o que eu tive que fazer por ela, eu já fiz”. Se um dia ela quiser me aceitar?!

Entrevistador – Ela não fala contigo?

⁹ De acordo com Rubin (1975) “[...] um sistema de sexo/gênero é o conjunto de arranjos pelos quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e no qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (RUBIN, 1975, p. 01).

Matheus – Ela não fala, porque quando eu comecei a fazer as minhas primeiras postagens com meu esposo, ela disse que era um escândalo... O que ela iria dizer para o povo. Eu disse: “não diga nada; não tem que dizer nada”.

Entrevistador – Exatamente.

Matheus – Eu disse: “poderia ser sua mãe” e que “eu não fui feliz com sua mãe, mas eu sou feliz com um homem, e daí?”. Aí ela pegou e me bloqueou no Facebook, me tirou do WhatsApp... (Matheus, entrevista, 06 de fevereiro de 2019, Natal).

Para Matheus, o problema não estava necessariamente envolvido numa moralidade internalizada da filha, mas nas suas relações sociais em risco de serem afetadas pelo relacionamento homossexual do pai. Já o seu filho – mesmo com algumas negociações de sentidos – não quebrou o vínculo afetivo-parental (como sua irmã), mantendo certa insegurança que foi cotidianamente resolvida pela abertura do esposo de Matheus, de modo que seu filho acabou se reinserindo no convívio paterno.

O trabalho sobre família e honra desenvolvido por Claudia Fonseca (2000) nos ajuda a perceber como os símbolos envolvendo o prestígio social dos homens são enquadrados dentro de aspectos como virilidade e procriação (FONSECA, 2000, p. 16). Podemos perceber um reforço em termos de binarismo de gênero e heteronormatividade por Matheus, ao buscar auxiliar sua filha a pensar que o seu esposo “poderia ser sua mãe”. Ocorre assim a reiteração para a filha de uma experiência afetivo-relacional generificada, mesmo não sendo um elemento definidor da relação para o próprio interlocutor: “eu sou feliz com um homem”. Sobre isso, Gayle Rubin (1975) afirma que “[...] uma revolução feminista plena deveria libertar mais que as mulheres, deveria libertar formas de expressão sexual que liberariam a personalidade humana da camisa-de-força do gênero” (RUBIN, 1975, p. 18). Assim, seria importante considerar a inadequação/inquietação mobilizada pela família progressista ao relacionamento de Matheus e seu esposo dentro do jogo social heteronormativo, em que o papel “homem e mulher” seria considerado atributo de uma experiência conjugal reconhecida.

Em contrapartida, não podemos deixar de entender os símbolos do casamento como uma estratégia de reconhecimento universal, mas que, segundo Judith Butler (2003), produz o esvaziamento de individualidades e formas de relação não aceitas socialmente e normalizadas pelo Estado. A autora reconhece que a busca agonística pela aceitação do casamento homossexual tem raízes históricas com o advento da Aids e a necessidade do reconhecimento social e de direitos ao cuidar e ser cuidado e ao luto. O estigma social da Aids – testemunhado por diferentes interlocutores principalmente nos anos iniciais da

epidemia – sublimava alguns dos laços de parentescos considerados mais sólidos com o objetivo de manutenção do prestígio ou honra social dessas famílias. O impedimento às visitas dos seus filhos morrendo em decorrência da Aids por familiares¹⁰ era uma memória contada dolorosamente por alguns ativistas, necessitando que eles entrassem clandestinamente nos hospitais para visitar seus amigos e amados.

Essa marca dolorosa da Aids, fez com que a comunidade gay retrocedesse a luta por maior liberdade dos afetos e cedesse aos rearranjos da homoparentalidade e do casamento civil aos moldes heterossexuais. Para Butler (2003):

[...] Faz sentido que o movimento lésbico e gay se volte para o Estado, dada sua história recente: a tendência recente para o casamento gay é, de certo modo, uma resposta à AIDS e, em particular, uma resposta envergonhada, uma resposta na qual a comunidade gay busca desautorizar sua chamada promiscuidade, uma resposta na qual parecemos saudáveis e normais e capazes de manter relações monogâmicas ao longo do tempo. E isso, é claro, me reconduz à questão, proposta pungentemente por Michael Warner em seus textos recentes, de se a tendência em se tornar reconhecível dentro das normas existentes de legitimidade requer que aprovemos uma prática que deslegitima aquelas vidas sexuais estruturadas fora dos vínculos do casamento e das pressuposições de monogamia. A comunidade gay deseja repudiar isso? E com quais consequências sociais? Como damos o poder de reconhecimento ao Estado no momento em que insistimos que somos irrealis e ilegítimos sem ele? Existem outros recursos pelos quais podemos nos tornar reconhecíveis ou nos mobilizar para desafiar os regimes existentes nos quais os termos de reconhecimento ocorrem? (BUTLER, 2003, p 239, grifos nossos).

Esse é um questionamento a ser feito atualmente, principalmente com o advento da PrEP (Profilaxia Pré-Exposição)¹¹ e do conhecimento do status sorológico *indetectável* ao HIV, que modificam discursos cristalizados historicamente sobre o vírus e as pessoas vivendo com HIV. A história da Aids é composta de uma miríade de experiências de solidariedade e afetos alternativos (como a amizade para as pessoas LGBTQIA+) aos modelos convencionais de família e parentesco e que questionavam o Estado sobre aos arranjos de cuidado e afeto que não eram cobertos por seu guarda-chuvas moral, trazendo

¹⁰ É válido salientar que os casos de abandono parental de pacientes no Hospital Giselda Trigueiro tornaram-se também uma memória coletiva traumática da epidemia para diferentes profissionais de saúde (SILVA JUNIOR, 2019).

¹¹ Estratégia de prevenção farmacológica, em que uma pessoa HIV negativa através do SUS tem acesso contínuo à Truvada® (entricitabina + fumarato de tenofovir desoproxila) que, quando usada diariamente, realiza alterações a nível celular que impedem a infecção ao HIV.

à tona relações de cuidado que advém do afeto (para além dos modelos), como os exemplos de adoção apresentados por John Borneman (1997).

Todavia, dialogando com as provocações de Butler (2003), mobilizo Almeida (2009) para pensar o casamento gay também dentro do campo dos processos sociais, distante de categorias binárias ou idealizadas e feito através de negociações e práticas ressignificantes:

O casamento é um poderoso modelo de relação em muitas sociedades ocidentais e é validado legalmente com muita força, oferecendo reconhecimento e legitimação social às relações homossexuais. Muitos casais usavam símbolos tradicionais do casamento para marcarem as suas relações, como nas cerimónias de compromisso, indo beber a símbolos culturais partilhados pela sociedade mais vasta. E hoje investem politicamente na reivindicação da igualdade de acesso ao casamento civil. Para as mentes mais simples isto significa ou uma ruptura total com a ordem tradicional – o casamento entre homem e mulher – ou uma cedência completa à assimilação à ordem de gênero e à heteronormatividade. O que estas avaliações simplistas e muito ideologicamente marcadas parecem esquecer é a razão prática que emana do fato de gays e lésbicas serem membros ativos das culturas em que cresceram, e a razão política de que as transformações sociais são mais processos de práticas ressignificantes do que processos de ruptura e reinvenção. (ALMEIDA, 2009, p. 10).

Deste modo, contextualizar essas experiências diádicas é indispensável em vista a não cair em categorizações ou limitações das dinâmicas sociais. Sobre isso, algo considerado importante de ser dito na entrevista por Matheus foi que seu casamento havia sido realizado sem o convite de amigos e familiares. Tal atitude aponta para uma rebeldia em termos de uma norma social em que a aliança entre duas pessoas precisaria ser “autorizada” ou “prestigiada” por aqueles do convívio social do casal. No caso do interlocutor, houve a construção de um novo círculo familiar de relação homossexual, seguindo separadamente (em termos espaciais) com seu antigo núcleo familiar, mas ainda com certa proximidade – no modo como buscou suprir demandas econômicas e nutrir a relação com os filhos.

Matheus - Foi muito rápido. E tanto que a gente não chamou ninguém, fomos só eu e ele para o cartório. As próprias meninas do cartório, que eu tinha amizade, foram as testemunhas da gente e tudo. Deram os parabéns e todo mundo ficou olhando assim.

Entrevistador – Que máximo! É o sonho de qualquer pessoa, casar-se. Quero dizer, nem todo mundo.

Matheus – Eu saí muito feliz de lá. Dalí que a minha família começou a ficar revoltada. Além de ver ele me apoiar, né? Porque deveria agradecer.

Entrevistador – A sua família queria você solteiro ou numa relação heterossexual?

Matheus – Rapaz, não queria me ver com nada. Queria me ver, assim, me acabando nas drogas, nas bebidas. Entendeu? Como ele foi uma pessoa que veio somar, para me ajudar, quando perceberam que ele estava me ajudando, começaram a ficar com raiva dele. E olhe que ele ajudou muito a eles também, viu? Muitas coisas que eles precisavam, ele vinha resolver (Matheus, entrevista, 06 de fevereiro de 2019, Natal).

Como podemos observar no trecho de diálogo acima, a relação estabelecida entre Matheus e seu esposo é também de cuidado, em vista a sua necessidade de encontrar novos sentidos para a saúde e vida, marcando um contraste ou ruptura com seu passado envolvendo consumo de álcool e drogas ilícitas.

Falar abertamente para a família da condição sorológica era algo bastante problemático para os interlocutores, trazendo à tona estratégias de gerenciamento da informação para aqueles que deveriam ou não saber. Para Matheus, por ser um ativista que se apresentou como uma pessoa vivendo com HIV em diversas entrevistas realizadas em âmbito local e nacional (inclusive facilmente encontradas no *youtube*), havia uma sensação de que seus filhos (que residem no Rio de Janeiro) sabiam de seu status sorológico, mas que ele evitava tratar abertamente. O interlocutor havia apresentado sua condição sorológica para a sua mãe, mas não trouxe muitos benefícios em termos de apoio e cuidado:

Entrevistador – Por que a família é importante?

Matheus – Pelo apoio.

Entrevistador – Pelo apoio?

Matheus – Sabe? Porque, por exemplo, a minha mãe era analfabeta, mas ela me apoiava quando descobriu que eu era portador. Ela só falava: “nossa, você vai morrer!”. Então, o que é que ela fazia? Ela pegava minha roupa para ir levar na igreja e dizer que ia me curar.

Entrevistador – Ela era evangélica?

Matheus – Ela é. Naquela época ela era. Mas ela ia, sabe? O pessoal dizia e ela ia: “leve a roupa dele que ele vai se curar” e eu mesmo dizia: “mãe, eu tenho fé em Deus, mas não leve que eu não vou curar, não” (Matheus, entrevista, 06 de fevereiro de 2019, Natal).

Essa ambiguidade em termos de aceitação do afeto e ignorância e preconceito quanto ao seu status sorológico e de saúde acabou fechando o interlocutor, impedindo-o de contar com o apoio e futuros cuidados por parte de seus filhos e demais familiares.

Como Borneman (1997), considero a necessidade de reconhecimento da condição ontológica de cuidar e ser cuidado, sendo um direito humano que precisa ser priorizado e reconhecido internacionalmente. A antropóloga canadense Francine Saillant (2007) aponta que o cuidado deve ser entendido para além das terapias de domínio das instituições de saúde, tais como: práticas terapêuticas alternativas aos saberes biomédicos, terapias corporais (massoterapia, aromaterapia e cuidados da pele), além do cuidado através dos trabalhadores sociais e na forma de ativismo (incluindo os trabalhos nas periferias, nas ruas, em regiões de conflito), os cuidados domésticos e também realizados por pessoas não doentes (por exemplo, no apoio familiar às pessoas com deficiência). No contexto da pesquisa, são participantes da mobilização sociopolítica de resposta ao HIV no Rio Grande do Norte: PVHIV (Pessoas Vivendo com HIV), redes de pacientes, Organizações da Sociedade Civil apoiadoras da causa, profissionais de saúde, gestores públicos e – por compreender que em diferentes níveis de atuação também participam dessas práticas sociais – as redes de afeto, como parentes, relacionamentos amorosos (namorados, esposos etc.) e amigos. Para Matheus:

Matheus - [...] Com a primeira semana que ele veio para Natal, eu já falei e “seja o que Deus quiser. Se quiser ficar comigo, vai ficar”. Dali, ele veio numa semana e na outra semana ele já veio morar comigo. Quero dizer, a gente passou um ano e meio morando juntos e, em seguida, a gente já foi no cartório e foi se casar. (Matheus, entrevista, 06 de fevereiro de 2019, Natal).

Desse modo, Matheus apontou que a aceitação de seu status sorológico por seu atual esposo foi vital para a estruturação de seu relacionamento baseado no apoio mútuo e no cuidado. Entretanto, para além da experiência de relacionamento gay, o casal também construía um forte ativismo no Rio Grande do Norte de resposta ao HIV, algo que trouxe novos ingredientes para a compreensão da relação.

Cuidado e ativismo biossocial entre casais sorodiferentes

Algo a ser destacado é a participação do esposo de Matheus dentro do movimento de resposta ao HIV, como uma pessoa convivendo com HIV. Esse termo produz tensionamentos dentro do movimento, sendo, inclusive, negado acesso de pessoas que

convivem por parte da Rede Nacional de Pessoas Vivendo com HIV (RNP+), como Matheus havia me contado em entrevista. Ele considerava algo equivocado, haja vista os impactos sofridos (principalmente do estigma social) por pessoas que estão dentro de rede de cuidado e afeto de uma pessoa vivendo com HIV, além da necessidade de manutenção de políticas públicas para aqueles que amam e são amados. O termo *convivendo* surge como uma categoria definidora de pessoas que fazem parte da rede familiar e afetiva de uma pessoa vivendo com HIV, como pais, mães, filhos, filhas, esposas, esposos e outras formas de afeto. Para o interlocutor, os laços afetivos e rede de solidariedade são indispensáveis e merecem ser acolhidos a fim de fortalecimento do enfrentamento ao HIV.

A afirmação de Matheus se concretiza pela forte participação de seu esposo junto à Associação Vidas Positivas (AVIP), o qual desempenha diferentes trabalhos burocráticos e técnicos (além de acompanhá-lo em várias atividades desenvolvidas pelo grupo). Segundo o interlocutor, diferente da RNP+, a AVIP busca construir propostas de diferenciação no qual a participação de pessoas soronegativas aliadas do movimento é incentivada. O grupo busca abarcar o cuidado e proteção de pessoas vivendo com HIV de camadas pobres, convocando o apoio de instituições públicas e privadas por meio de cestas básicas e outros alimentos, além de criação de uma rede de sociabilidade e solidariedade que fortalece o senso de autoestima e pertencimento. Na AVIP, conheci filhos que ajudavam suas mães vivendo com HIV, namorados sorodiferentes apoiadores do movimento e outras configurações de afeto e parentesco.

Matheus - É agora que ele está começando a falar, porque ele era muito tímido. Eu chamava ele para ir às reuniões, na hora da apresentação ele saía, ia para o banheiro para não ter que se apresentar. Hoje não, ele já fala alguma coisa e o pessoal gosta dele. O pessoal comenta o trabalho dele. Muitas vezes as pessoas pedem para ele fazer as coisas.

Entrevistador – Ele já ajuda.

Matheus – Ele é um cara muito inteligente e ele organizou... Não que não era organizado, mas hoje é muito mais. É que ele gosta das coisas muito bem feitas. Eu digo: “Não sei por que você gosta das coisas todas assim. Você é muito burocrático”. Mas é assim. É o jeito dele, de ver as coisas bem feitas. Então, assim, eu acho ótimo. Foi quando a gente fez uma assembléia e eu coloquei... Porque na AVIP não tem frescura de só ter “pessoas vivendo”.

Entrevistador – Porque, assim, a pessoa que tem um parceiro que vive com HIV, ela é diretamente impactada pelo estigma e até sobre a questão da luta pelo tratamento do parceiro.

Matheus – A AVIP é uma associação de pessoas vivendo e convivendo. Já a RNP, como ela é nacional, não admite. Existe um estatuto que você não pode colocar, nem que seja a sua família. Como eu tentei colocar meu esposo e eles acharam ruim.

Entrevistador – Na RNP?

Matheus – Na RNP. Eles acharam ruim porque ele não é “vivendo”. Eu disse: “Ele é meu parceiro, ele me apóia e vai para o médico junto comigo”. Quero dizer que é totalmente errado. Muitas vezes você tem a sua irmã e você é sozinho, como eu era uma pessoa sozinha.

Entrevistador – Então você acha que existe um “purismo”? Querem só as pessoas vivendo com HIV. Não podem se misturar. É isso?

Matheus – Por isso que quando foi criada a AVIP a gente se reuniu e colocamos que é “vivendo” e “convivendo”. Porque as vezes tinham famílias que queriam acompanhar os seus parentes para saber um pouco mais. Nas nossas reuniões a gente discute (Matheus, entrevista, 06 de fevereiro de 2019, Natal).

É preciso, todavia, destacar as pretensões organizativas e políticas particularizadas entre grupos como AVIP (grupo de ajuda mútua, solidariedade e ativismo) e RNP+ (uma rede de troca de experiências e ação política), constituindo-se em percepções e valores dados às identidades biossociais vinculadas ao diagnóstico positivo ao HIV, como: vivência, convivência e sorodiferença. No cenário do Rio Grande do Norte, a RNP+ aparecia majoritariamente num cenário de *advocacy* e promoção de atividades políticas em ambientes institucionais e públicos (notas de repúdio, manifestações públicas, audiências e reuniões institucionais e eventos promovidos da Secretaria de Estado da Saúde Pública do RN – SESAP-RN). Já na AVIP, além de todas as atividades também promovidas pela RNP+, havia a promoção de confraternizações em que pessoas vivendo e convivendo com o HIV, ações de solidariedade (arrecadação e distribuição de alimentos, roupas etc.) e campanhas de prevenção e conscientização (com familiares, parceiras(os) e demais apoiadores).

Assim, observei que o campo de sociabilidade do ativismo acabava por reiterar, dar significados e legitimidade às experiências de relacionamento entre as relações gays que tive oportunidade de conhecer. Em muitas situações, pude notar o apreço e cuidado com os assuntos do ativismo por parte dos parceiros soronegativos (participação frequente de reuniões, suporte na realização de eventos, participação em manifestações e audiências públicas etc.), denotando uma relação de comprometimento com o próprio relacionamento sorodiferente em si mesmo, consolidando uma bioidentidade conjugal. Por vezes, escutei de outras e outros ativistas do movimento comentários positivos destinados aos parceiros soronegativos, como: “nossa, ele ajuda em tudo e sabe mexer com tecnologia”, “ele não gosta de falar tanto, mas sempre está presente em tudo”, “seu parceiro é soropositivo e ele o incentiva a participar do movimento”. Os casais que pude conhecer mais profundamente, participavam ativamente de ações informativas e eventos que traziam a visibilidade da resposta ao HIV, vestindo literalmente a camiseta do

movimento e, como dito por Maria Luiza Heilborn (2004, p. 12), realizando “rituais de confirmação da unidade conjugal”. Segundo nos aponta Marcia Reis Longhi (2015):

A cumplicidade estabelecida pelo casal a partir de um segredo comum, a admiração pelo outro, que apesar da soropositividade vive, luta, sonha como qualquer outra pessoa, entre outros, são narrados como elementos que fortalecem os vínculos afetivos do casal. (LONGHI, 2015, p. 95).

Em seu contexto de pesquisa, Longhi (2015) percebeu que o cuidado estabelecido entre os casais sorodiferentes era bastante polissêmico, fluido e de mão dupla, sendo uma característica de cuidado que, em minha observação participante, ultrapassava o campo do cuidado à saúde (ênfase biomédica, envolvendo gestão de risco ou prevenção ao HIV), mas que se estruturava também por metáforas do social sobre o biológico e, como apontado anteriormente, dinâmicas diversas ligadas às sexualidades, redes sociais e de parentesco.

É preciso pensar o relacionamento gay sorodiferente também dentro de uma luta histórica por cidadania. Assim sendo, a integração dos movimentos sociais – inclusive na construção e consolidação de debates interseccionais – corresponde a uma redefinição alternativa aos contextos biomédicos de resposta ao vírus, tecendo também outros caminhos de enfrentamento da epidemia e melhores estratégias de promoção do direito aos cuidados em seus mais diferentes contextos (incluindo as experiências conjugais). Tem-se em conta, aliás, o reconhecimento da importante contribuição histórica desses diferentes atores sociais na maior inserção de informações sobre tecnologias preventivas ao HIV e Aids no seio social (PELÚCIO, 2009; VALLE, 2017). Para inspiração nesse debate, recorro a autores que atualizam o conceito do biopoder (FOUCAULT, 1977) no século XXI, tais como: biossocialidade (RABINOW, 1999), cidadania biológica (ROSE, 2013), cidadania terapêutica (NGUYEN, 2010), cidadania farmacêutica (ECKS, 2005) e ativismo biossocial (VALLE, 2015; 2017).

Assim, observa-se no final do sec. XX a produção de novas subjetividades e identificações a partir de biodefinições – identificações por metáforas biológicas, dentre as quais trago como exemplo as pessoas que vivem e convivem com HIV. Tais identificações biossociais acabam por produzir autogestão, compartilhamento de experiências e solidariedade mútua, o que Rabinow (1999) denomina de *biosociality*. A perspectiva da biossocialidade, para Rabinow, teria um caráter pós-disciplinar que complexifica o biopoder tratado por Foucault (RABINOW; ROSE, 2006). Emergem

também estudos sobre populações em situação de negação de direitos a partir de marcadores de identificação biológica ou genética (ROSE, 2013) que buscavam por justiça e direitos/cidadania de tratamento. Estes indivíduos mobilizam ações por respostas institucionais e que esbarram, por vezes, em dimensões de ordem político-econômicas que normalizam quem merece ou não tratamento (quem merece viver e quem merece morrer), na forma de delimitações a partir de estatísticas e planejamentos orçamentários. Este panorama foi denominado por Adriana Petryna (2002) como *Biological citizen* a partir de etnografia desenvolvida com as pessoas impactadas pelo acidente radioativo em Chernobyl, muitas delas sofrendo de mutação genética, desenvolvendo deformações e cânceres. De acordo com Valle (2015):

Estas também produzem sociabilidades e identidades específicas marcadas por condições biológicas e recriadas pela genética e pela biologia molecular, embora normalmente se enredem aos significados cultural e/ou moralmente compartilhados em práticas de gênero, sexualidade, raça, etnia e assim por diante. Grupos de pacientes e organizações de defesa da saúde foram criados, portanto, para mobilizar, engajar e capacitar pessoas com doenças genéticas, suas famílias, amigos e seus entes queridos para reivindicar direitos e benefícios sociais particulares, mas também exigindo investimento em pesquisa científica e tratamentos acessíveis. (VALLE, 2015, p. 30, tradução nossa).

O campo das ciências humanas vem apontando para a ampliação e reformulação da ideia de *cuidado*, como apontado por Annemarie Mol, Ingunn Moser e Jeannette Pols (2010). Para Mol (2008), existem diferentes formas de cuidados humanos que transcendem aos moldes tradicionalmente pensados pela área científica/profissional da enfermagem, silenciando o processo de ampliação e reflexão dessas práticas. Assim, mesmo no campo da assistência médica, em termos gerais, também podemos perceber, como uma estratégia de cuidado, o próprio ato de aconselhar alguém ou lutar por cuidados preventivos e de tratamento, ampliando, desse modo, a discussão sobre ações e biotecnologias de cuidado humano. O antropólogo Richard Parker (2015) apontaria também para a necessidade de percebermos a resposta ao HIV e à Aids no Brasil por intermédio de cuidados combinados, incluindo o fortalecimento das comunidades de solidariedade. De acordo com Longhi (2015):

[...] o serviço de saúde não é o único espaço de saber e de cuidado, e que outras experiências – amorosas, afetivas e em grupos de apoio e ONGs – pesam na hora de tomarem decisões, deixando clara a existência de um espaço de negociação entre saberes, mesmo que não reconhecido abertamente. Um diálogo

mais amplo entre diferentes disciplinas poderia contribuir para o surgimento de soluções criativas e transformadoras, que levassem em conta as diferentes dimensões de vida das pessoas vivendo. (LONGHI, 2015, p. 105-106).

Por fim, outro aspecto importante observado por Longhi é a preocupação (vinculada à soropositividade) com o futuro do/da parceiro/a soronegativo/a diante da morte do/da parceiro/a vivendo com HIV, mesmo que não verbalizado abertamente (LONGHI, 2015, p. 102). Isso se complexifica com as reclamações de Matheus sobre sua família pregressa, em achar que eles queriam que ele vivesse o resto dos seus dias sozinho, sem contar com os cuidados e apoio de um companheiro. Concordo com John Borneman (1997) ao afirmar que há diferentes transformações envolvendo os matrimônios, sendo cada vez mais direcionados a objetivos práticos e em resposta às necessidades do cuidar e ser cuidado (retorno à afinidade), abandonando, assim, símbolos ou dinâmicas legais e sociais cristalizadas em experiências heterossexuais de parentesco, matrimônio, gênero e sexualidade.

Considerações Finais

É preciso reconhecer essas novas formas de relacionamento sem aprisioná-las dentro de dinâmicas que envolvem apenas o aspecto biomédico do cuidado. Esse reconhecimento social está intimamente ligado à autoestima, autoimagem e autoconfiança dos casais sorodiferentes, trazendo, além de benefícios ao tratamento, bases subjetivas fortalecidas e suporte para que essas pessoas consigam lidar com desafios comuns e particulares de suas relações. Concordo com Borneman (1997) sobre a contribuição da antropologia para a tradução de novas formas de matrimônio e família que expandem as concepções outrora universalistas – ou cristalizadas pelo Estado – de cuidado e afeto. Antes consideradas como “relações impossíveis”, vemos a popularização de casais sorodiferentes em redes sociais, campanhas publicitárias e na participação ativa na resposta à epidemia. Essas relações nem de longe são idílicas, pois, como vimos nesta pesquisa, também estão cheias de rearranjos, conflitos, homofobia, sorofobia e sigilo entre as famílias e redes cuidado/solidariedade implicadas.

Políticas eficientes de prevenção e cuidado com as pessoas vivendo com HIV e Aids não se restringem unicamente ao monitoramento e entrega de medicações. A literatura apresenta que a ampla distribuição de preservativos, campanhas de conscientização e informação, fortalecimento de entidades civis, incentivo à ciência,

combate ao preconceito, estrutura física de qualidade (ampliação de hospitais de referência e centros de testagem), quadro de profissionais especializados e participação das pessoas no processo manifestam uma lógica de cuidado e atenção (MOL, 2008; KIPPAX, 2012; PARKER, 2016) integral diante da Aids.

Por fim, importante destacar que novas tecnologias de prevenção ao HIV, como observado no Brasil com a implementação da PrEP (Profilaxia Pré-exposição) e o TcP (Tratamento como Prevenção), vem desenvolvendo questionamentos sobre reconfigurações e possíveis mudanças na forma como as pessoas soronegativas percebem a infecção e as pessoas vivendo com HIV. Há um campo enorme a ser explorado sobre a mudança da paisagem afetiva e sexual, além dos novos significados acerca dos relacionamentos onde o HIV (por meio dessas novas tecnologias farmacológicas) esteja direta ou indiretamente inserido.

Referências

ALMEIDA, Miguel Vale de. O Esperma Sagrado. Algumas ambiguidades da homoparentalidade em contextos euro-americanos contemporâneos. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, Lisboa, n. 25, p. 109-121, 2009.

BORNEMAN, John. Cuidar y ser cuidado: el desplazamiento del matrimonio, el parentesco, el género y la sexualidad. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n.154, p. 01-10, 1997.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, n. 21, , p. 219-260, 2003.

ECKS, Stefan. Pharmaceutical citizenship: antidepressant marketing and the promise of demarginalization in india. *Anthropology & Medicine*, v. 12, n. 3, p. 239-254, 2005.

FONSECA, Claudia. Aliados e rivais na família. In: FONSECA, Claudia. *Família, Fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre, Ed. Universidade / UFRGS, 2000.

FRANCH, Mónica; NEVES, Ednalva Maciel. Roturas e Suturas: Anotações sobre a experiência do tempo entre pessoas vivendo com HIV/aids. In: ARAÚJO, E.; DUQUE, E.; FRANCH, M.; DURÁN, J. (ORG.). *Tempos Sociais e o Mundo Contemporâneo – As crises, As Fases e as Roturas*. Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, 2014. p. 68-78.

FRANCH, Mónica et al. *Novas abordagens para casais sorodiferentes*. João Pessoa: Manufatura, 2011.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1975.

HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.

KIPPAX, Susan. Effective HIV prevention: the indispensable role of social science. *Journal of the International AIDS Society*, p. 01-08, 2012.

LONGHI, Marcia Reis. “EU CUIDO DELA E ELA CUIDA DE MIM”: reflexões sobre o cuidado a partir de narrativas de casais homossexuais sorodiscordantes. *POLÍTICA & TRABALHO* (UFPB. IMPRESSO), v. 42, p. 91-109, 2015.

MAKSUD, Ivia M. J. *Casais sorodiscordantes: conjugalidade, práticas sexuais e HIV/AIDS*. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Humanas e Saúde; Epidemiologia; Política, Planejamento e Administração em Saúde; Administra) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MOL, Annemarie. *The logic of care: health and the problem of patient choice*. Oxford: Routledge, 2008.

MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette. Care: putting practice into theory. In: MOL, Annemaria; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette (Eds.). *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes e Farms*. Bielefeld, Transcript, 2010. p. 07-25.

NGUYEN, Vinh-Kim. “Life itself: triage and therapeutic citizenship”. In: NGUYEN, Vinh-Kim. *The Republic of Therapy: Triage and sovereignty in West Africa’s time of AIDS*. Durham: Duke University Press, 2010. p. 89-110.

PARKER, Richard. *O fim da AIDS?* Rio de Janeiro: ABIA, 2015. Disponível em: <https://abi aids.org.br/o-fim-da-aids/28618>. Acesso em: 14 jun. 2022.

PARKER, P. et al. Prevention literacy: community-based advocacy for access and ownership of the HIV prevention toolkit. *Journal of the International AIDS Society*, p. 2016.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS*. São Paulo: Annablume, 2009.

PERRUSI, Artur.; FRANCH, Mónica. Carne com carne: gestão do risco e HIV/Aids em casais sorodiscordantes no Estado da Paraíba. *Política & Trabalho - Revista de Ciências Sociais*, n. 37, p. 179-200, 2012.

PERRUSI, Artur F.; FRANCH, Mónica. (orgs.) *Casais (im)possíveis: um estudo socioantropológico sobre sorodiscordância para o HIV/Aids*. João Pessoa: EdUPFB, 2013.

PETRYNA, Adriana. “Life Politics after Chernobyl”. In: PETRYNA, Adriana. *Life Exposed: biological citizens after Chernobyl*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 01-33.

POLLAK, Michel. *Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia*. Tradução

de Paula Rosas. São Paulo, Estação Liberdade, 1990.

RABINOW, Paul. *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Organização e tradução de João Guilherme Biehl. - Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. O conceito de biopoder hoje. *Política & Trabalho* – Revista de Ciências Sociais, Ano XXVI, n. 24, p. 27–57, 2006.

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

RUBIN, Gayle. The traffic in women. In: REITER, Rayna (ed.) *Towards an anthropology of women*. New York, Monthly Review Press. (Tradução de Edith Piza, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social/PUC/SP), 1975. p. 157-210.

SILVA JUNIOR, Fernando Joaquim da. *Narrativas, memórias e práticas sociopolíticas: uma etnografia da mobilização social e da resposta coletiva à epidemia HIV/AIDS no Rio Grande do Norte*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 205 p., 2019.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Biosocial Activism, Identities and Citizenship: Making up 'people living with HIV and AIDS' in Brazil. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*, Brasília, v. 12, n. 2, p. 27-70, 2015.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Política, identidades e cidadania: a sociogênese e os impasses do ativismo biossocial de HIV/AIDS no Brasil. In: Octavio Sacramento e Fernando Bessa Ribeiro (org.) *Planeta Sida: Diversidade, Políticas e Respostas Sociais* Diversidade, políticas e respostas sociais.. Ribeirão: Edições Humus, p. 83-103, 2017.

Recebido em 31 de janeiro de 2022

Aceito em 29 de março de 2022

Dossiê: “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”

“A gravidez de menina nos coloca muito no espelho”: tramas, parentesco e intergeracionalidade

Rosamaria Carneiro¹

Professora Associada I da Universidade de Brasília

e-mail: rosacarneiro@unb.br

<https://orcid.org/0000-0002-1271-7645>

RESUMO

Neste artigo realizo o esforço teórico de refletir sobre o parentesco como um sistema aberto e como um organismo vivo, tomando de empréstimo as ideias de “linhas de vida” e de “malha” de Tim Ingold (2001). Para isso, dialogo com o campo que tenho desenvolvido nos últimos anos junto à mulheres de uma mesma família, mas de gerações diferentes. Nesse sentido, tomo suas experiências de maternagem como os nós que adensam e que podem diluir (CARSTEN, 2013; 2014) as relações de parentesco entre essas mulheres; alojando assim a sua materialidade no ato de maternar. Dessa feita, contorno as categorias de tempo e de geração, tomando uma das narrativas femininas de nosso universo empírico: o caso de Joyce, que nos fala enquanto neta, mãe e filha, mas também como parteira que outras tantas estórias sobre famílias de mulheres já ouviu.

Palavras-chave: Mulheres; Família; Intergeracionalidade; Parentesco; Teoria Antropológica.

¹ Atua no Departamento de Saúde Coletiva e no Programa de Estudos Comparados sobre as Américas. Este artigo é fruto da pesquisa intitulada Entre mães que viram avós e filhas que viram mães: parentesco, geração e mothering que recebe Bolsa Produtividade no Processo 315744/2020-0.

“Girl pregnancy puts us in the mirror a lot”: plots, kinship and intergenerationality

ABSTRACT

In this article, I make a theoretical effort to reflect on kinship as an open system and as a living organism, borrowing the ideas of “lifelines” and “mesh” from Tim Ingold (2001). For this, I dialogue with the field that I have developed in recent years with women from the same family, but from different generations. In this sense, I take their mothering experiences as the nodes that thicken and can dilute (CARSTEN, 2013; 2014) the kinship relations between these women; thus housing their materiality in the act of mothering. In this way, I outline the categories of time and generation, taking one of the female narratives of our empirical universe: the case of Joyce, who speaks to us as a granddaughter, mother and daughter, but also as a midwife that so many other stories about women's families have already heard.

Keywords: Women; Family; Intergenerationality; Kinship; Anthropological Theory.

“El embarazo de niñas nos pone mucho en el espejo”: tramas, parentesco e intergeneracionalidad

RESUMEN

En este artículo, hago un esfuerzo teórico para reflexionar sobre el parentesco como un sistema abierto y como un organismo vivo, tomando prestadas las ideas de “líneas de vida” y “malla” de Tim Ingold (2001). Para ello dialogo con el campo que he desarrollado en los últimos años con mujeres de la misma familia, pero de distintas generaciones. En ese sentido, tomo sus experiencias maternas como los nudos que espesan y pueden diluir (CARSTEN, 2013; 2014) las relaciones de parentesco entre estas mujeres; albergando así su materialidad en el acto de la maternidad. De esta forma, esbozo las categorías de tiempo y generación, tomando una de las narrativas femeninas de nuestro universo empírico: el caso de Joyce, que nos habla como nieta, madre e hija, pero también como partera que tantas otras historias sobre familias de mujeres ya las ha escuchado.

Palabras clave: Mujeres; Família; Intergeneracionalidad; Parentesco; Teoría Antropológica.

Das linhas e tramas: um preâmbulo basilar

Ó doce e astuto Ulisses, tuas vinhas sangram de dor, definham as espigas, o ouro esfarela, enfeçam as olivas e a terra seca engole os bois que tinhas. Só. Estou só. Tudo em redor esquece: O olbo que chora, a alcova, a mão que tece.

Nbanduti é uma palavra do tupi-guarani, que define um tipo de renda, cuja forma lembra uma teia de aranha. (JUNQUEIRA, 2005, p. 2019).

O trabalho manual com linhas, novelos e lãs, em geral, não é algo incomum nas histórias sobre a vida das mulheres. Tecer, costurar ou cozer tem sido, ao longo de muitos espaços e tempos, algo “caracteristicamente” feminino. As mulheres tecem e desatam, mas também são tecidas por tais movimentos. Não ao acaso, entre as artistas vinculadas ao projeto *Artistas Latinas*², cujo escopo é agregar e difundir a arte feita por mulheres a partir de seus territórios de pertença, encontramos a brasileira Adalgisa Campos e a guatemalteca Ada Colocho, ambas fazendo arte feita com/através de linhas. Muitas outras são as mulheres que se exprimem por meio do bordado, da costura e do emaranhado, mas aqui tomarei ambas para costurar o argumento do presente artigo.

Adalgisa nasceu em 1971, é paulista, artista visual e graduada em arquitetura pela Universidade de São Paulo (USP), com outras especializações e mestrado em Artes pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Seu maior meio de expressão é o desenho, justamente naquilo que a liberdade infantil lhe arroga. Na série *Desatadoras* (2018), junto de Suiá Burger Ferlauto, nos vemos diante de *closets* de mãos que parecem desembaraçar ou estarem embaraçadas em linhas grossas bem brancas. Nessa sequência é possível perceber a densidade daquelas linhas que parecem condensar uma nebulosa, tornando-se indissociáveis; mas também a relacionalidade de duas mulheres que parecem juntas desatar algo, ao mesmo tempo em que, pelos nós, se veem conectadas.

² Para mais informações sobre o projeto, sugerimos www.artistaslatinas.com.br. Acesso em: 02 abr. 2022.



Figura 1 –Desatadoras. Fonte: Adalgisa Campos (2018).

Ada Colocho³ nasceu em 1968 na Guatemala e suas produções artísticas são totalmente atravessadas pelo bordado. A artista pinta naturalmente os tecidos, por meio de partes da natureza (folhas, galhos, sementes e etc.), e depois os borda, tendo por temas a natureza, mas sobretudo a estória de sua vida. Duas são as séries que mais podem chamar a atenção nessa oportunidade: *El portal del tempo* (2020), que narra a chegada de três navios a uma terra, bem como o seu cotidiano noite e dia e *Semilla sagrada* (2020), que nos remete para a origem do mundo, discorrendo, segundo a artista, também sobre a origem de sua vida.

³ Ver: <https://www.artistaslatinas.com.br/artistas-1/ada-colocho>. Acesso em: 02 abr. 2022.



Figura 2 – *El portal del tiempo*. Fonte: Ada Colocho (2020)

Edmund Leach, em "Dois ensaios a respeito da representação simbólica de tempo" (2001 [1953]), salienta que os Kachin da Birmânia têm uma palavra *majan* que literalmente significa "assunto feminino". Ela pode significar guerra, uma canção de amor ou as linhas trançadas de um tear. Penélope, na *Odisséia* de Homero, tece — para frente e para trás — para construir uma mortalha; mas todas as noites desfaz o trabalho executado ao longo do dia, a fim de que não seja obrigada a se casar com outro homem, antes do retorno de Ulisses da Guerra de Tróia.

As linhas, portanto, compuseram — e ainda o fazem — as biografias das mulheres. Foram — como tecelãs — elogiadas, mas também amaldiçoadas. Estou atualmente às voltas com uma investigação que tem versado sobre a ideia de "estórias" (CARDOSO, 2012; KOFES, 2007), aqui escritas com "e" porque recuperam dimensões domésticas e ordinárias da vida de mulheres de uma mesma família, mas de três gerações diferentes: as avós, as mães e as filhas. Versa, portanto, sobre o tempo e linhagens de mulheres. O seu objetivo central é compreender se e de que formas os seus modos de maternar nos informam sobre suas relações, seus corpos e suas emoções, mas também sobre a tessitura de suas redes de parentesco e noções de família. Para isso, tomo a maternidade como núcleo de experiência que as aproxima, mas que também as distancia em afetos, ações e leituras de mundo.

As linhas e tampouco o bordado eram de início o meu campo de investigação, mas tornaram-se pouco a pouco uma importante metáfora e modo de compreensão das estórias que foram apresentadas: em suas nebulosas, segredos e impossibilidade de dissociação. Se a pesquisa se desenvolveu por meio da escuta de estórias de vida, de suas biografias maternas ou narrativas, interpreto suas memórias como as "linhas de vida",

sugeridas por Octavio Bonet (2013) a partir de *Being alive* (2011) de Tim Ingold. Para Bonet, as “linhas de vida”, tomadas como fluxos e processos biográficos em desenvolvimento, constituem as “malhas”; ideia descrita, pelo próprio Ingold, como adensados, nós e emaranhados, que de tudo comportam e que, também, a tudo provocam. Sobre as “malhas”, suas linhas e a ideia de “rede”, ao meu ver conectadas, assim escreve:

[...] todo o terreno do conhecimento é reconfigurado. Em vez de superfícies territoriais segmentadas em domínios, ou campos de estudos, temos algo mais semelhante a cordas, trançadas com os correspondentes fios ou linhas de interesse. (BONET, 2013, p. 12).

[...] a rede não é uma entidade. Ou seja, não é um objeto independente fechado que está definido contra outros objetos com os quais pode então ser justaposto ou unido. É, sim, um pacote ou um tecido de linhas, fortemente unificadas, mas com alguns pontos em aberto, sem conexão, que se agrupam com outras linhas de outros agrupamentos. (INGOLD, 2011, p. 91).

Na verdade, para falar sobre a “malha”, Ingold recorre à ideia de “rede”, muito cara aos antropólogos que têm se dedicado a pensar sobre o que se tem chamado de uma antropologia pós-social ou simétrica, à lá Marilyn Strathern (2008) e Bruno Latour (2012). Esses autores, assim como Gregory Bateson (2008), que muito inspira Tim Ingold, buscam olhar mais de perto para as relações, em detrimento das dicotomias indivíduo/sociedade ou de leituras mais formais e estruturantes da realidade. Na verdade, questionam a existência do indivíduo e até mesmo da sociedade. O interessante é que, tanto a “rede”, quanto a “malha”, conectam e operam como uma espécie de organismo-vivo, aberto e em constante processo de produção. Se eles estão a discorrer sobre uma outra teoria social, como têm anunciado, o que tais leituras podem nos dizer sobre as histórias de vida e sobre as histórias de maternagem de mulheres de diferentes gerações de uma mesma família?

Para refletir sobre essa pergunta, esse artigo parte da ideia de que a família e o parentesco, antes de serem polarizados em sangue (substância) ou afinidade/aliança, como apostam teorias funcionalistas (RADCLIFFE-BROWN, 1982) e estruturalistas (LÉVI-STRAUSS, 1979), poderiam ser também pensados a partir das noções de “rede” e de “malha”. Desta feita, como sistemas abertos e atravessados pela ideia de *relatedness* (CARSTEN, 2014), nos quais interessa mais saber sobre os caminhos de sua fabricação do que sobre suas substâncias ou regras fixas. Essa aposta teórica advém da perspectiva de que também o parentesco é composto por “linhas de vida” e pelas histórias dos processos biográficos; vistos por suas relações, que se dão em “redes” e em “malhas”,

entre a vida pessoal e a vida coletiva, entre a liberdade e o pertencimento. Se assim são tomados, como a “malha” — a ser pensada como um sistema de parentesco aberto — não existem por si só e o trabalho do antropólogo seria compreender como se dá a sua confecção.

Tim Ingold equivale a “malha” à teia de aranha, haja vista que a aranha não existe fora da teia, assim como a teia não existe sem a aranha. Nesse artigo o meu desejo é tecer considerações sobre as relações de parentesco entre as mulheres de gerações diferentes de uma mesma família, de modo a ponderar sobre o parentesco como processos de “adensamento” e de “diluição” (CARSTEN, 2014), assim como uma “malha” e “linhas de vida”, entendendo, para tanto, que a intergeracionalidade pode ser o fio condutor dessas relações e de sistemas de organização social.

Em campo, entre linhas de vida e estórias de mulheres mães: a estória de Joyce

Esta pesquisa de campo aconteceu durante os anos pandêmicos de 2020 e 2021, de contágio por Corona Vírus. Foram 18 meses de entrevistas com mulheres de duas gerações de uma mesma família: o primeiro grupo chamamos de “grupo de mães” ou de “geração intermediária” e o segundo de “grupo de filhas” ou de “geração mais jovem”, bebendo de uma classificação posta anteriormente por pesquisas antropológicas sobre famílias de mulheres nos anos de 1980 (BARROS, 1984; ALMEIDA, 1987; MACHADO, 2009). Na primeira franja, estive com mulheres que tiveram suas filhas entre os anos de 1970–1980 e no segundo grupo entre os anos de 2000–2020. A geração das avós, mulheres que se tornaram mães nos anos de 1940, apareceu de modo referenciado, quando suas filhas as mencionavam e as caracterizavam. Por isso, em alguns relatos também as avós adentraram ao campo de discussão. Inicialmente pretendia escutar mulheres da Paraíba e do Distrito Federal, de diferentes camadas sociais, médias e populares, a fim de compreender suas leituras de gestação, parto, pós-parto e maternagem. No entanto, com o advento da pandemia e urgência da pesquisa remota ou à distância, estive com mulheres do Pará, da Bahia, do Rio de Janeiro, de São Paulo, da Paraíba e do Distrito Federal. As entrevistas foram realizadas por meio das tecnologias de aproximação Zoom ou Skype, mas também por meio de áudios e chamadas de vídeo de WhatsApp. Nesses últimos casos, sobretudo, com mulheres de camadas populares, cuja conexão virtual se dava mais tranquilamente por meio do telefone. Entre elas, os contatos também foram mais sequenciados, repetidos em mais de uma situação, por meio de diversas chamadas de vídeo e trocas de mensagens

de áudio de WhatsApp, já que nem sempre conseguíamos concluir nossas longas conversas em uma única chamada.

Estive com 15 mulheres. Nossas conversas duraram em média 2 ou 3 horas, mas também se repetiam ao longo de semanas e de outros modos, acontecendo também por meio de e-mails e de trocas de mensagens rápidas ou de imagens via WhatsApp. Todas foram gravadas e depois transcritas. As narrativas foram construídas abertamente pelas próprias mulheres, a partir de uma breve apresentação inicial sobre a proposta de investigação. Nesse sentido, utilizei-me de entrevistas abertas como técnica de pesquisa. Eu lhes pedia para discorrerem sobre as relações com suas mães e suas avós, depois de terem se tornado mães; sobre suas experiências de parto e de amamentação; sobre o que lhes contaram as mulheres de sua família sobre tais eventos; sobre a presença/ausência dessas mulheres em suas casas em seu pós-parto e sobre suas memórias às voltas com as figuras e acontecimentos femininos de suas famílias (menstruação e menopausa). A partir daí as mulheres construíam sua própria cronologia e — o que mais me interessava — o seu modo de narrar e de ordenar os eventos biográficos (MALUF, 1989).

Outros tantos poderiam ser os meus pontos de partida para esse diálogo, mas escolhi a maternagem como experiência crítica na vida das mulheres. Crítica porque disruptiva, por ser corte, alteração, transformação e também origem de processos biográficos. Tornar-se mãe pode ser compreendido como um ritual de passagem (VANGENEP, 1982), já que inaugura um novo *status* social e subjetivo; que, como tal, envolve mortes e recomeços. Para além disso, parto da ideia de maternagem enquanto prática, ação e performance, inspirada no debate da antropóloga canadense Michelle Walks sobre a noção de *mothering*, que basicamente dissocia a maternidade de um corpo específico, de noções de distinto e de biologia, mas também das moralidades que conformam um único ideal de “boa mãe”, como temos visto desde o advento do mito moderno do amor materno (BADINTER, 1985).

Nessas páginas dialogarei com a estória de vida de Joyce, tomando uma das mulheres com as quais convivi. Opto por trabalhar com suas narrativas porque partiram de dois lugares distintos, de sua vida pessoal, mas também profissional. Partindo de ambos, Joyce construía suas estórias e explicações para determinados acontecimentos justamente a partir das relações entre mulheres de uma mesma família, mas de gerações diferentes. Dessa forma, em nossas conversas, Joyce construía o seu modo de contar já, de saída, atravessado pela questão geracional. Ela operava como a costura, ou a linha que tornava as estórias compreensíveis. Joyce é uma mulher cis, branca, médica e parteira

tradicional, que nasceu no Rio de Janeiro e vive na Paraíba há mais de uma década. Ela tem por volta de 40 anos, é casada, heterossexual e mãe de 4 filhos, todos nascidos em casa. Ela é uma mulher de camadas médias, por isso sua estória precisa ser lida e interpretada a partir de um contexto social, político e econômico que desenha sua maternagem. De forma a ressaltar que muitas podem e são as práticas de maternagem ao longo da história, de contextos econômicos, urgências da vida e desigualdade social.

O pai, o tio e marido de Joyce também são médicos. Ela nasceu por meio de uma cesárea e isso, em suas palavras, pode ser explicado por essa razão. Sua mãe havia tido um primeiro parto vaginal “traumático”, quando nasceu seu irmão. Por isso e em virtude de ter passado por uma “cirurgia importante”, ainda na gestação de Joyce, teve uma cesárea recomendada para receber sua filha. Quando a questioneei sobre sua relação com sua mãe, inicia a nossa conversa dizendo que só passou a atentar para o tema das relações entre mães e filhas quando engravidou de seu primeiro filho. Antes disso, Joyce disse se considerar “muito masculina” porque rodeada de amigos homens. Segundo ela, “não cabia no estereótipo da delicadinha”, fazendo menção a uma visão social estereotipada de gênero bastante operante em sociedades ocidentais.

Sua mãe nasceu em Minas Gerais e mudou-se para o Rio de Janeiro ainda bem jovem. Na percepção da filha, era uma mulher amorosa, mas tinha suas “travas”, tanto que pouco falava sobre sua sexualidade. Elas, no entanto, nunca tiveram conflitos abertos e escancarados e até a chegada dos filhos de Joyce viviam bem “com suas diferenças”. Ela me contou que cresceu ouvindo estórias aterrorizantes de parto em sua família. No parto de seu irmão, sua mãe “colocou todas as hemorroidas para fora”. E sua avó paterna — em seus partos — colocava tanta força nos braços que quase quebrava a cama em que dava à luz. Essas passagens — por ela lembradas logo no começo de nossa conversa — justificavam a impressão de que em sua família aconteciam muitos “partos estrambólicos” e essas estórias pareciam funcionar como fantasmas que ameaçavam a sua própria experiência de parto.

No entanto, quando sua mãe começava a recuperar essas passagens, Joyce disse que logo reagia e dizia: “Pode parar! Se não têm coisas boas para me dizer, não me diga nada”. Em sua narrativa, sua mãe aparece como uma mulher que transmitia receios quanto aos seus partos, mas também como alguém que intuía bastante sobre o rumo dos acontecimentos. Ela sempre lhe dizia que seu filho nasceria no dia 11 de abril, na data em que havia nascido sua mãe, a avó de Joyce, uma benzedeira de Minas Gerais. Seu primeiro filho nasceu no Rio de Janeiro em casa exatamente no dia 11 de abril, como previsto por

sua mãe. Sua mãe parece ter ajudado muito pouco a filha, assim que o bebê nasceu. Essa ao menos foi a crítica de Joyce, para quem “ela vinha, trazia um protetor de peito e logo ia embora”. Em sua fala era possível notar um sentimento de solidão e de abandono por parte da mãe, que — aos seus olhos — não se fez presente na intensidade desejada por ela. Ela queria que a mãe estivesse mais próxima, em sua casa, passando tempo e lhe acompanhando com o bebê, ou permitindo-lhe cuidar de si mesma.

Quando sua segunda filha nasceu, uma menina, Joyce já vivia em outra cidade. Tentando ter a mãe mais próxima, contou-me que comprou as passagens aéreas com antecedência para que estivessem juntas, mas as duas logo se desentenderam, ainda durante o puerpério. Sua sogra também havia ido para sua casa e sua mãe se sentiu enciumada com a presença de outra mulher naquele espaço. Por isso, quis ir embora. Sentiu-se desnecessária. Era em seus pós-partos que Joyce buscava por sua mãe e seus cuidados, mais com a casa e com os seus outros filhos, para que Joyce pudesse ter tempo para o bebê e para si mesma. Muitos foram os desencontros entre mãe e filha nesses processos, tanto que, em seu terceiro puerpério, decidiu nem mesmo esperar por sua mãe, que ainda vivia no Rio de Janeiro, chamando dessa vez somente sua sogra. Mas que também não resolveu os seus anseios e não conseguiu suprir o desejado por Joyce, fazendo com que a mesma me dissesse: “também... Ela não podia substituir a minha mãe, a questão era com minha mãe”.

Joyce e sua mãe somente se aproximaram, como desejado por ela, da maneira mais surpreendente possível: durante o seu resguardo de um abortamento de gêmeos. Joyce acha “curioso” que a morte as tenha finalmente posto em contato. Nesta ocasião, Marialva, sua mãe, viajou para a Paraíba por sua própria iniciativa e tomou as rédeas do cuidado com a filha e com os netos, como Joyce tão esperava: cuidou da casa e lhe deu tempo para que pudesse cuidar de si mesma. Em seguida, Joyce teve mais uma menina e sua mãe novamente a auxiliou, dessa vez conforme suas expectativas durante o pós-parto. Segundo ela, “nessa época já havíamos pegado o jeito. Ela quis vir e eu disse massa, venha! Esse foi o resguardo perfeito”.

Na “linha de vida” de Joyce, é possível perceber uma sobreposição de histórias de vida, a de suas avós e seus partos e também a de sua mãe e seus partos. Elas informam umas às outras, positiva ou negativamente: por meio de “fantasmas” e também de dádivas que se tornaram heranças físicas e simbólicas. São “linhas em continuidade”, mas também “linhas enoveladas”, misturadas, sobrepostas, puxadas e repuxadas por cada uma dessas mulheres.

Marialva recupera as histórias de parto de sua sogra. Joyce acaba sabendo mais de sua avó materna — Tonica somente quando se vê grávida. Foi só nessa época que sua mãe lhe disse que via muito de sua avó nela. E assim, mulheres mortas retornam à cena para simbolizar; nos fazendo compreender um evento do presente. E assim, a ideia de tempo linear ou cronológico, passado, presente e futuro deixa de existir, as linhas de vida se embrenham a ponto de borrar certas ideias de tempo. Algumas das histórias são usadas para dar sentido aos percursos de outras mulheres — mulheres ou pessoas de gerações mais jovens; como é o caso dos bebês gêmeos de Joyce que morreram e que vieram para colocar a relação entre sua mãe e sua avó em outro lugar e com outras conformações. Aos meus olhos, essas histórias não podem ser lidas de maneira linear e tampouco causal, mas como fluxos abertos e em desenvolvimento, movimentados pelas experiências, mas também pelas narrativas das mulheres que escutei. Nesse sentido, inspiro-me muito no proposto por Ingold (2011) e retomado por Bonet (2013) no Brasil, de forma a articular as “linhas de vida” às “malhas”, assim como as narrativas de vida às tramas intergeracionais de uma mesma família — que acabam nos dizendo muito sobre os desenhos de pessoa dessas mulheres e de como são vividas as suas relações de parentesco.

Como parteira, Joyce também recuperou uma série de situações que me ajudaram a refletir sobre os encontros e os contatos das linhas de vida. Segundo ela, é “importantíssima essa relação entre mãe e filha, porque ela diz muito de como pariremos. A gente pare como nascemos”. Foi assim inclusive que construiu a narrativa de seu primeiro parto. Aos seus olhos, seu filho mais velho lhe ensinou a nascer, sinalizando-nos mais vez o papel do futuro no presente e também no passado e das gerações mais jovens com relação às mais antigas.

“Eu não sabia no meu corpo como era nascer”, referindo-se ao fato de ter nascido de uma cesárea. “Então, C. me ensinou o caminho”. Ela chegou ao expulsivo, com dilatação total, mas o trabalho de parto esfriou. Para resolver, Joyce comentou que se “conectou com sua mãe animal”. Uma outra mãe, fazendo referência a uma ancestralidade natural e de integração com um mundo familiar mais extenso do que o consanguíneo. Filhos que ensinam às mães ou que explicam suas sensações também subvertem nessa ordem de explicações os lugares de ancestralidade e precedência do parentesco. (Notas do diário de campo, maio de 2020).

Quando conversamos sobre sua prática de parteria com tantas outras mulheres, comentou:

Quando as mulheres nasceram de cesárea marcada, sei que tenho um desafio delas se perderem no expulsivo.

A mulher nasceu de um parto normal. Mas a mãe recebeu todas as intervenções. Um parto muito medicalizado. Ela abriu uma asma na gravidez, que tinha tido na primeira infância. Quando vier a falta de ar, você tenta sentir a emoção, o que te traz naquele momento. Ela voltou e me disse: eu passei uns dias passando mal, o marido viajou e acessou o abandono. Estava me sentindo um bebê abandonado. Minha mãe nem lembra mais de como eu nasci. Era uma rack dos USA que desovaram aqui, com mulheres apagadas. Esse bebê que nasce assim, se sente abandonados. Esse bebê sente que foi abandonado no meio do caminho. O bebê acaba fazendo tudo sozinho. (Joyce, entrevista, maio de 2022, João Pessoa).

Mas em outros momentos, Joyce também me colocava diante de histórias de resistência e de divergência de supostos destinos familiares. Ela me contou que muitas mulheres chegavam até ela como parteira justamente não querendo repetir os partos de suas mães e de suas avós, fossem eles uma cesárea ou um parto vaginal. Em sua leitura, muitas buscavam por uma cesárea, pois suas mães narraram terem sido muito maltratadas ao parir vaginalmente. Por isso, disse ter escutado bastante: “Não quero que meus filhos nasçam como eu nasci”.

Eu tenho muitas comadres com o primeiro filho de cesárea. “Fui enganada, não quero de novo”, elas me falam. Mas suas mães deram à luz de parto normal. Por isso, as mães recomendam uma cesárea para que as filhas não sofram como elas. (Joyce, entrevista, maio de 2022, João Pessoa).

Por fim, ao lhe perguntar se existiriam diferenças entre gestar e parir uma menina, Joyce, de seu duplo lugar de pertencimento, de mãe de menina e de parteira, me respondeu:

A gestação de meninas é diferente. Eu sonhava com um grande buraco. Quem come quem? A gravidez da G. (sua primeira filha) me abriu para o ser mulher mesmo. Para o papel da mulher, o sexo.

A gravidez de menina nos coloca muito no espelho. Como vou ser mãe dessa menina? Eu e minha mãe. (Joyce, entrevista, maio de 2022, João Pessoa)

“A gravidez de menina nos coloca no espelho” pode nos remeter a uma ideia de igualdade e de horizontalidade, ainda que entre gerações diversas, de mulheres de tempos de diferentes que se relacionam. Enquanto que “o grande buraco em que não sabemos

quem come quem” pode sugerir a ausência de início, de uma origem ou de um marco zero dessas relações entre avós, mães e filhas.

O parentesco pode ser uma trama/linhas de vida entre mães e filhas?

Janet Carsten, tomando de saída o artigo *What Kindship is not...* (2013) do antropólogo americano Marshall Sahlins e com ele dialogando expressamente, investe em leituras do parentesco para além da clássica separação consanguinidade/afinidade. Sahlins neste texto explora a noção de “mutualidade do ser” e com isso apresenta tendências inclusivas de parentesco, que passa a ser compreendido pela “alimentação, terra, procriação, memória, emoção e experiência” (2014, p. 105). Carsten se interessa mais especificamente pela ação do tempo sobre o parentesco e junto a tessitura das relações familiares. Sendo esse justamente o ponto que mais me intriga e me interessa pensar: o tempo, a temporalidade e seus impactos nas relações entre mulheres de gerações diferentes. Essa pesquisa se debruçou sobre as gerações de mulheres de uma mesma família, o desenrolar de suas experiências maternas e quais os discursos técnico-científicos e moralidades as moldaram em seus respectivos tempos. Mas também em seus entretempos e, assim, na intergeracionalidade. Para Carsten, há que se observar “os processos de dissolução” e/ou de “espassamento” dessas relacionais ao longo das temporalidades. Entre eles, a antropóloga menciona como exemplos as mudanças de residência; as regras de casamento; o distanciamento físico entre filhos e pais; as mortes; as promessas e as vinganças, para citar alguns. Eu incluiria as experiências de tornar-se mãe, de ter filhos, de experimentar uma gestação e um parto ou então de amamentar uma criança. Todas elas experiências que podem gravitar a vida social de mulheres de uma mesma família, mas que também podem, como visto no caso de Joyce, operar como transformadores de suas relacionais: espessando-as ou diluindo-as a depender do caso em tela. Fabricando assim o parentesco, estreitando laços de família; colocando-lhes um fim ou reduzindo o seu peso na estória de outras mulheres da mesma família.

O interessante é que, dessa forma, a noção de tempo — ao redor das ideias de parentesco e da família — deixa de ser somente o do passado ou o das memórias, para ser o “tempo incognoscível” (CARSTEN, 2014, p. 107). Ou seja, o tempo do futuro, aquele que não se sabe o que será. Carsten por isso acredita que a temporalidade explica as gradações e as acumulações do parentesco. Desta feita, nesse eixo de interpretação do parentesco, as substâncias como o sangue, o esperma e o leite materno, que tão classicamente lhe deram o tom, se transformam e passam a ser também fotografias, cartas,

cartões de Natal e genealogias (2014, p. 108). Ou seja, a materialidade do parentesco também se vê mais fluida, aberta. E, em minha compreensão, por esse registro poderia ser aproximado, nas linhas de Ingold, a um organismo vivo, um sistema em aberto, um emaranhado de linhas de vida. Ou então, uma “malha”:

[...] o parentesco também, e de forma fundamental, provê um reino imaginativo para pensar, parcialmente em termos éticos, mas também de forma mais especulativa, sobre quem somos nós e o que podemos ser no futuro; sobre nossas conexões no presente assim como com gerações do passado, e com os não-nascidos. “Nos tornamos crianças de nossas crianças, os filhos de nossos filhos... E ficamos velhos e jovens ao mesmo tempo”, como diz a epígrafe de Sahlins (2013: 04). Dessa forma, temporalidade é uma parte crucial da potencialidade imaginativa do parentesco. Também sugeri que temporalidade e outras qualidades abstratas ou inefáveis do parentesco podem se prestar ao mais imediato e serem pensadas através de sua aderência com o menos abstrato e ao mais material, coisas que chamei de substância aqui. Tais substâncias materiais, em outras palavras, ajudam a ativar os saltos imaginativos que a “mutualidade do ser” compreende, nos permitindo a pensar sobre “espessamento” e “diluição” do parentesco através do tempo e espaço. As substâncias permitem, por um lado, conexões entre processos corporais e pessoas e, por outro, entre diferentes temporalidades que são vitais ao encompassamento e entrelaçamento do parentesco na vida cotidiana. (CARSTEN, 2014, p. 112).

Partir de tais premissas significa assumir seriamente o lugar da experiência e das emoções, da intuição e da memória na descrição do parentesco. É pensar antes como o parentesco se faz, como se fabrica e é fabricado, do que no que ele consistiria *a priori*. Mas é também radicalizar a percepção de que “é parte da criação de histórias maiores ou histórias mais pessoais” (2014, p.115).

Assim, idiomas de laços sociais podem ser mobilizados para reduzir, substituir ou reforçar os laços biológicos – irmãs ou mães e filhas podem estar tão próximas que são “melhores amigas”, mas na ausência de laços de parentesco – ou, às vezes em contraste a eles – “amigas” podem ser pensadas também “como irmãs”. (CARSTEN, 2014, p. 114).

Isto posto, parece possível refletir sobre as trajetórias de maternagem das mulheres como linhas de vida, posto que abertas e atravessadas por relações com mulheres de outras gerações de sua família; mas também pelos processos da vida social em geral que informam “moralidades maternas” e lugares de existência femininos ao longo dos tempos (MEYER, 2005; BARROS, 1984). Linhas de vida essas que se encontrariam nas “malhas” de Ingold,

sistemas abertos de leitura e de compreensão do mundo, amparados na relacionalidade/*relatedness* (CARSTEN, 2014).

Se as “malhas” nos ajudam a refletir sobre a vida social, as “linhas de vida” que as compõem se comunicam por contatos. Contato que tem por etimologia a ideia de “1. relação de contiguidade entre dois o mais corpos; 2. ato ou efeito de contatar; toque”⁴. Ou seja, contato não significa permanência, nos remeteria mais ao movimento e assim a uma abertura dos sistemas de organização social, que tomariam o parentesco também com um organismo vivo.

Myriam Lins de Barros (1984), ao analisar trajetórias femininas de uma mesma família no Rio de Janeiro na década de 1980, denominou de “efeito geracional” esse contínuo entre as gerações de mulheres de temporalidades diversas. Em sua interpretação, uma história de vida não poderia ser compreendida sem relacionar-se com as do passado, relacionando a vida de avós, mães e netas. Daí preferir “efeito geracional”, como algo que se dilata na ideia de tempo, do que a noção de “gerações” fixas ou herméticas. Aos nossos olhos, o “efeito geracional” poderia ser equiparado à ideia de intergeracionalidade, como marcador que define a “malha” do parentesco.

Para nada concluir

As teias de aranha, os bordados e as linhas de maneira geral, como vimos no início deste texto, parecem compor as memórias e estórias de mulheres em muitos lugares e tempos. Para iniciar, recuperamos algumas dessas passagens, mencionando uma artista brasileira e uma outra guatemalteca. Karina Batthyany, Sol Scavino e Valentina Perrotta (2020), junto de outras sociólogas uruguaias, recentemente publicaram “Cuidados Infantiles y trabajo remunerado en tres generaciones de mujeres madres de Montevideo: los recorridos de las desigualdades de género”. Este artigo traz à tona de maneira bastante tipológica os lugares e as moralidades maternas que informaram as práticas de mulheres que foram mães nos anos de 1950. Em seguida, de mulheres que se tornaram mães nos anos de 1970 — chamada de “generación bisagra — e por último o grupo de mães dos anos 2000. As autoras exploraram a presença da culpa, a possibilidade do trabalho fora de casa, o ideal familista presente na sociedade uruguiaia, a presença do Estado e o recente *Sistema Nacional Integrado de Cuidado*. Em suas linhas, as práticas de maternagem e os modos

⁴ Ver: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/contato>. Acesso em: 02 abr. 2022.

de maternar, ao longo dos tempos, vieram informados por ideários sociais, mas também informaram a vida de mulheres de gerações diferentes em um movimento contínuo; sem começo, meio e fim, necessariamente, mostrando-nos como uma linha de vida pode afetar a outra, subsequente ou não, e assim por diante, num movimento de frente e trás, de vai e vem; assim como a máquina de tear, a arte de crocheter e a costura de uma rede de pesca.

No Brasil, na Guatemala e no Uruguai essas linhas de vida e suas malhas parecem fazer sentido. Por que não poderiam – metodológica, mas também teoricamente, nos ajudar a refletir sobre o parentesco e o que seria a sua materialidade na atualidade? No limite, a estória é de Joyce, mas também de Marialva, de Tónica e de suas filhas-netas que nasceram, juntas e misturadas, numa malha de parentesco em que os nós, em seus adensamentos e dissoluções, parecem ser dados e refeitos a partir de experiências do maternar, do cuidar e das relações entre mulheres.

Referências

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. *Maternidade. Um destino inevitável?* Rio de Janeiro: Editora Campus, 1987.

BARROS, Myriam Lins de. *Autoridade e Afeto. Avós, filhos e netos na família brasileira.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.

BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno.* Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1985.

BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato composto da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas.* São Paulo: EDUSP, 2008.

BATTHYANY, Karina; SCAVINO, Sol; PERROTTA, Valentina. Cuidados infantiles y trabajo remunerado en tres generaciones de mujeres madres de Montevideo: los recorridos de las desigualdades de género. *Dados*, v. 63, n. 4, p. 1-37, 2020.

BONET, Octavio. Itineraciones e malhas para pensar os Itinerários de cuidado. A propósito de Tim Ingold. *Sociologia & Antropologia*, v. 4, n. 2, p. 327-350, 2013.

CARDOSO, Vânia Zikán. Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias. In: GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Zikán. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

CARSTEN, Janet. What Kindship does – and how. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 2, p. 245-251, 2013.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *R@U*, v. 6, n. 2, p. 103-118, 2014.

INGOLD, Tim. (2011). *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge, 2011.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012.

LEACH, Edmund. Cronos e Crono. In: LEACH, Edmund. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001 [1953]. p. 124-131.

LEACH, Edmund. O tempo e os Narizes Falsos. In: LEACH, Edmund. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001 [1953]. p. 132-136.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BARROS, Myriam Lins de. Gênero, geração e classe: uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro. *Revista Estudos Feministas*, v. 17, n. 2, p. 369-393, 2009. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2009000200005>.

MALUF, Sonia. *Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –Universidade Federal de Santa Catarina, 1989.

MEYER, Dagmar. A politização contemporânea da maternidade: construindo um argumento. *Gênero*, v. 6, n. 1, p. 81-104, 2005.

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: Histórias de vida, suas possibilidades e limites. *Cadernos pagu*, n. 3, p. 117–141, 2007.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. Introdução. In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred; FORD, Daryll (Orgs.). *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dívida*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

VAN-GENNEP, Jean. *Os ritos de passagem*. Rio de Janeiro: Ed. Retrospectiva, 1982.

Recebido em 14 de março de 2022.

Aceito em 29 de agosto de 2022.

Dossiê: “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”

Circulação Infanto-Juvenil: observando as mulheres da comunidade da Estrada Velha/Acarape-CE

Francisca Raquel de Oliveira Temoteo

Mestranda em Antropologia Social (PPGAS – UFRN)

e-mail: raketwho@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5858-4665>.

Layra Nobre Dias

Graduada em Antropologia (UNILAB)

e-mail: Layranobre10@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9963-0739>

Jacqueline Britto Pólvora

Docente do Departamento de Humanidades (UNILAB)

e-mail: Jacqueline.polvora@unilab.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-9095-5825>

RESUMO

O presente artigo tem como ponto de partida a análise das dinâmicas internas na comunidade da Estrada Velha em Acarape – CE, que culminou na observação da circulação infanto-juvenil. Gerando curiosidade sobre esse tema e sobre seus atores, o que fazem e quais os motivos da população infanto-juvenil circularem por diversos ambientes, entre casas e ruas, becos e famílias em uma comunidade interiorana do maciço de Baturité. O objetivo deste estudo é entender o que é a circulação, como se dá e o que gera esse fenômeno na comunidade. Nesse sentido, no decorrer da escrita, apontamos os motivos desse afastamento e as situações em que as dinâmicas entre as mulheres influenciam no circular das crianças. A metodologia utilizada trata-se de uma pesquisa descritiva e qualitativa com a ferramenta da observação participante em campo, que possibilitou observar, dialogar e analisar as condições que envolvem a circulação.

Palavras-chave: Antropologia Urbana; Circulação Infanto-Juvenil; Estrada Velha; Dinâmica Interna; Pobreza.

Infant-juvenile circulation: observing the women of the Community of Estrada Velha/Acarape-CE

ABSTRACT

This article has as its starting point the analysis of internal dynamics in the community of Estrada Velha in Acarape - Ce, which culminated in the observation of the infant-juvenile circulation. Generating curiosity about this theme, and about its actors, what they do and what the reasons of the population of children and youth circulate through various environments, between houses and streets, alleys and families in an inland community of the Baturité massif. The aim of this study is to understand what circulation is, how to give and what generates this phenomenon in the community. In this sense, in the course of writing, we point out the reasons for this distancing and the situations in which the dynamics between women influence the children's movement. The methodology used is a descriptive and qualitative research with the participant observation tool in the field, which made it possible to observe, dialogue and analyze the conditions that involve circulation.

Keywords: Urban Anthropology; Children and Youth Circulation; Estrada Velha; Internal Dynamics; Poverty.

Circulación infanto-juvenil: observando a las mujeres de la Comunidad de Estrada Velha/Acarape-CE

RESUMEN

Este artículo tiene como punto de partida el análisis de la dinámica interna en la comunidad de Estrada Velha en Acarape - Ce, que culminó con la observación de la circulación infanto-juvenil. Generar curiosidad sobre este tema, y sobre sus actores, qué hacen y cuáles son las razones de la población de niños y jóvenes que circulan por diversos ambientes, entre casas y calles, callejones y familias en una comunidad interior del macizo del Baturité. El objetivo de este estudio es comprender qué es la circulación, cómo dar y qué genera este fenómeno en la comunidad. En este sentido, en el curso de la redacción, señalamos las razones de este distanciamiento y las situaciones en las que las dinámicas entre mujeres influyen en el movimiento de los niños. La metodología utilizada es una investigación descriptiva y cualitativa con la herramienta de observación participante en el campo, que permitió observar, dialogar y analizar las condiciones que involucran la circulación.

Palabras clave: Antropología Urbana; Circulación Infantil y Juvenil; Estrada Velha; Dinámica interna; Pobreza.

Introdução

Este trabalho é fruto de uma pesquisa de graduação em Antropologia pela Unilab¹, concluída em 2012, que teve como título *Circulação infanto-juvenil: observando as mulheres da comunidade da Estrada Velha/Acarape-CE*. Este tema surgiu durante a inserção comunitária na comunidade da Estrada Velha em 2017, quando participamos como extensionistas voluntárias do projeto Rede de Estudos, Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências (reaPODERE) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Naquela oportunidade, surgiram várias indagações que, de certa maneira, precisávamos compreender como, por exemplo, de que modo se davam determinados fenômenos dentro do território e assim entender suas complexidades.

O primeiro contato que tivemos com o tema de circulação infantil foi a partir de algumas leituras de Philippe Ariès (1981) e Elisabeth Badinter (1985) que tratavam da família na Europa dos séculos XV–XVIII, como os preceitos que fundaram aquela ordem familiar chegaram ao Brasil e como suas transformações aconteceram no decorrer do tempo, que atravessam os textos de Maria Odila Dias (1983), Mary Del Priori (1993) e Claudia Fonseca (2007). Através dessas leituras, os corpos femininos foram aparecendo sob a perspectiva de julgamentos e preceitos das épocas. Procuramos identificar nos textos onde estas mulheres, europeias e brasileiras, estão e como se colocam na organização do território e na chefia do lar.

Ao fazermos uma análise sócio-histórica das famílias europeias e brasileiras dos séculos XVIII–XIX, podemos analisar que os cuidados com as crianças aparecem tanto na família, quanto quando falamos apenas da mulher. Essa infância é evidenciada em movimento desde os primeiros anos de vida na Europa, como aborda o historiador Ariès (1981), sendo levadas para aprenderem o trabalho doméstico em outras casas e/ou sendo amamentadas por amas de leite, trazendo uma discussão sobre se há ou não amor a esta criança pela família, ou, mais precisamente, pela mãe. Segundo Badinter (1985), essa tarefa permanece sempre com a mulher por causa dos discursos de “vocalização natural” ecoados pela sociedade durante anos.

No Brasil, essas mulheres, durante o decorrer dos anos, vão se adaptando diante do abandono ou morte do companheiro, tendo que sustentar a casa, os filhos e parentes. Lembrando que, até o momento, estamos falando de uma realidade do século XIX como bem traz Fonseca (2004) ao trabalhar com documentos desse período que falam de

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada como comunicação oral da “VIII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia”, em 2021, realizada pela Universidade Federal de São Carlos.

famílias pobres, paternidade e moral na sociedade brasileira. Podemos dizer que a família extensa e a chefia feminina de lares convergem em um retrato das desigualdades brasileiras, político e socioeconômico, principalmente em comunidades periféricas, mas não é a sua causa. É por este caminho que chegamos na comunidade interiorana do maciço de Baturité², na cidade de Acarape, mais especificamente, atrás da Unidade Acadêmica dos Palmares da Unilab, a comunidade da Estrada Velha.

Apontamos nesta apresentação uma construção da linha de pensamento sobre família nuclear e depois extensa, circulação de jovens e crianças, interligando os pontos sobre pobreza e o papel da mulher, unindo a pesquisa em campo e o surgimento desses assuntos durante as idas semanais à comunidade da Estrada Velha/Acarape–CE, considerando o sentimento de pertencimento que os/as moradores/as tem com o local como parte importante da análise. Nosso objetivo é evidenciar o motivo pelos quais as crianças circulam. Pensando também a relação de parentesco, que João de Pina Cabral e Antônia Lima (2005) o descrevem através de uma discussão sobre as metodologias de pesquisa nas Ciências Sociais, demonstrando a importância de metodologias de parentesco serem reelaboradas, discutidas e aprendidas para se adequarem ao campo de cada pesquisador/a.

Utilizamos como principal referência nas discussões sobre família e circulação de crianças os trabalhos da antropóloga Cláudia Fonseca (2004; 2007). A antropóloga debate as causas do fenômeno da circulação de crianças entre famílias pobres e as apresenta sob a ótica da sobrevivência, e, com isso, aponta a existência e resistência de famílias e crianças marcadas pelo abandono por parte do Estado, o desamparo social e a ausência de direitos básicos na realidade dos centros urbanos do Brasil. Porém, os pontos de discussão que Fonseca traz muitas vezes não se encaixam para determinar a circulação no território da comunidade que estudamos, pois, comunidades apresentam dinâmicas diferentes e discussões diversas entre seus atores. Fonseca (2007), por exemplo, utiliza a análise de documentos do século XIX para discorrer sobre a circulação de mulheres e crianças. Isso também acontece em sua obra *Caminhos da Adoção* (1995), na qual examina as concepções que orientaram a administração de instituições públicas para crianças “abandonadas”.

Nesses dois exemplos, a autora mostra como o campo da Antropologia pode auxiliar políticas que digam respeito a crianças abandonadas e a adoção. Neste sentido, nosso trabalho é ir uma a duas vezes por semana na comunidade, conversar e realizar atividades socioeducativas com as crianças e jovens, entender e observar suas dinâmicas e

2 Ver Maciço de Baturité: <https://www.bahia.ws/macico-de-baturite-ceara/>. Acesso em: 13 jul. 2022.

relações com os demais. Através dessa observação semanal foi possível notar que os órgãos de saúde básica, Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) e Centro de Referência de Assistência Social (CREAS), não realizavam de forma satisfatória as visitas regulares que eram previstas, gerando uma situação de abandono. É relevante destacar que Claudia Fonseca trabalha mais nas regiões Sul e Sudeste do país, e nós observamos a região Nordeste, mais especificamente, uma comunidade interiorana do Maciço de Baturité.

Descrever o familiar é muitas vezes um processo árduo. É o que apresenta a literatura, especialmente a produzida pelos pioneiros da Antropologia da Escola Sociológica de Chicago em 1910. Eles encontraram dificuldades para descrever o que é “familiar”. O desafio desta escola foi o de alterar o estudo do “outro” (distante geograficamente) para o “próximo”, dentro das próprias cidades onde viviam, já que agora o meio urbano estava sendo seu foco principal. Começaram a surgir os estudos voltados ao aparecimento do aumento populacional no meio urbano, a violência e o vínculo destes temas com o surgimento de comunidades e famílias pobres:

[...] o interesse por questões urbanas surgiu em razão dos problemas advindos da rápida urbanização dessa cidade do centro-norte dos Estados Unidos e, mais especificamente, dos processos migratórios que para ela convergiam: o referencial interpretativo foi a Ecologia Humana e a preocupação inicial era com as “patologias sociais”, resultantes justamente das dificuldades e desafios para a inserção das levas de novos habitantes, principalmente do leste europeu, no novo e desconhecido meio. Apesar da denominação “sociológica” do departamento em que esses estudos eram realizados, na Universidade de Chicago, Ulf Hannerz (1986) se refere a alguns dos seus pesquisadores como os “etnógrafos de Chicago”, para ressaltar o caráter antropológico dos métodos de trabalho por eles empregados. (MAGNANI, 2012, p. 177).

Recolocar estas pessoas em Acarape que, por muitas vezes, são excluídas tanto pelo poder público quanto pela população de uma forma geral, faz com que este trabalho utilize o pensamento de não separação desses dois núcleos, indivíduos e sociedade. O que Nibert Elias (1994) deixa claro ao afirmar que a sociedade é formada por indivíduos e estes são constituintes da sociedade, não sendo possível pensá-los separadamente. Portanto, seria um “absurdo” tomar os termos de outro modo que não aquele da cumplicidade. E isso aponta na discussão social sobre pobreza, território e políticas públicas com os atores da Estrada Velha.

Conhecendo o território da Estrada Velha em Acarape no Ceará

Neste momento, apresentaremos dois pontos da pesquisa: o primeiro é referente à pesquisa em campo e ao surgimento desses assuntos durante as idas semanais à comunidade da Estrada Velha que fica localizada em Acarape–CE. O segundo é referente à circulação de crianças e jovens, e como isso está relacionado com a pobreza encontrada. Conforme o antropólogo Agustín Barna (2019), vários autores, principalmente da área de Antropologia, estão interessados em analisar práticas sociais associadas à criança e utilizaram a categoria “circulação” para descrever o deslocamento dessas crianças entre diversas famílias.

Apresentamos também imagens do acervo da reaPODERE, grupo de pesquisa do qual fizemos parte entre 2017–2020, período durante o qual pudemos conhecer a comunidade em questão através das atividades socioeducativas realizadas pelo grupo com as crianças do território. O rosto das crianças e jovens foram borrados nas fotografias aqui presentes, justificamos tal escolha por questões de segurança e proteção dos perigos em potencial da exposição na internet e em outros meios de divulgação, como também devido aos dilemas éticos que envolvem o uso de imagens de menores de idade. O uso destas imagens foi permitido pelo coordenador do grupo, o prof. Dr. James Ferreira Moura Júnior, e pelo estudante do curso de História Talvane de Freitas da Silva.

Para introduzir o conceito de “comunidade” neste trabalho, utilizamos os psicólogos Jorge Castellá Sarriera, James Ferreira Moura Jr., Verônica Moraes Ximenes e Anelise Lopes Rodrigues (2016) que nos apontam que sentido ou senso de comunidade é quando fazemos parte de uma rede de relações dentro de um ambiente, neste caso, uma comunidade, que já se tem uma forma de agir em conjunto para um bem comum. Porém, viver em comunidade representa também perda de liberdade. Assim, segurança e liberdade permanecem em tensão. Zygmunt Bauman (2003) nos proporciona uma visão menos romantizada do sentido de comunidade. Para ele, ser uma comunidade não significa comunicação mútua, defesa dos direitos e segurança entre os próprios moradores, visto que estas podem se construir a partir de realidades diferentes. Ao fazer uma crítica ao conceito de comunidade, Bauman demonstra que este parece ter sido abandonado pelas agendas de estudos sociais.

Assim, o sentido de comunidade deve ser entendido como juntar os aspectos físicos, territoriais e simbólicos que constroem uma comunidade. Observamos que há uma rede de comportamentos e sentidos específicos em cada comunidade, constituindo um universo simbólico no território, que segundo Cezar Wagner Góis (2005, p. 121) “está

igualmente formado por representações e práticas macrosociais geralmente fincadas em uma sociedade capitalista opressora”.

O senso de comunidade pode ser observado, dentre outras coisas, por expressões, como a utilizada na pichação de um muro, no qual se diz: “Todos pensa qui são mos quadrilha, mais na verdade saomos uma família!!”. O que está escrito exhibe também uma sensação de marginalização e preconceito que estes moradores sofrem do restante da cidade.



Foto 1: acervo da reaPODERE, 2017.

Nesse pensamento, os autores James Ferreira Moura Jr, Antônio Ailton Lima e Francisco Gabriel Silveira Ferreira (2018, p. 436-437) falam que a localidade da Estrada Velha foi escolhida pela reaPODERE pelo fato de ser “um campo de atuação da extensão universitária que sofre com o processo de estigmatização da própria população de Acarape e cidades vizinhas, a qual ficou reconhecida pelo tráfico de drogas, violência e a pobreza, sendo totalmente marginalizada e negligenciada pela própria política local”.

As atividades socioeducativas da rede que vêm se desenvolvendo no local, têm o intuito de fortalecer vínculos, trabalhar o lúdico e estimular o cooperativismo entre as crianças. “Portanto, o papel da extensão desenvolvida na REAPODERE é o de fortalecer a comunidade e os processos de resistência desenvolvidos por indivíduos em contextos de privação” (MOURA JR; LIMA; FERREIRA, 2018, p. 436).

Os primeiros passos até o campo

Entramos no projeto *reaPODERE* no início de 2017. Naquele momento, os integrantes estavam se preparando para ir a campo, era a primeira pesquisa em campo do grupo, munido de leituras teóricas sobre Psicologia Comunitária, infâncias e pobreza. Em um primeiro instante, o grupo fez uma busca superficial sobre a comunidade da Estrada Velha e entrou em contato com algumas lideranças — ou como William Foote Whyte (1980) chama, os nossos “Doc’s”. Estes são as pessoas que nos ajudariam e poderiam nos acompanhar em uma caminhada comunitária como reconhecimento de campo e para apresentar-nos aos moradores, criando assim, nosso primeiro contato. Como apontam Cornélia Eckert e Ana Luiza Rocha (2008), esse momento de preparação de um projeto, conversas e primeiras idas a campo é essencial para o futuro pesquisador:

Após a elaboração de um projeto com tema pertinente ao campo de conhecimento antropológico e orientado por um(a) professor(a) que lhe iniciará na pesquisa etnográfica, a primeira atitude do(da) jovem cientista é aproximar-se das pessoas, dos grupos ou da instituição a ser estudada para conquistar a concordância de sua presença para a observação sistemática das práticas sociais. (ECKERT; ROCHA, 2008, p. 9).

As autoras continuam discorrendo sobre esse processo de aproximação durante a pesquisa com os moradores e o ambiente, pois existem muitas formas da inserção em campo ser iniciada. Para a realização de uma etnografia, é interessante notar que a pesquisa é um “processo de negociação do(a) antropólogo(a) com indivíduos e/ou grupos que pretende estudar, transformando-os em parceiros de seus projetos de investigação, compartilhando com eles e com elas suas ideias e intenções de pesquisa” (ECKERT; ROCHA, 2008, p. 10).

O nosso principal receio no início era como as pessoas de lá iriam nos receber, afinal se tratava de um local que nós nunca tínhamos ido antes. Além disso havíamos, previamente, ouvido relatos preconceituosos sobre a comunidade. Nesses relatos, identificávamos afirmações como “só tem coisa ruim lá”, “é violento demais”, “todos são sujos”. Essas falas vinham de moradores das proximidades, o que nos deixava curiosas para saber o que poderíamos encontrar no território. Tal pensamento foi nos corroendo durante o trajeto (realizado a pé) até a comunidade da Estrada Velha, que se localiza atrás da Unilab. A estrada não era asfaltada, era de terra batida e estava esburacada. A vegetação era formada por poucos arbustos, a maioria já secos devido à pouca chuva do mês de abril.

As imagens abaixo mostram cenas do caminho, saindo à esquerda, que se percorre para ir do Campus dos Palmares até a comunidade (foto 2), e do começo da estrada de terra batida, que se inicia atrás do prédio da Unilab, até a comunidade (foto 3).



Foto 2: acervo da reaPODERE, 2018.



Foto 3: acervo da reaPODERE, 2018.

Adentrando a comunidade, notamos a ausência de saneamento básico e de coleta de lixo, pois havia um acúmulo de embalagens plásticas, fraldas rasgadas e papel nas crateras, tudo em meio a água suja que estava presente na frente das primeiras casas. A comunidade é constituída de apenas uma rua reta, um pouco íngreme, sem asfalto, com

pedrinhas soltas e um mato crescendo aos poucos no chão batido e úmido. Algumas casas eram feitas de taipa e outras de alvenaria.

Notamos que as primeiras casas que vimos, na entrada da comunidade, possuíam uma estrutura mais simples, na medida em que avançávamos, as casas pareciam mais estruturadas, feitas com tijolos, pinturas e cercas. Havia um campo de futebol improvisado mais à frente e algumas pichações nos muros, anunciando a presença de uma organização faccional na região e fazendo uso de uma linguagem simbólica violenta. Foi possível identificar que existia na comunidade, portanto, uma rede de poder ou de dominação local. Este tema é retratado no trabalho de Luís Felipe Zilli (2015), no qual discute o envolvimento de adolescentes e jovens das periferias da região metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), capital do estado de Minas Gerais, no “mundo do crime” e as dimensões simbólicas da “lei da favela”. Por meio dessas duas categorias nativas que o autor usa, notamos as estruturas simbólicas através da presença da facção pelos dizeres nos muros: “é proibido entrar de capacete” espalhado pelos muros da comunidade.

O primeiro sentimento ao ver o território foi de “choque”, já que ele é bem diferente do que encontramos no restante da cidade de Acarape. De acordo com o antropólogo Roy Wagner (2010), esse sentimento é conhecido pelos antropólogos como “choque cultural”. Nele, a “cultura” local se manifesta ao antropólogo primeiramente por meio de sua própria inadequação; contra o pano de fundo de seu novo ambiente, foi ele que se tornou “visível”, pois mesmo sendo um local relativamente próximo da universidade, não imaginamos que a disparidade estrutural (rua, casas) fosse tão evidente.

Julgando pela localização, antes de ir, pensamos que encontraríamos algo que lembrasse mais o entorno urbano de Acarape, com casas simples, porém de tijolos, ruas asfaltadas e a existência de coleta semanal de lixo. Todavia, essa não era a realidade quando chegamos à comunidade. Vimos o descaso com os moradores e com o local, principalmente quando se junta a esta imagem o prédio da Unilab ao fundo. A sensação dos pesquisadores era de que havia um distanciamento não só físico e material, mas de pertencimento, como se aquela comunidade não pertencesse a Acarape.

A imagem abaixo (Foto 4) mostra uma visão de dentro da comunidade, mais especificamente, do local onde foi realizado o 1º Natal da Família Estrada Velha, nome dado pelos próprios moradores, como alusão à escrita no muro (Foto 1). Podemos notar o prédio da Unilab ao fundo.



Foto 4: Talvane de Freitas da Silva, 2017.

Depois desse “choque” inicial, não poderíamos continuar com a expressão que nós tínhamos. Tivemos que nos recompor e voltar ao trabalho. Andamos até a comunidade no intuito de fazer contato diretamente com os moradores através de entrevistas. Fomos divididos em duplas, para assim abarcar toda a comunidade, que tinha em torno de 43 casas. Nos dirigimos a uma moradora, que chamaremos de Fernanda para preservar a sua identidade. Ela se encontrava na porta de casa, nos observando desde que chegamos. Expressava um olhar de curiosidade, estava vestida com um vestido azul-claro simples e uma chinela havaiana da mesma cor. A senhora aparentava ter 50 anos de idade, pele queimada do sol. Fomos chegando próximo a ela, que sorriu. Era visível que Fernanda havia percebido o nosso despreparo para o momento.

Nossa dupla se apresentou a ela, falamos sobre o que estávamos fazendo e perguntamos se ela gostaria de responder algumas perguntas, ela estendeu a mão como sinal de cumprimento, notamos no apertar de mãos, sinais de anos de trabalho — mostrava calos e rigidez na pele. A senhora foi receptiva e nos convidou a entrar em sua casa. Achamos interessante o fato dela deixar pessoas, até então estranhas, de fora da comunidade, entrarem em seu ambiente. Com esse ato da senhora, pudemos tomar nota sobre a moradia das famílias por dentro. A morada era simples, com pouquíssimos móveis, como um sofá desgastado coberto por toalhas de banho e três quadros de crianças e um de toda a família pregados na parede de cimento. Um berço rosa claro com um mosquiteiro e uma TV de tubo, que passava desenhos infantis em cima de um rack da cor

magenta com CDs preenchiam a sala da casa.

Na casa moravam treze pessoas de diferentes idades. A mulher que nos atendeu era a mãe de seis filhos, além deles moravam lá mais dois netos e quatro parentes. Ela sustentava a casa e mantinha a ordem do ambiente. Perguntamos como era a estrutura física da casa, a senhora nos olhou e sorriu timidamente, voltou a olhar para o chão e balançando a mão direita indicou que eram três cômodos, divididos entre sala — que de noite se tornava o quarto do bebê —, um quarto, em que dormiam as meninas, e uma cozinha. Além disso, havia um quintal, onde também ficava um banheiro. Fernanda nos contou que lutou muito para ter uma casa como aquela, trabalhando em fábricas de tecido na região e lutando para manter os filhos na escola, pois, na fala dela “é mais fácil ir por outro caminho, aquele das drogas e... como é... mexer com coisa errada, você me entendeu! Para ter alguma coisa nessa vida, minha filha³”. Esse contato com a senhora pode nos mostrar através das falas, um cenário de escassez e dificuldades que os moradores ali passavam.

De acordo com relatos dos moradores, antes de se tornar a comunidade da Estrada Velha, o local consistia apenas em um terreno que contava com uma Associação dos Moradores. Em meados dos anos de 1987, o pai de uma senhora chamada Vilma, o senhor João, começou a doar pedaços da terra para pessoas que vinham do Acarape, Quixadá, Fortaleza e região. Essas famílias não tinham condições de comprar a parte do terreno e nem de construir uma casa de tijolos. Os moradores e o dono do terreno foram se ajudando até o local começar a se tornar uma comunidade.

Em consonância com este movimento, a Psicologia Comunitária empregada por Sarriera, Moura Jr., Ximenes e Rodrigues (2016) nos confere que o sentimento de pertencimento ao se entender como parte de uma comunidade acaba construindo a experiência do território, percebida a partir de atitudes e interações entre os moradores sob um contexto comunitário. Este fato pode ser percebido quando voltamos à frase pichada do muro (foto 1), na qual um sentimento de pertencimento a algo, como a família, está marcado no trecho “saomos uma família”.

Quando encerramos as entrevistas com os moradores, voltamos para a Unilab para conversar e compartilhar nossas primeiras impressões e sentimentos sobre o território. Analisamos as percepções favoráveis dos moradores conosco e, com isso, levantamos

3 Fala da senhora Fernanda sobre os caminhos possíveis dentro da comunidade. “Mexer com coisa errada” seria se envolver com o mundo do crime. Um mundo que está diariamente no cotidiano deles/as, por isso, em suas falas, seria mais fácil o envolvimento.

mais questionamentos a respeito da pobreza e da distribuição de renda. Foi notório que o ato da senhora Fernanda e de outras pessoas, de abrirem suas casas e responderem às entrevistas, pareceu estar relacionado ao desejo de serem ouvidos ou de receberem um mínimo de atenção. Chegamos a essa conclusão pois algumas das falas dos moradores se referiam ao descaso que a comunidade sofria. Falar sobre onde moram, suas vivências no local e os problemas que enfrentam pode ser uma urgência. A situação nos fez nos questionarmos sobre quando foi que eles foram ouvidos, e se foram. Havia mais do que relatos externos sobre o abandono da comunidade, a queixa agora era deles próprios.

Depois das entrevistas feitas, de recolhidos os dados, era preciso agora pensar sobre estar junto da comunidade e em formas de tentar ajudá-la em sua busca por melhorias. Então, pensando no território e nos sujeitos, percebemos que talvez as crianças fossem as mais vulnerabilizadas por esse contexto que abrigava fome, doenças e infecções, já que elas andavam descalças na lama. Outras preocupações eram a água parada, a falta de saneamento, o acúmulo de lixo, o contato com os animais doentes e o trabalho infantil. De acordo com os dados da Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (Abrasco)⁴, a vivência dentro da pobreza afeta a saúde e a inteligência de crianças e adolescentes até a vida adulta.

Os pesquisadores analisaram dados de inquéritos nacionais de 95 países de baixa e média renda, através de dez categorias de renda (ou decis), cada qual incluindo 10% das crianças do país. Os resultados mostram que as crianças do decil mais pobres têm risco de duas a três vezes maior de morrer até os cinco anos de idade, ter baixa estatura e atraso de desenvolvimento cognitivo para a idade, não completar o ensino fundamental, e, entre as meninas, ter filhos antes dos vinte anos de idade, quando comparadas a seus pares do decil mais rico. As análises apontam, ainda, que quanto maiores as desigualdades socioeconômicas de um país, piores os resultados de saúde, nutrição e desenvolvimento cognitivo das crianças pertencentes às camadas mais vulneráveis das populações. (ABRASCO, 2022, s/p).

A partir da situação relatada e dos dados apontados, começamos a pensar em formar um grupo de crianças, pois era preciso saber o que elas faziam no seu tempo livre antes ou depois da escola. Também seria um jeito da rede se aproximar mais da

4 Ver: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/saude-da-populacao/pobreza-na-primeira-infancia-afeta-saude-e-inteligencia-de-criancas-e-adolescentes-ate-a-vida-adulta-mostra-estudo/65792/>. Acesso em: 13 jul. 2022.

comunidade, aproximando-nos dos/as filhos/as dessas pessoas. Esse movimento faria com que os moradores confiassem Mais no trabalho que estávamos iniciando.

Foi preciso elaborar os tipos de atividades a serem desenvolvidas. Os extensionistas tiveram seu primeiro encontro com as crianças, na própria rua, a céu aberto e vigiados pelos olhares atentos das mulheres. Destacamos a informação de que a maioria massiva presente no decorrer da semana era feminina. Muitas das mulheres moravam com seus companheiros, porém, os homens passavam a semana trabalhando fora da cidade ou estavam detidos. Alguns deles vinham aos finais de semana ou quinzenalmente estar junto de suas famílias e da comunidade, mas no começo da semana voltavam a trabalhar. Ou seja, eram as mulheres que organizavam aquele espaço, estando sempre de olho no que acontecia.

Com a estratégia de conseguir a confiança das mulheres, passamos de casa em casa para chamar as crianças e pedir autorização às mães para as crianças participarem das atividades. Outras crianças já estavam na rua brincando e, observando a movimentação, se aproximaram.

Conhecendo um pouco das crianças e de suas demonstrações de carinho

Era o mês de junho de 2017 quando os extensionistas da rede se reuniram no final da área da comunidade, em frente a cerca, onde o terreno era mais reto e não tinha lixo. Fizeram um círculo e se sentaram no chão, junto das crianças. As crianças, em sua maioria do sexo feminino, de pele negra, os cabelos variando em tons de preto e amarelado por causa do sol, alguns eram lisos e estavam soltos, outros eram cacheados e mantidos presos por algum elástico. Sobre este fato, de manterem os cabelos sempre presos, achamos interessante destacar que no ano de 2018, durante uma atividade sobre o Dia da Consciência Negra, em uma oficina de tranças organizada entre a rede e o grupo Vozes de África⁵, as crianças e algumas mulheres adultas compartilharam relatos sobre o estigma social direcionado aos seus cabelos. Foi lembrada a história ancestral das tranças, que teriam sido utilizadas como mapas de fuga dos escravizados no Brasil. Nesse contexto, as mulheres se sentiram a vontade para falar sobre os cuidados capilares que tinham ou não. Foi um momento de trocas, de história e de saberes locais.

5 Pagina no *Facebook* do grupo Vozes de África:
https://m.facebook.com/profile.php?id=100063965466422&eav=Afb2iYY7Guc9deu3fHhToCUhw-rVfSoCviZKM2Xkctgt9dWK4hnl8vUsdMsmWdUawcc&paipv=0&_rdr. Acesso em: 03 nov. 2022.



Foto 5: acervo da reaPODERE, 2017.

As crianças demoraram um pouco para se aproximar e adquirir confiança. Nós nos apresentamos e pedimos que elas se apresentassem também. Fizemos algumas perguntas para as crianças, que respondiam de cabeça baixa e, em seguida, levantavam rapidamente os olhos como forma de tentar uma comunicação. Alguns dos meninos que estavam na atividade vestiam cuecas (tinham entre 3 e 5 anos de idade) e outros vestiam calção jeans e camisa de super-herói — algo que pudemos usar como ponto de partida para iniciar conversas, pois alguns extensionistas possuíam familiaridade com o tema. As meninas usavam vestidos simples ou shorts jeans e camisetas colorida.

Depois de algumas tentativas de conversas individuais, observamos algum progresso pois as crianças começaram a falar mais sobre si mesmas, sobre a vizinhança, do que sentiam falta, do que gostavam. Também perguntaram muito sobre a Unilab e sobre nós. Algumas se levantavam e apontavam a casa onde moravam “ali, tia, depois da casa azul”, cutucavam as amigas para que também falassem. No final, eles/as estavam conduzindo a roda de conversa. Este movimento de tornar-se condutor das conversas por parte das crianças tem ligação com o que a socióloga Rita Marchi (2017) discute, a ideia da criança como ator social presente nos estudos sociais da infância. A autora apresenta críticas feitas ao conceito de “agência da criança” assim como réplicas em sua defesa, tanto por autores pertencentes ao campo das Ciências Sociais quanto por autores externos a ele.

Em consonância a esse momento de estar com as crianças, ouvi-las e observá-las, apontamos o que a pesquisadora de educação infantil Rita Martins (2011) traz em seu

trabalho de campo com crianças: a importância de observar cada movimento, gesto e fala deles/as nesses primeiros contatos.

Os momentos dedicados à contextualização do CMEI se devem ao reconhecimento de que as falas das crianças não nascem isoladas, ou a partir de situações e de questões suscitadas pela pesquisa. Elas são parte de um contexto vivenciado pelas crianças na instituição educativa, onde passam até 12 horas diárias, durante cinco dias por semana. Além de possibilitar a caracterização do campo e a seleção dos participantes, as primeiras aproximações também favoreceram o estabelecimento de um vínculo de confiança e de respeito com as crianças e os profissionais. (MARTINS, 2011, p. 14).

No momento da conversa com as crianças, falamos o que queríamos fazer. Naquele momento, era conhecê-los. Saber o que faziam no tempo livre, se conheciam a Unilab, se estudavam, quais as suas idades. Durante as falas dos pequenos, não queríamos interferir, deixamos eles/as mais livres para falarem, era o primeiro contato com o grupo. Precisávamos ouvi-las e saber o que pensavam sobre o nosso grupo. No final da conversa, avisamos que voltaríamos, nos despedimos, e, em um ato coletivo e espontâneo, eles/as correram para expressar o afeto em forma de abraço e beijo na bochecha. Alguns nos acompanharam até o final da estrada que dá acesso à comunidade. Uma sensação de felicidade tomou conta de nós, pois se tratava de uma iniciativa que partiu daqueles pequenos habitantes.

Descobrimo mais sobre a circulação infantojuvenil através das mulheres da comunidade da Estrada Velha

Os anos de 2017 e 2018 foram de aprendizado sobre o modo de nos portarmos frente a comunidade e nos mostrarmos dispostos a conhecê-la.. O interesse em observar e analisar a circulação infantojuvenil apareceu a partir dessa aproximação e da criação de uma ponte entre a Unilab e a comunidade da Estrada Velha. Para entender a circulação, teríamos que nos aproximar das famílias e esse foi o passo seguinte na atuação: conversar com as mulheres. Devido às observações já realizadas, sabíamos que eram elas que tomavam conta da comunidade — dos seus próprios filhos e dos de outras mães — durante a semana. A construção desse novo diálogo levaria tempo e tínhamos que levar em consideração certos fatores: como abordar as mulheres sobre os cuidados com as crianças? Elas iriam querer conversar conosco sobre isso? O que pensariam ao serem indagadas sobre o tema?

Durante as atividades que realizávamos com as crianças, chegávamos até as mulheres e puxávamos conversa com elas, muitas vezes sem conseguir avançar muito. Nas poucas vezes em que conseguíamos uma brecha, algumas falavam sobre como as crianças gostavam da gente, das atividades e de nossos cabelos coloridos. Fomos percebendo que a dificuldade na aproximação com essas mulheres e mães tinha a ver com uma imagem já projetada sobre nossos corpos enquanto extensionista. Parecia que éramos vistos apenas como “os/as tios/as que brincam com as crianças”.

Depois de várias tentativas de construção de diálogos com as mulheres, pudemos observar um ponto crucial da dinâmica da comunidade e da circulação de crianças e jovens. Compreendemos que a interação entre as mulheres era a chave. Este elo dava abertura e confiança para que os/as filhos/as pudessem “passar um tempo” na casa de vizinhos/as.

Dois pontos da circulação foram observados: 1) O termo “passar um tempo”, que significava deixar a criança durante um, dois ou mais meses na casa de um vizinho da comunidade. Isso acontecia devido à fome e à extrema pobreza que muitos dos moradores ali enfrentavam. Os que tinham condições de alimentar mais uma boca, recebiam o pequeno visitante. Apesar desse tipo de circulação a situação na comunidade ainda se mantinha difícil, havia duas famílias que dividiam a mesma casa para conseguir sobreviver em meio àquela realidade. Muitas famílias contavam com auxílio do Bolsa Família, com o dinheiro que os companheiros mandavam e/ou com a remuneração do trabalho das mulheres (em fábricas de tecido ou como domésticas). Porém, era difícil combinar esses três pontos, muitas delas perderam o benefício do governo por não saberem da exigência de atualização dos dados do programa ou da aposentadoria. As informações não chegavam até elas e quando chegavam, já não havia mais tempo. 2) A criação de mapas mentais dos circuitos possíveis: as crianças elaboravam um mapa mental de onde poderiam circular no território. Havia casas que elas não poderiam ir, como a casa na qual só moravam homens, as “bocas” (pontos de comércio de drogas ilícitas) e aquelas com as quais a família era “intrigada”, havendo alguma divergência entre as famílias das crianças. Essas casas estariam vetadas no mapa e não poderiam ser frequentadas no dia a dia nem seriam opções para “passar um tempo”.

As relações entre as mulheres eram bem distintas. Observamos bastante a forma como eram feitas as tomadas de decisão, como se davam os desafetos, como os olhares desconfiados eram trocados e como eram expressos cada palavra ou movimento. Por outro lado, também foi possível observar um nível de cumplicidade entre mulheres, em

especial entre aquelas que acolhiam filhos/as de outra casa. Isso fazia surgir uma teia de regras de convivência. Em seu estudo sobre as normas de socialização e relações de poder, Nobert Elias e John Scotson (2000) analisam a maneira como um grupo pode marginalizar membros de outro grupo, e como isso constrói identidades individuais e coletivas. Podemos perceber tensões hierárquias e jogos de poder nas atitudes e falas da comunidade. As mulheres que moravam na entrada da comunidade, por exemplo, não falavam com as que moravam no final e aquelas que morava no meio não falava com algumas da entrada, Quando perguntado o porquê, as justificativas era apresentadas em forma de acusações: as moradoras do alto “se achavam” e as que moravam no meio eram “desorganizadas”. Diziam isso em meio a movimentos com as mãos, como se quisessem esconder o riso baixo e completavam olhando para os lados, afim de ver se alguém mais tinha ouvido as falas, gestos e risos.

Esta dinâmica de não se relacionar com as vizinhas de determinadas partes da comunidade — que estamos chamando de entrada, meio e fim — é um reflexo da desigualdade dentro da própria comunidade da Estrada Velha. Como mencionamos anteriormente, as casas da entrada são bem mais simples e feitas de pau a pique e taipa, um tanto tortas e de frente para uma saída de esgoto. Quando se vai caminhando pela comunidade, a qualidade das moradias vai melhorando, aparecem construções de tijolos, cercas mais firmes no chão e quintais com árvores e plantas medicinais. Esse cenário evidencia a existência de uma hierarquia interna presente no local. A antropóloga Jacqueline Pólvora (2014), ao apontar como a pobreza se manifesta na geografia dos espaços periféricos de Porto Alegre, diz que: “‘ter’ ou ‘não ter’, neste caso, dinheiro acoplado ao terreno são fatores determinantes que situam as famílias negras — quase sempre os que ‘não têm’ — nas posições mais baixas da hierarquia local” (PÓLVORA, 2014, p. 178).

O movimento das conversas e a teia de relações entre as moradoras, fazem com que os/as meninos/as das casas mais simples não sejam vigiados mais de perto por parte das mulheres das casas de tijolos, e vice-versa. Segundo João de Pina Cabral e Antónia Lima (2005), essas relações entre as mulheres da comunidade configuram uma rede de parentesco, principalmente quando é observado o que elas entendem por parentesco. Parentesco, como apontam os autores, diz respeito aos horizontes de relações familiares que o indivíduo estabelece, nada é estático, ou seja, as relações que estas mulheres da Estrada Velha têm são representadas em dois movimentos: 1) a expansão (pessoas, amigos próximos que se tornam “da família”) e 2) a retração (condição financeira, educacional, religiosa remetem ao esquecimento e exclusão do parente). É algo que traduz esse

movimento de circulação e cuidados, quando notamos que somente as crianças das casas da entrada vão para as casas da entrada, pois os moradores seriam mais próximos, todavia, isso não impede a livre circulação pela rua. Nas conversas que tivemos junto ao grupo de mulheres, muitas mostravam-se preocupadas com as crianças e os jovens no envolvimento com drogas e com a criminalidade. As mães não queriam que seus/suas filhos/as entrassem nesse mundo do crime, presente no cotidiano delas através da facção, da prisão de familiares e da presença da Polícia Militar no território.

A venda de drogas e as suas consequências para a comunidade, como a presença da polícia, não é o único fluxo de entrada e saída que atravessa o cotidiano daquelas famílias. A comunidade da Estrada Velha ganha sentido em seus encontros, recusas e silêncios durante o cotidiano da sobrevivência diária. Como no caso examinado por Fonseca (1995), estamos entre casas estreitadas, gerações de famílias que se espalham no mesmo lugar e na mesma velocidade vão embora. Assim, há as casas que surgem como um expressivo lugar de cuidados, no qual as crianças são “compartilhadas” através da troca e do exercício de cuidados recíprocos, e as casas onde elas não podem entrar, possivelmente pelas dinâmicas de intriga e preconceito já mencionadas acima ou por serem locais de consumo de drogas. Existem também os locais abertos, como a frente do bar, de onde as mulheres podem observar o movimento nas ruas enquanto jogam cartas e dão pitaco na jogada de “trinca de ases”.

Segundo Fonseca (2010), o entrecruzamento entre as temáticas de violência, drogas, gênero, infâncias e pobreza é uma característica marcante nos estudos de parentesco e família na Antropologia feita no Brasil nos últimos anos. O trabalho dessa autora, em consonância com Cabral e Lima (2005), evidencia que esse movimento das dinâmicas de parentesco permitem pôr luz a muitas das relações que eram ignoradas ou discriminadas nos séculos passados, como, por exemplo, as relações entre “pais e filhos adotivos, entre parceiros homossexuais, entre padrastos e enteados” (FONSECA; CARDARELLO, 2010, p. 218). Foi esta percepção que nos motivou a reunir todas as informações adquiridas em 2017 e 2018 e escrever sobre a dinâmica da comunidade da Estrada Velha, descrevendo por onde as crianças e jovens estavam circulando e quais eram os enfrentamentos feitos por eles. Este artigo foi uma oportunidade de colocar tudo em um papel e refletir sobre o que fazer diante dessas questões, angústias e respostas e como vinculá-las aos estudos antropológicos contemporâneos.

Considerações finais

Como foi apontado ao longo do artigo, pensar como e quais os motivos da circulação infanto-juvenil acontecer na comunidade da Estrada Velha era primordial para entender as relações, dinâmicas e conflitos que se desenvolvem no território. A comunidade estudada oferece uma resposta a esse fenômeno, demonstrando que a circulação das crianças e jovens é uma das estratégias de sobrevivência diante da pobreza e do envolvimento com coisas consideradas erradas pelos moradores.

Merecem destaque, neste cenário, dois pontos: 1) as moradoras da comunidade da Estrada Velha, em meio a todas as adversidades que a sociedade local as provocam, buscam melhorias e se mantêm unidas como “A família Estrada Velha”, nomeada assim pelos moradores; 2) devido à teia de relações entre as moradoras, as crianças e jovens podem circular e passar temporadas nas casas de famílias que cuidam delas até o momento da volta para o lar. Através disso, pudemos ver como o Estado é omissivo e como é desigual a distribuição de renda e a oferta de empregos. É sempre dito que os cidadãos devem crescer, estudar, trabalhar... mas como isso pode ser feito se o Estado não disponibiliza o mínimo de estrutura e equipamentos para a população carente? Educação, saúde, espaços de lazer e respeito aos direitos são postos quase como inexistentes para essa população que vai crescer sem acesso ao básico e tendo que criar estratégias para sobreviver.

Finalmente, este trabalho objetivou discutir a circulação infanto-juvenil, a criação de regras e dinâmicas internas e a marginalização dos moradores da Estrada Velha. A realidade vivenciada pela população infanto-juvenil e pelas mulheres, tratada nesta pesquisa. A realidade vivenciada é excluída do público e transportada para o privado. Assim, essas pessoas não falam publicamente sobre quem são, seus desejos, lutas, brincadeiras e distintas violências que sofrem diariamente. Isso evidencia o descaso com esses moradores. Neste sentido, podemos afirmar que a população de Acarape e cidades vizinhas não conhecem o cotidiano dos moradores da comunidade da Estrada Velha.

A partir do momento que encontramos realidades parecidas em nossa volta, vemos o quão urgente é reivindicar e trazer essa discussão para dentro do campo acadêmico antropológico como o estudo do “outro” e do “próximo”, e, principalmente, para a comunidade em geral. Não deixar a discussão apenas no privado das paredes de prédios, mas trazê-la para dentro da academia, da roda de conversa, das redes sociais e para dentro das casas.

Referências

ABRASCO. Pobreza na primeira infância afeta saúde e inteligência de crianças e adolescentes até a vida adulta, mostra estudo. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/saude-da-populacao/pobreza-na-primeira-infancia-afeta-saude-e-inteligencia-de-criancas-e-adolescentes-ate-a-vida-adulta-mostra-estudo/65792/>. Acesso em: 15 mai. 2022.

ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. LTC- Livros Técnicos e Científicos Editora S.A. Travessa do Ouvidor, 11 Rio de Janeiro, RJ--CEP 20040, 1981.

BADINTER, Elisabeth. *Um Amor conquistado: o mito do amor materno*. Tradução de Waltensir Dutra. — Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARNA, Agustín. Circulación de niños: Entre actuaciones estatales e iniciativas populares. *Runa*, v. 40, n. 2, 2019.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2003.

CABRAL, João de Pina; LIMA, Antónia e Pedroso de. “Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social”. *Etnográfica*, vol IX, n. 2, . p. 355-388 2005.

DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, EdUnb, 1993.

DIAS, Maria Odila Silva. *Mulheres sem História*. Departamento de História da FFLCH da Universidade de São Paulo, 1983.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, A. L. C. da. “Etnografia: saberes e práticas”. In: Céli Regina Jardim Pinto e César Augusto Barcellos Guazzelli. (Org.). *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade Série Graduação, 2008. p. 9-24.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FONSECA, Claudia. *Caminhos da Adoção*. São Paulo: Cortez, 1995

FONSECA, Claudia. *Família e parentesco na antropologia brasileira contemporânea*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

FONSECA, Claudia. *Olhares Antropológicos sobre a Família Contemporânea*. Pesquisando a Família. Florianópolis, 2004.

FONSECA, Claudia. Ser mulher, mãe e pobre. In: DEL PRIORI, Mary (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de texto). *História das mulheres no Brasil*. 9. ed. — São Paulo:

Contexto, 2007. p. 511.

FONSECA, Cláudia; CADARELLO, Andrea. Família e Parentesco. In: MORAES, Amaury César. Coleção *Explorando o Ensino* – Vol. 15. Sociologia, ensino médio/Coordenação. - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2010. p. 209.

GÓIS, Cezar. Wagner de. Lima. *Psicologia comunitária: Atividade e consciência*. Fortaleza: Publicações Instituto Paulo Freire, 2005

MAGNANI, José Guilherme C. Antropologia e Estudos Urbanos: De onde viemos, para onde vamos. *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo (online), v. 59, n. 3, p. 174-203, 2012.

MARCHI, Rita de C. A Criança como Ator Social - críticas, réplicas e desafios teóricos e empíricos. *Práxis Educativa*, v. 12, n. 2, p. 617-637, 2017.

MARTINS, Rita de Cássia. *Pesquisas com Crianças: instrumentos teórico metodológicos na escuta dos pequenos*. X Congresso de Educação – EDUCERE, 2011.

MOURA JR, J. F.; LIMA, A. A. S.; FERREIRA, F. G. S. Infância em situação de pobreza: relatos de experiências interseccionais da extensão universitária na Estrada Velha- Acarape/CE. In: COSTA, G; Silva; E. R. O. (Org). *Experiências em ensino, pesquisa e extensão na Unilab: caminhos e perspectivas*. 1ª. ed. Fortaleza: Impreco, v. 3, p. 434- 448, 2018.

PORTAL DE NOTÍCIAS G1. *Casas de taipa ainda são comuns no interior do CE, mesmo inadequadas*. Disponível em: <http://g1.globo.com/ceara/noticia/2014/08/casas-de-taipa-ainda-sao-comuns-no-interior-do-ce-mesmo-inadequadas.html>. Acesso em: 08 jan. 2022.

PÓLVORA, J. B. Quando Raça se Evidencia no Espaço: apontamentos desde uma vila em Porto Alegre. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 15, n. 36, p.171-184, ago./dez. 2014.

SARRIERA, J. C.; MOURA JR, J. F.; XIMENES, V. M.; RODRIGUES, A. L.; Sentido De Comunidade Como Promotor De Bem Estar Em Crianças Brasileiras. *Revista Interamericana de Psicologia/Interamerican Journal of Psychology (IJP)*, , v., 50, n. 1, p. 106-116, 2016.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: COSACNAIFY, 2010.

WHYTE, W. F. Treinando a Observação Participante. In: GUIMARÃES, Alba Z. *Desvendando Máscaras Sociais*. Livraria Francisco Alves, S. A. Rio de Janeiro, 2ª Edição, 1980. p. 77-86.

ZILLI, Luís Felipe. O “Mundo do Crime” e a “Lei da Favela”: aspectos simbólicos da violência de gangues na região metropolitana de Belo Horizonte. In: *Etnográfica - Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*. Vol. 19, 2015. p. 74-105. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/4045>. Acesso em: 3 nov. 2022.

Recebido em 5 de dezembro de 2021

Aceito em 14 de junho de 2022

Dossiê: “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”

Para onde vão os bebês das mulheres presas?: Uma análise do parentesco e da circulação de crianças a partir da etnografia na Unidade Materno Infantil (RJ)

Letícia Sales

Doutoranda em Antropologia (PPGA/UFF)

leticia-sales@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5813-5280>

RESUMO

A maioria das mulheres-mães-presas tende de perder os vínculos afetivos com sua família de sangue e companheiros ao estar em privação de liberdade, e, por conta disto quase não recebem visitas quando estão reclusas com seus bebês. A partir da etnografia e trabalho de campo na Unidade Materno Infantil (UMI) no Rio de Janeiro, este artigo versará sobre questões de vínculos afetivos, relações de parentesco, família e rupturas. Foi possível compreender novas formas de parentesco construídas e estabelecidas na instituição além das que conferem laços biogenéticos (mãe-bebê), e também a possibilidade do parentesco continuado, ou, do que estudiosos chamam de “circulação de crianças” após a separação da díade mãe-bebê na unidade.

Palavras-chave: Antropologia do Parentesco; Maternidade-no-cárcere; Circulação-de-crianças.

Where do the babies of imprisoned women go?: An analysis of the kinship and circulation of children from the ethnography in the Maternal and Child Unit (RJ)

ABSTRACT

Most prisoner mothers tend to lose affective bonds with their blood family and companions when they are in prison, and because of this they hardly receive visits when they are inmates with their babies. Based on ethnography and fieldwork at the Mother and Child Unit (UMI) in Rio de Janeiro, this article will address issues of affective bonds, kinship relations, family and ruptures. It was possible to understand new forms of kinship built and established in the institution, in addition to those that confer biogenetic ties (mother-baby), and also the possibility of continued kinship, or, what scholars call the "circulation of children" after the separation of the mother dyad-baby in unit.

Keywords: Anthropology of Kinship; Maternity-in-jail; Circulation-of-children.

¿Adónde van los bebés de las mujeres encarceladas?: Un análisis del parentesco y la circulación de niños a partir de la etnografía en la Unidad Materno Infantil (RJ)

RESUMEN

La mayoría de las madres privadas de libertad tienden a perder los vínculos afectivos con sus familiares consanguíneos y compañeros cuando están en prisión, por eso no reciben visitas cuando están privadas de libertad con sus bebés. Basado en etnografía y trabajo de campo en la Unidad Materno Infantil (UMI) de Río de Janeiro, este artículo abordará cuestiones de vínculos afectivos, relaciones de parentesco, familia y rupturas. Fue posible comprender nuevas formas de parentesco construidas y establecidas en la institución, además de las que confieren lazos biogenéticos (madre-bebé), y también la posibilidad de parentesco continuado, o lo que los estudiosos llaman la "circulación de los hijos" después la separación de la madre-bebé en unidad.

Palabras clave: Antropología del Parentesco; Maternidad-en-la-cárcel; Circulación-de-niños.

Introdução

Ainda em 2015 quando em contato com a primeira iniciação científica na graduação de Ciências Sociais, juntamente com os projetos de pesquisa de minha orientadora à época, levantávamos questões sobre adoção e a perda legal do poder familiar dos genitores sobre seus filhos. Os projetos consistiam em entender os caminhos para a adoção no Brasil, seus vínculos e rupturas com as famílias de origem e as famílias substitutas, bem como, analisar as questões legais que regem as normativas para a adoção legal e segura no país. Para isso, conversamos com Defensores Públicos, Advogados, Juízes, Psicólogos, Assistentes Sociais e com os atuantes de alguns Grupos de Apoio à Adoção, com intuito de perceber como esses processos se davam.

Ao ter conhecimento legislativo que para ocorrer um processo de adoção legal e seguro os genitores precisariam ser destituídos do poder legal sobre seus filhos, adentramos a outro cenário de investigação e interesse nos perguntando: “Para onde vão os bebês das mulheres presas? ”. Até aquele momento a partir das pesquisas feitas por nós, podíamos pressupor três alternativas, e então, começamos a percorrer estudos sobre a maternidade no cárcere.

Dessas três alternativas que nos assolavam, a primeira delas é que os bebês ficassem com suas mães presas em regime fechado, a segunda, é que ao nascer pudessem ficar com a família extensa (avós, tios, madrinhas, primos, etc.), e a terceira, que fossem diretamente à adoção. Entendíamos que as duas primeiras hipóteses conferiam a continuação de vínculos familiares e afetivos através da convivência. Já a terceira hipótese implicaria na ruptura desses vínculos e da destituição do poder familiar da genitora, este que é irrevogável.

Com a oportunidade do trabalho de campo feito na Unidade Materno Infantil (UMI), no Rio de Janeiro, em 2016, entendemos que há esforços profissionais e institucionais para que somente as duas primeiras hipóteses conferissem os destinos dos bebês no cenário da maternidade no cárcere. Isto porque estar preso ou presa não faz com que genitores percam o poder legal sobre seus filhos. E, desde então, essa pesquisa da iniciação científica desdobrou-se em esforços que vêm sendo despendidos desde a graduação, buscando contemplar as variadas questões que o tema da maternidade no cárcere apresenta.

Dito posto, este artigo pretende discutir as relações do parentesco e da “circulação de crianças” a partir do cenário da maternidade no cárcere no Rio de Janeiro, considerando não só a díade mãe-bebê que passam pela instituição (UMI), como também a relação das

presas entre si. Pretende-se mostrar como os vínculos afetivos e as relações de parentesco e família são construídos dentro e fora da unidade sob a perspectiva que elas mesmas têm sobre os momentos vivenciados na UMI e suas experiências de vida.

A etnografia foi construída desde a incursão em campo em 2016, a partir de métodos qualitativos, do trabalho de campo com observação direta e presente, conversas informais com as mulheres-mães-presas e com o corpo administrativo da unidade (diretora, vice-diretora, inspetoras/segurança, assistente social e psicóloga), considerado a ida em campo duas vezes na semana durante três meses (as segundas e quartas, de março a junho de 2016) e além de tudo, para este artigo foi resgatado o caderno de campo como um diferencial, já que foi revisitado anos depois e possibilitou trazer à tona diálogos antes não divulgados e analisados que culminam no viés ao que se propõe: pensar o parentesco e a circulação de crianças que são estabelecidos e construídos à época. Resgatar o caderno de campo depois de muitos anos somado ao acúmulo de aprendizados adquiridos ao longo da carreira acadêmica através de referenciais teóricos, possibilitou a expansão do que compreendia como relações de parentesco e de como pode enxergar nesse resgate ao diário.

Por sua vez, a definição de parentesco discutido por David Schneider (1992) nos anos 60, reflete um tipo de “fazer” que se define como um conjunto de práticas que instituem relacionamentos de vários tipos na negociação da reprodução da vida, e fica ainda mais evidente a importância do parentesco – em sua elaboração ampla e expansão para além dos grupos de sangue – para o desenvolvimento das pessoas. Essa definição contempla vários tipos de dependência humana, as quais podem incluir nascimento, criação, relações de dependência emocional e material, laços geracionais, etc. (BUTLER, 2003).

Considerando tais referências, o objetivo não é sobrecarregar teoricamente o conceito de parentesco, mas percorrer os liames ao entorno da categoria, especialmente porque nesse cenário, o parentesco aparece fluido e temporal nas diversas relações e reproduções da vida, sejam elas a da mulher-mãe-presa, das mulheres presas entre si, e da díade mãe-bebê. O que o campo revelou e permite apresentar como contribuição ao tema abordado (especialmente após voltar ao diário de campo), é que o parentesco aparece além daquele conferido pelos laços sanguíneos entre mães-bebês: ele (o parentesco) atravessa as relações que as mulheres constroem entre si baseado nas suas vivências, experiências, rotinas e redes de apoio na instituição. Além disso, esse parentesco também se apresenta de forma continuada, quando as mães são separadas dos bebês e os pequenos tendem a

ficar resguardados pela guarda provisória com familiares próximos, o que permitirá desdobramentos de análise da “circulação de crianças”.

Finalizada essas questões introdutórias a fins de contextualização, compreendo que para responder o título desse artigo “para onde vão os bebês das mulheres presas?” É necessário falar à priori sobre essas mulheres, suas famílias, bem como suas relações com seus parceiros, ou pais de seus filhos. E justifico, porque as diversas relações de parentesco tratadas nesse texto perpassam por singularidades invisibilizadas, visto que não é de comum debate que mulheres presas possam ficar com seus filhos e reafirmar laços parentais.

Além disso, justifico colocar a par sobre essas mulheres, porque as reflexões sobre a mulher encarcerada ainda são um tanto limitadas e superficiais, e muito da literatura existente sobre a criminalidade feminina mais diz respeito a buscar dados pelas quais as mulheres cometeram as delinquências, ao invés de ouvi-las sobre o que têm a dizer, suas opiniões sobre seus destinos sem sua família e como a mesma se estrutura com a ausência dela.

Quem são essas mulheres-mães-presas?

Angela Davis traz a ideia de que os “desvios” femininos tem uma dimensão sexual interseccionado com a criminalidade: a tendência de mandar as mulheres para a prisão por mais tempo que os homens foi acelerada pelo movimento “eugenista” que buscava retirar as mulheres geneticamente inferiores da circulação social durante a maior parte possível de seus anos férteis, impossibilitando completamente qualquer direito sexual e reprodutivo das mesmas, bem como a liberdade de seus corpos (DAVIS, 2018).

É obstante que o tema da maternidade no cárcere somado aos direitos reprodutivos é um assunto pouco abordado, especialmente em questões de políticas públicas. Na última pesquisa feita pelo INFOPEN Mulheres de 2017¹, no que se trata de **espaços adequados** (grifo meu) para mulheres que permaneçam em contato com seus filhos e possam oferecer cuidados ao longo do período de amamentação, totalizam-se 48 unidades femininas ou mistas contam com berçário ou centro materno-infantil, compreendendo bebês com até

¹ O Departamento Penitenciário Nacional divulgou em 2019 a terceira edição do INFOPEN Mulheres com dados relativos à população prisional feminina brasileira até junho de 2017. Disponível em <<https://www.gov.br/depen/pt-br/servicos/sisdepen/mais-informacoes/relatorios-infopen/relatorios-sinteticos/infopenmulheres-junho2017.pdf/view>> Acesso em: 30 out. 2019.

2 anos de idade. Já os demais estabelecimentos penais que comportam as crianças junto com as mães, como creches, totalizam em 10 em âmbito nacional. Se comparado com o relatório da segunda edição, com dados de 2016, é possível identificar a ausência ou fragilidade dos dados a respeito da maternidade: cerca de 74% das mulheres presas naquela época eram mães, contudo esse dado estava disponível somente para 7% do total de mulheres presas e não havia informações sobre a idade dos filhos. O mais recente relatório de 2017 não menciona a porcentagem de mulheres com filhos, ainda que indique o percentual da quantidade de filhos que mulheres e homens presos têm.

Como o próprio relatório menciona, não há uma obrigatoriedade de que as penitenciárias preencham os formulários com os dados requeridos pelo DEPEN, e embora estivesse havendo uma periodicidade da análise desses dados, podemos perceber que o último recolhimento foi feito em 2019, tornando os dados dos anos a seguir nebulosos.

Não bastasse a invisibilidade estatal e institucional, quando a mulher é presa, as dificuldades se tornam maiores em virtude de seu abandono. Como apresenta Santa Rita (2006), a mulher encarcerada perde seu papel de mulher, esposa, mãe e filha, manifestando a clara quebra dos vínculos familiares. Quando estive em campo as mulheres-mães-presas contavam-me através de conversas informais que eram responsáveis pelo contexto de agregação familiar e manutenção do espaço doméstico. Ao serem presas eram abandonadas pelos familiares e seus cônjuges/companheiros, seja pelo encarceramento, ou, por não aceitarem uma mulher que vai presa. Esses laços ficam ainda mais desatados quando a presa engravida no cárcere. Algumas mulheres que já tinham sido presas antes, me disseram que “dessa vez o abandono é pior”. Por esse motivo essas mulheres são vistas como aquelas que “fogem à regra”, ou “desviantes”. Segundo Howard Becker, “desvio é tudo o que varia excessivamente com relação à média, ou qualquer coisa que se difere do comum” (BECKER, 2008, p. 18).

Esse abandono e julgamento moral acontece primeiramente com as que são privadas de liberdade e estão grávidas, visto que as visitas sociais de familiares e companheiros na Unidade Materno Infantil quase não acontecem, dessa maneira é fácil pressupor que a prisão não foi aceita, assim como a gravidez e a chegada de um bebê. Outro ponto que deve ser considerado, é que por ser a única instituição que abriga as mulheres-mães-presas do estado do Rio de Janeiro, acaba dificultando a chegada daqueles familiares e companheiros que até gostariam de fazer a visitação, mas por estar localizado

longe de onde moram e por não terem condições financeiras de manter a visitação/estadia, o encontro não acontece.

Em comparação com as demais mulheres presas (as que não são mães de bebês), essas recebem mais visitas, contudo, ainda sim, um número visivelmente inferior se comparado com as visitas masculinas. Essas constatações foram feitas a partir da oportunidade de ter ido às filas de visitas no presídio masculino. Enquanto estas são quilometricamente preenchidas por mulheres (esposas, companheiras, mães, tias, etc.), os dias de visitas no presídio feminino quase não apresentam visitantes, observações também feitas a partir da ida às filas de visitas do presídio feminino Talavera Bruce.

Na condição de abandono que se encontram e numa tentativa de reconectar qualquer tipo de vínculo afetivo que seja, as mulheres privadas de liberdade podem receber visitas íntimas, mas como nem sempre é fornecido preservativos ou quaisquer outros métodos contraceptivos, elas podem engravidar.

Ainda que fosse um assunto “incômodo”, exatamente como “um desejo que não devesse ser manifestado”, em campo, as mulheres-mães-presas me diziam que era preciso ter bom comportamento e escrever uma carta à administração pedindo visitação íntima, “*porque a gente é de Deus também né*”. Segundo o relato de algumas presas, a aprovação ou negação do pedido demorava, e, quando chegava a resposta positiva para um possível agendamento, teriam que esperar mais um pouco para o encontro².

Segundo Fabíola Cordeiro (2017), na Penitenciária Talavera Bruce há duas formas principais de conhecer um namorado ou futuro cônjuge na prisão, estas são através de telefonemas e cartas trocados com homens indicados por familiares ou amigos – sejam presidiários ou não; e através de contatos pessoais com homens que vão a Penitenciária para visitar parentes ou prestar serviços (CORDEIRO, 2017, p. 6).

Em muitas das conversas que tive com as mães presas na UMI, antes da reclusão tinham uma “vida agitada”. E aos poucos quando iam me contando, pude fazer analogia à luz de “Mulheres, raça e classe” (DAVIS, 2016), não só para falar de raça, como para falar de gênero. Davis trata de mulheres escravas que geralmente são “elaboradas para serem esposas”, já que comparando com as mulheres brancas, elas se diferenciavam nas

² De acordo com Cordeiro (2017), as normas oficiais do privilégio ao “parlatório” para as internas sejam supostamente concedidas às pessoas que possuíam vínculos conjugais anteriores à prisão, na prática as internas de bom comportamento podem com certa facilidade obter autorização para a visita íntima com parceiros de sexo masculino que conheceram após serem presas.

aspirações domésticas exigidas pelo sistema escravocrata. Proporcionalmente a isso as mulheres negras trabalham mais fora de casa do que as mulheres brancas, e esse espaço de trabalho se dá à reprodução de um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Segundo a autora, o sistema escravista definia o povo negro como propriedade, já que as mulheres eram vistas como “unidades de trabalho lucrativas”, e, além disso, vistas como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos (DAVIS, 2016).

Lélia Gonzales (1984) discute o racismo e sexismo na cultura brasileira ao atentar sobre o papel da mulher negra nessas esferas. Afirma que ao caracterizar a função de escrava no sistema produtivo através de prestação de bens e serviço, aborda uma articulação com a prestação de serviços sexuais. Portanto, a mulher negra se converte no “instrumento inconsciente que, paulatinamente, minava a ordem estabelecida, quer na sua dimensão econômica, quer na sua dimensão familiar” (GONZALES, 1984 *apud* SAFFIOTI 1976, p. 165). Quando faz a relação da Mulata (exaltada no carnaval) e da doméstica (a mucama permitida), reverencia esta última como a prestadora de bens e serviços que carrega sua família como um burro de carga, e por isso ela se torna o lado oposto da exaltação, porque está no cotidiano, “é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas” (GONZALES, 1984, p. 230).

Não diferente das histórias que ouvi em campo, as mulheres negras escravas e as mulheres domésticas e mucamas remetem às mulheres negras presas que eram em maior quantidade, inclusive presas pelo mesmo motivo de acobertarem seus companheiros no crime, “unidades de trabalho lucrativas”, só que no tráfico de drogas³. Para explicar essa passagem, Davis reafirma a condição das negras:

a postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero, mas quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. (DAVIS, 2016, p. 23).

Depois de conseguir uma relação mais aberta com as presas e de fato “ter a confiança” delas para que as mesmas me contassem suas histórias, soube pela maioria delas que o motivo de estarem presas era por algum envolvimento ou até mesmo

³ O perfil de mulheres que encontrei na Unidade Materno Infantil era exatamente o perfil em massa das mulheres presas: negras, pobres e periféricas, e o tipo de crime era majoritariamente relação e envolvimento com tráfico de drogas e pequenos furtos (INFOPEN Mulheres, 2017).

participação ativa no tráfico. No entanto, todas com um seguimento em comum: ajudar, proteger e até mesmo fazer “o serviço pesado” de seus companheiros. Elas não tinham pudor ou receio em contar que protegiam seus parceiros. Também havia aquelas que se envolviam puramente a trabalho, e ainda sim “eram pegas” no lugar de seus chefes ou “mandantes”.

Quando eu perguntava o sentimento que assumia a vontade de fazer o “serviço pesado” ou ajudar seus companheiros a terem o dinheiro do tráfico, elas diziam que “era por amor”.

Certa vez “J” contou⁴:

ah, eu amava ele sabe. E a gente tirava um dinheiro que eu não tinha. Um dinheiro que até era fácil. Eu ajudava meus pais, comprava minhas coisas. Uma vez bateram lá em casa procurando ele e eu não disse. Mas depois fui pega na casa que a gente trabalhava e eu ficava tipo de secretária.

Quando perguntava se estavam arrependidas, elas diziam que sim, mas só por causa do bebê que seguravam no colo. Contavam-me que seus companheiros (presos ou não) sequer as visitavam ou perguntavam notícias sobre os bebês. A relação que existia entre “homem e mulher” antes de estarem presas se rompia a partir do momento que elas engravidam e são encarceradas. Antes, elas eram as que articulavam a existência da família, depois, elas são abandonadas. Em um dos relatos de “J” ela conta:

depois que eu vim parar presa descobri que tava grávida dele. No começo ele amou, mandou roupinha, fraldas, disse que eu ia sair pra gente viver em família. Depois foi sumindo até eu não saber mais notícias. Mas eu vou sair logo e vou saber o que aconteceu e vou atrás dele.

É possível perceber que a relação do papel socialmente construído como mãe e como pai estão colocados de formas diferentes (não só nesse cenário). Marilyn Strathern (1995) explica que “a maternidade estabelece-se tradicionalmente com a mãe dando à luz, enquanto paternidade o é pela prova de relações sexuais com a mãe” (STRATHERN, 1995, p. 303). Mais uma vez, tem-se a noção de que essas mulheres são procuradas e tidas

⁴ Para preservar a imagem das mulheres, usarei somente a primeira letra de seus nomes. A intenção em não colocar nomes fictícios é de não apagá-las de meus escritos e trabalhos, entendendo que já são invisibilizadas suficientemente pelo Estado e pela sociedade.

como “buchas”⁵ e protetoras da relação de crime com seus companheiros, e não as articuladoras da família que iria se formar (assim como era prometido pelos companheiros).

Paralelamente as autoras Strathern, Davis e Gonzales cruzam num caminho: “Uma vez que as escravas eram classificadas como “reprodutoras”, e não como “mães”, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas” (DAVIS, 2016). Esse trecho reafirma não só o rito de passagem do “desligamento”⁶ na Unidade Materno Infantil, como também o quanto essas mulheres são abandonadas não só pelos companheiros como pelos familiares.

Certa vez “P” me contou que saiu de casa muito nova, com 15 anos. Ela não se dava bem com seus pais e foi morar com a família do namorado. Após algum tempo, o namorado saiu de casa e ela continuou morando coma família dele. Disse que se dava muito bem com a sogra. Passados alguns anos, ela arrumou outro namorado e aquela que seria sua sogra continuou a acolhendo em casa como filha. Até que, “P” se viu envolvida no tráfico com o novo namorado e foi presa, descobrindo sua gravidez no cárcere. “P” disse que ainda mantinha contato com a ex-sogra por cartas, mas esta não conseguia visitá-la por morar em Campos dos Goytacazes (RJ) cerca de 300 quilômetros da Unidade Materno Infantil na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Quando perguntei a “P” se ela tentou contato com sua família de sangue, disse que nem pensou nisso, não os vê desde um encontro repentino aos seus 17 anos, e completou: “*aqui agora tô sozinha, sou eu e minha filha*”.

As relações de parentesco da mulher que vai presa mudam de cenário fora e dentro do presídio. De abandonadas ou “buchas”, observamos um pouco como ocorre de forma geral os (des)afetos da mulher que vai presa com sua família de sangue e pais de seus filhos (que um dia foram companheiros). Ao passo que se afrouxa as relações afetivas e de vínculo com a família e companheiros - visto que socialmente e moralmente mulheres não são aceitas no “mundo do crime”-, a perspectiva muda com seus filhos e as companheiras de reclusão quando são presas. Ao conviverem em um mesmo espaço, mesmo que por breve período de tempo, o dia-a-dia e as relações construídas na UMI permitem que se sintam em uma “nova família”, e essa outra parte de suas vidas veremos adiante.

⁵ Termo usado pelas “internas” para identificar que são ajudantes e “comparsas” de seus companheiros.

⁶ Este é o nome do acontecimento legal sobre a separação da mãe e do bebê na Unidade Materno Infantil. O rito acontece quando findo o período de permanência do bebê na instituição, sendo geralmente aos seis meses de idade e será abordado adiante.

A UMI enquanto a “casa” que cria vínculos afetivos

Aos oito meses de gestação, mulheres presas e grávidas do estado do Rio de Janeiro são transferidas para a Penitenciária Talavera Bruce, em Bangu, para que, ao darem à luz, possam ser realocadas na Unidade Materno Infantil, um local anexo dentro da Penitenciária. Este é o procedimento padrão de todo o estado, como me contou a vice-diretora da unidade.

A UMI é a única instituição do Estado do Rio de Janeiro que garante espaço para mulheres presas lactantes permaneçam com seus bebês. Confere um aspecto híbrido de abrigo-casa. Para que pudéssemos (eu e minha orientadora da graduação) fazer campo na Unidade Materno Infantil, era necessário solicitar autorização à *Escola de Gestão Penitenciária -SEAP*, a abertura de processo administrativo. Esse procedimento consistiu no envio do projeto e da autorização dada pelo *Comitê de Ética* da Universidade da qual fazemos parte. Após a avaliação desses documentos, ingressamos na Unidade. Em seguida a esse percurso, fizemos contato com a direção da UMI para iniciar a pesquisa de campo.

Sendo assim, em março de 2016, comecei o trabalho de campo, por três meses, deslocando-me as segundas e quartas-feiras (dias escolhidos pelo corpo administrativo da unidade) para Bangu (RJ), especificamente na Vila Kennedy. Pegava uma “Kombi” intitulada “presídio” para que me deixasse em frente ao grande portão da Penitenciária Talavera Bruce. No primeiro dia fui de carro com amigos, após isso, o uso da Kombi foi intuitivo, mas certifiquei de perguntar àquelas mulheres que aguardavam na fila para entrar no carro se ele poderia me deixar “saltar” no Talavera Bruce. Este trajeto não era rápido já que teria que pegar um ônibus por 50 minutos e depois a Kombi. Ainda que, poucos minutos sendo transportada pela Kombi, não era um trajeto que fosse considerado possível de ser realizado a pé ou sozinha, sobretudo porque o entorno da localização da Penitenciária é considerado até mesmo pelos moradores como perigoso, hostil e violento, por ser mais afastado do centro urbano do bairro, e por esse motivo, as mulheres da fila da Kombi recomendaram seu uso.

Ao entrar na UMI, a primeira impressão é que não se parece em nada com um presídio, fazendo reconhecer um hibridismo entre casa e prisão, pois em aspectos físicos tudo é colorido e paisagista, cheio de árvores, flores, sem grades. No meio desse espaço tem um pedaço coberto cheio de cadeiras e ventiladores, onde as internas ficam sentadas durante o dia, conversando e cuidando de seus filhos, deixando-os pegarem um pouco de

ar fresco. O fato de possuir bebês e carrinhos provoca confusão nos espaços. Porém, existem fatores que me fizeram lembrar trata-se de um sistema prisional. Vi as agentes penitenciárias com roupas especiais fazendo o monitoramento, a todo canto que se olhe na Unidade há uma agente presente, os muros altos que cercam o local, as câmeras no topo das paredes, a “cancela de câmeras” no pátio.

O mesmo hibridismo de espaços físicos me fez questionar o quanto a unidade se confundia enquanto instituição que acolhe a díade mãe-bebê, e também enquanto uma “casa-abrigo” que permite a convivência de várias mulheres lactantes com seus bebês. Nesse sentido, compreendo a menção desse espaço também como o local de permanência e vivência nos primeiros meses de vida dos bebês, e cabe então analisar tal espaço enquanto um local que permite vínculos, afetos, trocas, e até relações de parentesco. Uma experiência de vida diferente do que elas já tiveram antes com sua família e seus companheiros, como elas disseram e foi mencionado anteriormente.

Em outros momentos antecedentes, levantei inúmeras leis e normativas jurídicas que não só permitem a existência de unidades materno infantis, como preveem a garantia desses espaços para acolher as mulheres gestantes e/ou lactantes que estão em situação de privação de liberdade. A Unidade Materno Infantil, em específico, até aquele momento, suportava 23 mulheres e seus bebês, e funciona dentro dos parâmetros legais para que, toda mulher privada de liberdade em gestação pudesse estar com seu bebê, completos seis meses de permanência, sejam separados, ou “desligados”, nome utilizado na unidade.

Ao conversar informalmente com o corpo administrativo que trabalhava na instituição⁷, entendi que seus discursos versavam sobre como a UMI era o local que dava a possibilidade daquela mulher se “ressocializar enquanto mãe” (como os profissionais que lá trabalhavam diziam), e mais que isso, onde podiam amamentar seu bebê. Nesse sentido, a unidade se apresenta como um espaço construído para criar entre mãe e bebê vínculos afetivos nos primeiros meses de vida da criança. Mas ao retornar ao diário de campo percebi que além de ser um espaço que é configurado pelo parentesco biogenético, também oferecia outros laços parentais.

Conversando com as mães, notei falas em consenso sobre como aquele lugar era “infinitamente melhor que o “cadeião” (referindo ao presídio de origem). No decorrer dos dias fazendo trabalho de campo, fui não só ouvindo de todos ali presentes e

⁷ Diretora, vice-diretora, inspetoras, agentes prisionais, psicóloga, assistente social, nutricionista, enfermeira.

compreendendo os motivos da UMI ser um bom espaço, como também fui observando as relações dos trabalhadores do corpo administrativo com as internas, a relação das mães entre si, e a relação das mães com os bebês⁸.

Em tempos antecedentes, trabalhei em cima da noção de “*instituição total*” (GOFFMAN, 1961), mas percebi que se tratando da UMI em seu funcionamento e finalidade, essa base “caiu por terra”. Isso porque a unidade não apresenta um *panóptico*⁹ por exemplo, assim como também não ficam reclusas e desconectadas do “mundo exterior” durante todo o tempo de estadia na instituição. Vez ou outra há encontros com familiares organizados pela unidade e SEAP, ou participam de palestras e atividades oferecidas por grupos não governamentais que fazem o trabalho de “ressocialização enquanto mães”. Então comecei a pensar naquele lugar físico como “uma grande casa” que acolhia várias mães e seus bebês, para que pudessem estar com eles nos seus primeiros meses, nutrindo não só a vida, mas também os vínculos. Nesse aspecto, decerto que a visão e análise mudaram um pouco de forma e sentido, o que me permite abordar brevemente nesse artigo e explicarei mais adiante.

A noção de “casa” aqui não é percebida como “unidade doméstica (*house, home, household*) que de fato constroem a realidade social” (BOURDIEU, 1996, p. 124), tampouco apresentam uma dicotomia entre “casa”, “família” e “lar”, termos que a cultura europeia fornece e que estão profundamente enraizados na história (PINA CABRAL, 1991).

No Brasil, na concepção de Gilberto Freyre (1978), as casas grandes eram pontos de apoio para a organização nacional e coesão social e baseavam-se num modelo patriarcal de família. Esta, por vez, era a unidade produtiva, o capital, a força social que se desdobrava na política, a ponto do autor expressar-se: “Sobre ela o rei de Portugal quase que reina sem governar” (FREYRE, 1978, p. 19).

Mas aqui, também não cabe a relação de “casa” e “família”, já que o “ideal” da família moderna conjugal não dá conta das práticas familiares e de parentesco contemporâneas” (SCHUCH, 2012, p. 8), especialmente das relações de parentesco que venho chamando atenção nesse trabalho.

⁸ É importante pontuar que o fato das mulheres considerarem a UMI como um “lugar bom”, não se refere a um tipo ideal de instituição. Era possível perceber esforços da diretora à época para uma boa estadia/passagem das mães. Portanto, não é possível afirmar que essa concepção de ser um “lugar bom” ainda caracterize a instituição.

⁹ Um método de monitoramento que permite que de onde se esteja possa vigiar todos os outros, e todos se veem ao mesmo tempo, vigilante e vigiados.

O ponto que pretendo mencionar aqui e com certo ineditismo é, a UMI enquanto “casa”, só é conceituada assim pelas mães, por causa das relações de parentesco que nela são produzidos. Há um espaço que permite união por laços de afeto, amor e respeito, para ficar, descansar, estar, habitar. Nesse sentido, é válido destacar que mesmo entendendo o hibridismo de casa-abrigo-prisão, não me confundo e nem romantizo um espaço prisional com a noção de casa/lar.

Em outros trabalhos, descrevo as rotinas institucionalizadas e a “maternidade pedagogizada” que eram colocadas por horários para acordar, para almoçar, para ficar no pátio, para realizar atividades, para recolher ao interior do “berçário”, para dormir. Mas desde que, no ofício da antropologia “tirei os olhares” da instituição UMI e a gestão do Estado em “cuidar” da díade mãe-bebê encarcerada, e “virei os olhares” para as mães e os bebês, a concepção do espaço físico da unidade mudou, a simbologia da ressignificação espacial é um referencial marcante na construção desse artigo, com objetivo de ressaltar as relações de parentesco amplificando o cotidiano, construções e afetos que aquelas mulheres me contavam e mostravam.

Suas rotinas enquanto mães de bebês era trocar fralda, amamentar, dar banho, lavar as roupinhas, dividir as tarefas de limpeza dos espaços, “tomar banho de sol”, almoçar, brincar e interagir na sala de atividades, algumas preparavam as “papinhas” e sucos iniciais para os bebês de seis meses. Nesses dias havia muita conversa entre si, risadas, companheirismo, elas se chamavam de irmãs, e quando iam falar com o bebê da colega, autointitulava de “tia” (*“vem cá com a tia”*).

Mulheres que não tinham rede de apoio familiar ou até mesmo apoio dos pais dos bebês, mas tinham a rede de apoio que construía ali. Por muitas vezes, me oferecia para segurar um bebê para “livrar” uma mãe para lavar roupinhas. Por outras, elas trocavam favores entre si: *“ô irmã, fica aqui com o bebê pra eu arrumar o berçário, posso arrumar sua cama e passar as roupinhas”*.

Na maioria dos dias e das conversas, pude perceber que para elas, estar ali era bom. Certa vez querendo entender melhor porque diziam e pensavam que a UMI era boa, perguntei para “A” o que ela queria dizer com “aqui é bom”. Ela respondeu:

aqui eu conheci meu filho, posso cuidar dele de pertinho, dormimos tranquilos e em paz. Ele já tá grandinho (5 meses), posso dar ‘danoninho’ sem ninguém falar na minha cabeça, mas não posso deixar elas verem (inspetoras). Lá fora era doideira, não sei como seria...

Outra vez as ouvi conversando apreensivamente sobre a volta para o “cadeião”, e em momentos depois perguntei “*O que tem de diferente do “cadeião”?*”

“N” respondeu: - Pra mim o melhor é o chuveiro de água quente aqui!

Algumas mães ao redor riram.

“A” disse em seguida: - A quentinha não é das melhores, mas é grande. A parte ruim é não poder comprar nada, porque a gente amamenta né mana (olhou para mim).

“L” emendou: - Ah eu acho que aqui é bom porque tá sendo o único tempo pra ficar com meu bebê, ele vai crescer e eu não vou ver. Aqui é tipo uma casa que não tenho, um lar que não tô vivendo e não vou viver.

Esta última fala de “L” remete a um futuro incerto pois não sabia se veria seu filho enquanto reclusa; porque não sabia quando teria sua liberdade. Ademais, quando saísse da prisão não sabia como seria reatar os laços afetivos com seu filho. Todas as mulheres que chegam na unidade já sabem que aquele espaço é um lugar de passagem.

Mesmo sendo esse um lugar de atravessamentos (e aqui me refiro não só ao “tipo ideal” de presa em mãe, mas também das subjetividades individuais e coletivas das mulheres), todas essas passagens remetem ao dia-a-dia delas ali somados às suas rotinas e relações construídas de apoio e companheirismo. Faz acreditar que a percepção de “casa” aparece por causa do vínculo que criam umas com as outras e até mesmo com o espaço físico. São meses dormindo e acordando no mesmo ambiente, fazendo refeições juntas (mães e filhos), participando de atividades de artesanato, de aprendizado e educação, palestras, filmes, assim como o apoio emocional umas com as outras e também o carinho que expressavam. Por não terem quaisquer outras redes de apoio e majoritariamente não terem visitas de seus familiares e parentes, sentiam-se abandonadas e sozinhas, em contrapartida por estarem passando pela mesma situação elas se conectavam ainda mais através do que era comum: de compartilharem o mesmo espaço (mesmo que de passagem).

O que permite entenderem a UMI enquanto “casa”, são também as noções de parentesco que deram entre si (“irmã”, “tia”) e que se apresentavam de forma muito natural entre elas mesmas como observei. Não só o parentesco conferido pelos laços biogenéticos, ossos e carne como com seus filhos, como também configuram parentesco

umas das outras através da “casa”, ou, o que ali, era conferido como “casa”, naquele instante, para elas e seus bebês e por tudo aquilo que estavam vivendo.

Ao contar sobre as relações de parentesco afro-americanas através do efeito duradouro da história da escravidão, Judith Butler (2003) menciona o termo “parentesco como ferida” na vida afro americana” (p. 222). Esse termo me permite fazer alusão a partir do sofrimento das mulheres-mães-presas que, não por coincidência, eram em sua maioria negras, pobres e periféricas. Pelo que contavam, possuíam seus passados e histórias de vida que se cruzavam em razão da pobreza e da negritude. Para pontuar brevemente a reflexão sobre o “parentesco como ferida” que aparece nas dores e gere as relações humanas, resgato Ana Luiza Flauzina (2008) ao refletir sobre o racismo como um sistema de poder que controla essas relações humanas até mesmo no sistema penitenciário:

afastar o racismo da análise do sistema penal brasileiro significa fechar as portas para o projeto de Estado que preside sua atuação. Um projeto que trabalha flagrantemente para o extermínio da população negra e que, valendo-se das várias dimensões do aparelho institucional, tem sua faceta mais explicitada nos mecanismos do controle penal. (FLAUZINA, 2008, p. 41).

Valendo dessa reflexão, o “parentesco como ferida” acaba por identificar as marcas da escravidão, do racismo, do extermínio da população negra intercalado ao sofrimento e as vidas privadas de liberdade. Então retorno a análise anterior e chamo atenção para a relação de parentesco. Além de aparecer para elas no dia-a-dia como “casa”, também aparece em meio a suas histórias de vida do passado, a dor da separação, da incerteza, do medo, do mesmo futuro incerto como me contou “L”.

Nesse sentido, pensar parentesco como chave de conexão entre as mães, os filhos, o espaço e o enfrentamento de maternas os primeiros meses de vida dos bebês em um presídio para depois se separarem, permitiu compreender que não só os laços biogenéticos entre mãe e filho os conectam como parentes e família, mas também os laços construídos entre as mães presas: a noção “vai além do que é “biológico” e “social”, para pensar sobre “espessamento” e “diluição” do parentesco, sobre como ele é feito e dissolvido ao longo do tempo, sobre gradações de parentesco e sobre diferentes substâncias e metáforas por meio das quais esses processos ocorrem” (CARSTEN, 2014, p. 103).

Foi possível perceber que os vínculos que elas mesmas construíam umas com as outras para que se sentissem uma “grande família”, era a forma que encontravam para

amenizar a falta de apoio que não recebiam de seus familiares de sangue e de seus companheiros, para suportar o que viria adiante: o desligamento, “espessamento” e a “diluição” do parentesco como bem menciona Janet Carsten (2014).

O fato da separação acontecer (e esse fato já as assolava mais do que elas pudessem dividir comigo), fazia com que buscassem acolhimento onde era possível, permitindo a constituição do parentesco criado ali, não esvaziasse ao longo do tempo e no desligamento. A resignificação do espaço para “casa”, permitia a divisão de tarefas, maternagens, desabafos e sofrimentos. A construção a partir dessas vivências transformou as relações de convívio em relações parentais. Ainda que compreendessem aquele momento como finito (com o desligamento), parecia que para elas, também importava entender como iam atravessar esse momento em comunhão. Nessa linha de análise, a seguir apresento como o parentesco se apresenta de forma continuada a partir da separação da díade mãe-bebê e como esse fato é compreendido como a perpetuação da família pela instituição e pela gestão do estado sobre essas vidas.

A “circulação de crianças” e as continuidades do parentesco

Era começo de maio de 2016, quarta-feira que antecedia o dia das mães. A administração da UMI organizou o dia para que as mães e familiares das mulheres presas pudessem recebê-los. Cheguei à UMI no horário de sempre, pela manhã. Bolo, refrigerante, docinhos estavam postos em cima de uma mesa forrada com uma toalha de renda no pátio. Balões coloridos dependurados. Cadeiras e mesas ordenados para alocar a mulher presa e seus familiares. Fui entrando e vendo muitas delas felizes, arrumando seus bebês, que já estavam “de banho tomado”. Elas também estavam “mais arrumadas e maquiadas”. Outras não demonstravam mesmo sentimento, visto que não iam receber visitas.

Depois do almoço, quando os visitantes já tinham partido, perguntei a “N” quem eram àqueles que vieram vê-la, pois notei que ela chamava a mulher ao seu lado na cadeira de “comadre”. “N” me contou que aquela era sua amiga de infância, madrinha de sua bebê. “N” já tinha outra filha de 3 anos que estava com a avó materna (sua mãe), mas como a neném ficaria com a comadre, então “N” resolveu convidá-la para passar juntas esse dia. Naquele momento percebi que precisava saber mais sobre os trâmites do desligamento e como eram decididos os destinos dos bebês que ali estavam.

Assim que a mãe presa e seu bebê entram na Unidade Materno Infantil, começa o processo de decisão sobre o destino da criança. A administração da unidade juntamente

com os órgãos competentes de serviço social e psicologia, fazem um conjunto trabalho de pesquisar os potenciais guardiões da criança, tentando novas formas de parentesco (CARSTEN, 2014; YNGVESSON, 2007). Os sugeridos são também indicados pelas mulheres presas, que são, em sua maioria, membros de suas famílias, e, em poucos casos os seus companheiros e pessoas com as quais estabelecem algum tipo de vínculo ao longo de suas vidas.

De acordo com os estudiosos do tema, “circulação de crianças” é um termo para designar a transferência de uma criança entre uma família e outra, seja sob guarda temporária ou adoção. Há muito tempo vem aparecendo na reflexão antropológica: na Inglaterra a abordagem clássica enfatiza direitos e obrigações, na América, cultura e personalidade, na França, a dádiva (FONSECA, 2006, p. 13).

No texto de referência “Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse” (2006), a autora Claudia Fonseca faz menção a Judith Modell, estudiosa do conflito entre famílias havaianas e o Serviço de Proteção à Infância estadunidense, quando Modell, lembra que a noção de reprodução não remete simplesmente ao fato de “ter uma criança”, mas que ela inclui o sentido de “criar uma geração”. Então, Fonseca complementa:

a guarda (forastage) envolve um aspecto político de reprodução particularmente sensível já que diz respeito à redistribuição das crianças e não apenas da sua produção. A questão da desigualdade social torna-se fundamental quando considera-se que, em muitos casos, o papel de “porteiro” (gatekeeper) – aquele que determina as condições morais e materiais desta “redistribuição” não é desempenhado por membros do grupo, mas por agentes exteriores”. (FONSECA, 2006, p. 15).

O “porteiro” (gatekeeper) que Fonseca e Modell sugerem no texto já referenciado, aqui, é oficialmente a assistente social. Ainda que ouça e acolha a indicação de referência que a mãe presa espere que seja o possível guardião de seu bebê, a assistente social decide de fato quem exercerá esse papel, levando em consideração o bem-estar da criança. Essa profissional analisa por meio de um saber pericial (FOUCAULT, 2001) se há possibilidade de acolhimento. Os “indicados” são convidados a falar sobre a possibilidade de acolhimento da criança numa entrevista e, além disso, a assistente também aciona o Conselho Tutelar quando necessário, para fazer um estudo de caso e averiguar as possibilidades e condições dessa guarda provisória. Escolhido o possível guardião, a

assistente social organiza, quando possível, um período de convivência entre o bebê e o guardião, o que dura geralmente um dia.

Ficava me perguntando: há casos onde a mãe presa sugere um guardião e a assistente social não acata a indicação? E logo menos, em campo, encontrei a resposta positiva. Algumas vezes há incompatibilidade de indicações, o que geralmente é posto em xeque é que o bebê fique o mais próximo da mãe, para que seja possível dar continuidade aos laços afetivos em futuras visitas (caso a mãe permaneça presa) ou no encontro pós liberdade, então, normalmente essa continuidade de parentesco se dá pela família extensa ou amigos próximos da presa.

Em seu trabalho etnográfico sobre as visitas de crianças às mães presas, Núbia Guedes e Flávia Pires mostram um pouco sobre isso quando contam dos desafios e esperanças do que chamou de “bom encontro”. Esse momento segundo a autora promove força a aprisionada reforçando a maternidade suprimida pela prisão:

é indispensável o reencontro, sem interrupções, para subsistir as abjeções elaboradas pelas práticas ocultas do sistema prisional, (...) fortalecer o elo mãe e filho na força ressocializadora que vem da maternidade compartilhada entre mães e avós (...) As crianças pesquisadas, em sua maioria, são de famílias matrifocais, cujas avós maternas têm grande participação na vida das crianças, constituindo a rede de apoio de suas filhas, as mães presidiárias. (GUEDES; PIRES, 2021, p. 368).

Esse “bom encontro” para fortalecer laços entre mãe-filho-avó, assim como menciona Fonseca (2006), aparecem em discursos onde “o sangue puxa”, veiculam a ideia de que o laço entre um indivíduo e seus parentes consanguíneos não depende de um ato voluntário, ele existe como algo dado, independente das contingências (FONSECA, 2016, p. 21). Nesse sentido, as crianças que transitam entre famílias, ganham novos parentes, sem que haja ruptura permanente de laços com a família anterior, ou seja, seus genitores. Essa circulação permite não só novas possibilidades de vínculos afetivos e segurança do seio familiar, como também possíveis visitas às mães encarceradas. Dessa forma para explicar como seria possível as visitas ou até mesmo a “circulação de crianças” entre a família, lembro-me que no fim do mês de maio, cheguei na unidade de manhã, como de costume, e de longe vi muitas mães chorando, ao me aproximar elas imediatamente vieram me contar que a data de seus desligamentos estaria decidida, faltava pouco menos que um mês para a separação da díade mãe-bebê. Aquele dia lembro-me de enfrentar com bastante dificuldade. As mães não paravam de chorar, e mesmo que conformadas de que já sabiam

que esse momento chegaria, elas não estavam preparadas para separarem de seus bebês (algumas, ainda sem saber de fato com quem eles ficariam).

À medida que os dias passavam, era notório o comportamento dos bebês: mais chorosos, apegados às mães, pedindo colo, alguns apresentando febre assintomática. Era como se eles já sentissem a separação.

No dia do desligamento precisei internalizar que seria uma ruptura também minha com o campo, era meu último dia. Talvez eu nunca mais visse nenhuma daquelas pessoas com as quais criei vínculos, ouvi desabafos, sorri, aprendi e fui atravessada totalmente pela dor do outro e pôr como aquele espaço que ao mesmo tempo pune, também protege. Passava um filme na cabeça e ao mesmo tempo a preocupação de como seriam os destinos daqueles bebês? Acho que assim as mães também estavam pensando. O “clima” era de luto. Senti o “ar pesado”, a tristeza, o desespero, o tormento naqueles rostos das mães a serem desligadas. O choro era presente em todos os momentos nas pessoas que estavam ali, inclusive sobre as várias vezes que me peguei com a garganta seca e ao mesmo tempo engasgada segurando lágrimas.

Só fui saber de fato como a guarda provisória funcionava na audiência de separação que era feita numa salinha da diretora, dentro de outra grande sala alocada ao lado do pátio e berçários.

Trata-se um *rito de instituição* (BOURDIEU, 1989) por meio do qual a/o juiz/a transfere a guarda da mãe para outro guardião que ficará responsável pelo infante no decorrer do cumprimento da pena da mãe presa. Além disso, é um momento de instrução legal dada pelo Juiz aos novos responsáveis pela criança sobre o trâmite legal para a continuidade do processo de guarda.

O magistrado explica à interna e ao guardião, que a guarda da criança é provisória, e então perguntava se ambas as partes (mãe e guardião) estavam de acordo sobre a guarda provisória da criança. O guardião haveria que, a partir de então procurar a Vara da Infância e da Juventude de sua região para renovar essa guarda provisória para guarda definitiva. Caso quem ficasse responsável pela criança fosse um membro da “família extensa” da interna ou o “genitor” esse pedido de guarda deveria correr em uma Vara de família.

Segundo Rosana Silva (2013), a guarda provisória ganha este nome, pois atende a duração até que venha a ser substituída pelo poder familiar de uma sentença concessiva, de adoção por exemplo. Como não foi o caso de nenhuma das internas e seus bebês, o juiz pediu para que findo o período estipulado da guarda provisória, pudessem fazer os

trâmites da guarda definitiva. A guarda definitiva, por sua vez, não se refere à adoção; só se concede guarda definitiva de uma criança a alguém que não seja seu pai ou mãe, mas alguém que cuidará da criança e será responsável por ela sem torná-la filho.

Este procedimento acontece, para que, se num futuro a mãe da criança (ou o pai) sair da prisão, possa reaver a suspensão da guarda de seu filho, e tenha a guarda para si novamente, já que viviam a promessa do resgate dessa relação por meio do encontro futuro com o filho “desligado”. Como Pierre Bourdieu (1996) assegura, “o prolongamento lógico nos inumeráveis atos de reafirmação e de reforço que visam produzir, por uma espécie de criação continuada, garantem as afeições obrigatórias e as obrigações afetivas do sentimento familiar” (BOURDIEU, 1996, p. 129).

Janet Carsten (2014) coloca a temporalidade como o que também pode prolongar o as relações de parentesco:

aqui temporalidade se torna algo significativo, e não apenas algo em relação às memórias do passado. Enquanto a maioria dos estudos de parentesco são necessariamente sincrônicos – embora por vezes abrangendo diferentes tipos de evidências sobre o passado –, os futuros do parentesco permanecem incognoscíveis. No estudo das reuniões entre adultos adotados e seus pais biológicos que realizei no final de 1990, fiquei impressionada pela forma com que canais aparentemente triviais de comunicação, cartões de Natal, por exemplo, podem ter deixado pequenas aberturas para o potencial restabelecimento ou fortalecimento de laços no futuro. Analisados em si mesmos, tais canais de comunicação podem oferecer possibilidades geradoras quando as relações pareciam incapazes de prosseguir no presente, demasiado sobrecarregadas com o peso do passado. (CARSTEN, 2014, p. 106).

A autora nos chama atenção que essa mesma temporalidade tem capacidade de “construir e ampliar parentesco para além do aqui e agora e de trazer ou evocar relacionamentos no passado, bem como aqueles no futuro, aqueles que se mudaram para outros lugares e também aqueles que estão por perto” (CARSTEN, 2014, p. 108). Essa passagem remete o quanto os laços de parentesco da díade mãe-bebê estão colocados sob a temporalidade que tem por objetivo reaproximar os laços que acreditam passíveis de perturbação.

Com tudo, findas as cinco audiências naquele dia, as inspetoras pediram para mães e bebês se despedirem e guardiões levarem as crianças. Então, guardiões saíam com os bebês no colo, chorando, e os portões eram fechados. Do lado de dentro, ficaram as mães sem seus bebês, também, chorando. Em breve teriam que separar das companheiras,

amigas, “tias”, “irmãs” que encontraram na UMI para então voltar ao presídio de origem. Algumas mães me contaram que não queriam visitas de seus filhos para não realçar lembranças de uma prisão nas memórias da primeira infância. Outras, por mais que quisessem, sabiam que esses encontros não seriam possíveis pela distância do presídio de origem e a residência do guardião provisório de seu filho. Podemos perceber que nesses casos, não há uma fiscalização ou política pública de financiamento para que essas visitas possam ocorrer. O Estado gesta a vida da díade mãe-bebê a partir do nascimento até normalmente os seis primeiros meses de vida do bebê, para conferir que a amamentação seja garantida, o que acontece depois, é impreciso dizer. A temporalidade como sucessão é o que confere que esse parentesco seja “prolongado”, garantindo que os primeiros meses de vínculos mãe-bebê sejam suportados para que, mais tarde, haja a possibilidade continuidade do parentesco, já que este, “se acumula ou dissolve ao longo do tempo” (CARSTEN, 2014, p. 115).

Notas Conclusivas

Pensar nos filhos bebês das mulheres presas, de certa forma, é também pensar em todo histórico de parentesco e trajetória dessas mães. A maioria delas perpassam por uma instabilidade parental no decorrer de suas vidas. Ao mesmo tempo em que criam laços afetivos com seus companheiros e os rompe com suas famílias “por estar no crime com bandido” (fala de uma interlocutora), quando engravidam, novos laços de parentesco biogenéticos se instauram.

Em situação de privação de liberdade, as visitas de seus familiares são mínimas, já que um dia foram cortadas. Mas tendo um bebê, há esforços (institucionais) de que o parentesco se reestabeleça, através da continuidade dos vínculos pela guarda provisória da criança.

O parentesco também aparece através dos laços de relações de convivência e rede de apoio na maternidade. Sem visitas as mulheres-mães-presas constroem vínculos umas com as outras e se redescobrem “tias”, “manas”, “irmã” naquele espaço que para elas, naquele momento, é conferido como “casa”.

Esse espaço também é estabelecido institucionalmente para “ressocializar a mulher enquanto mãe”, porque acreditam que a conexão de parentesco foi estabelecida pelos laços de sangue, assim como pelo afeto construído durante a passagem pela Unidade enquanto “casa”, então os mesmos profissionais se esforçam por conectar a criança, após o desligamento, às redes de parentesco e/ou de solidariedade da mulher-mãe-presa de forma

a garantir a perpetuação do vínculo maternal por meio da substituição da mãe presa por avós, tios(as), madrinhas, etc. A tentativa é de que haja um reencontro futuro, e que o tempo, seja a condição que esteja no meio deste momento.

A temporalidade como sucessão desses vínculos há de ser considerada, visando que há uma passagem, transição, sucessão e continuação do parentesco, sem que haja ruptura permanente de laços com a mãe biológica.

Referências

BECKER, Howard S. *Outsiders: Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Apêndice: O espírito da família. *In: BOURDIEU, Pierre. Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, p. 124-136, 1996.

BUTLER, Judith O parentesco é sempre tido como heterossexual?. *Cadernos pagu*, v. 21, p. 219-260, 2003.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 6 n. 2, p. 103-118, 2014.

CORDEIRO, Fabíola. Criminalidade, gênero e sexualidade em uma penitenciária para mulheres no Brasil. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, v. 9, n. 1, p. 1-15, 2017.

DAVIS, Angela. O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher. *In: DAVIS, Angela. Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 23-48.

DAVIS, Angela. Racismo, controle de natalidade e direitos reprodutivos. *In: DAVIS, Angela. Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 197-213.

DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel, 2018.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Contraponto Editora: Rio de Janeiro, 2008.

FONSECA, Cláudia. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. *Cadernos pagu*, v. 26, p. 11-43, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1978.

GOFFMAN, Erving. As características das Instituições Totais. *In: GOFFMAN, Erving. Manicômios, Prisões e Conventos*. Editora Perspectiva, 1961. p. 11-108.

GUEDES, Núbia; PIRES, Flávia Ferreira. Castigar a mãe é castigar a criança: etnografando um presídio feminino no dia de visita. *Infâncias do sul*. *In: CASTRO, Lúcia*

Rabello de. *Experiências, pesquisas e teoria desde a Argentina e o Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2021. p. 363-383.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. INFOPEN Mulheres 2017. Departamento Penitenciário Nacional. 2019. Disponível em <<https://www.gov.br/depen/pt-br/servicos/sisdepen/mais-informacoes/relatorios-infopen/relatorios-sinteticos/infopenmulheres-junho2017.pdf/view>>. Acesso em: 30 out. 2022.

MODELL, Judith. Rights to the children: foster care and social reproduction in Hawai'i. In: FRANKLIN, Sarah; RAGONÉ, Helena. *Reproducing reproduction: Kinship, power, and technological innovation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, p.169.

PINA CABRAL, João. *Os contextos da Antropologia*. Lisboa: DIFEL, 1991.

SCHUCH, Patrice. Família no plural: Considerações antropológicas sobre família e parentesco (à luz dos seus confrontos de significados num órgão da justiça juvenil). Apresentação oral 2012. Disponível em: <http://www.pim.saude.rs.gov.br/a_PIM/noticias/987/PatriceSchuch.pdf> Acesso em: 23 mai. 2017.

SCHNEIDER, David M. Conclusion. In: SCHNEIDER, David M. *A Critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press, 1992.

SILVA, Rosana. Guarda definitiva X Guarda provisória X Adoção: Importantes diferenciações. Blogger Silvana do Monte Moreira, 2013. Disponível em <<http://silvanammadv.blogspot.com/2013/08/guarda-definitiva-x-guarda-provisoria-x.html>> Acesso em: 13 jan. 2019.

STRATHERN, Marilyn. Necessidade de pais, necessidade de mães. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 303-330, 1995.

YNGVESSON, Barbara. Parentesco reconfigurado no espaço da adoção. *Cadernos pagu*, v. 29, p. 111-138, 2007.

Recebido em 29 de dezembro de 2021.

Aceito em 25 de agosto de 2022.

Dossiê: “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”

“Se eu não tivesse estudado, eu seria mais uma Madalena”: o parentesco como atualizador da falsa abolição brasileira

Vinícius Venancio

Doutorando em Antropologia Social (DAN/UnB)

Professor Voluntário (UnB)

vini.venancio2@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3245-1204>

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo traçar uma reflexão inicial sobre uma situação muito comum, mas pouco analisada com maior densidade na literatura das ciências sociais brasileiras: o caso de meninas-moças negras e pobres que têm a sua infância e juventude roubada para trabalhar na casa de padrinhos e madrinhas, estes frequentemente pertencentes às elites locais. Para isso, traço a história de vida de Val, que aos nove anos foi morar com a sua madrinha e, a partir dela, reflito sobre como essa estratégia de parentesco a partir do compadrio atua como uma atualização da dominação racial no período pós-abolição brasileiro.

Palavras-chave: Antropologia do Parentesco; Compadrio; Trabalho doméstico; Falsa Abolição.

“If I hadn’t studied, I would be another Madalena”: kinship as an updater of the false Brazilian abolition

ABSTRACT

The present work aims to outline an initial reflection on a very common situation, but not densely analyzed by the literature of Brazilian social sciences: the case of black and poor girls who have their childhood and youth stolen to work in their godparents' house, these often belonging to the local elites. For this, I trace the life story of Val, who at the age of nine went to live with her godmother and, based on her, I reflect on how this kinship strategy based on godparenthood acts as an update of racial domination in the post-abolition Brazil.

Keywords: Anthropology of Kinship; Godparenthood; False Abolition; Domestic work.

“Si no hubiera estudiado, sería otra Madalena”: el parentesco como actualizador de la falsa abolición brasileña

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo esbozar una reflexión inicial sobre una situación muy común, pero no densamente analizado en la literatura de las ciencias sociales brasileñas: el caso de niñas negras y pobres a las que les roban su infancia y juventud para trabajar en la casa de los padrinhos y madrinas, estos muchas veces pertenecientes a las élites locales. Para ello, trazo la historia de vida de Val, a quien a los nueve años se fue a vivir con su madrina y, a partir de ella, reflexiono sobre cómo esta estrategia de parentesco basada en el padrinzgo actúa como una actualización de la dominación racial en el período de pos-abolición brasileño.

Palabras clave: Antropología del Parentesco; Padrinzgo; Falsa Abolición; Trabajo doméstico.

Introdução

Quando criança, eu fui babá de filbinho de madame, você sabe que a criança negra começa a trabalhar muito cedo. Teve um diretor do Flamengo que queria que eu fosse pra casa dele ser uma empregadinha, daquelas que viram cria da casa. Eu reagi muito contra isso e então o pessoal terminou me trazendo de volta pra casa (GONZALEZ, 2020, p. 19).

Em uma noite de domingo de dezembro de 2020, foi transmitida no programa Fantástico, da Rede Globo, uma reportagem que denunciava o caso de Madalena Gordiano, uma mulher negra de pele retinta de então 46 anos que desde os oito anos de idade vivia em situação análoga à escravidão pela tradicional família mineira Milagres Rigueira. Madalena era privada de contato com pessoas que não viviam na casa, do acesso à saúde adequada, do salário que deveria ser pago a ela, de direitos trabalhistas e da pensão referente ao seu matrimônio com Marino Lopes, tio da esposa de Dalton César, que por sua vez é filho de Maria das Graças Milagres Rigueira, a quem Madalena foi deixada por sua mãe biológica, que possuía muitos filhos e não tinha condições de criá-los, na promessa de que Maria das Graças adotasse formalmente a então menina. No seio da tradicional família, Madalena foi “herdada” de mãe para filho, como se ela fosse um bem que é passado de uma pessoa à outra, sem direito a desejos, vida própria e à dignidade humana.

A algumas centenas de quilômetros dali, em uma cidade goiana no entorno do Distrito Federal, Val assistia à reportagem-denúncia com lágrimas nos olhos. Ao ver a história de Madalena ser narrada, percebeu que tinha um pouquinho da sua história na tela daquela televisão. Ela imediatamente pegou seu celular, mandou uma mensagem para seu filho mais novo e disse “se eu não tivesse estudado, eu seria mais uma Madalena”. Talvez aquele momento foi o gatilho para que ela repensasse toda a sua vida e seu lugar no mundo.

*

Como o/a leitor/a já deve perceber, o presente relato etnográfico tem por objetivo apresentar a história de vida de Val, uma mulher negra, décima filha que sobreviveu para além do primeiro ano de vida de um casal camponês da zona rural de Formosa, cidade goiana que atualmente conta com um pouco mais do que 120 mil habitantes. A partir da vida de Val, que também conta a história de tantas outras meninas negras brasileiras que

tiveram suas infâncias ocupadas por panelas, roupas para lavar e crianças para cuidar, visto discorrer sobre como o racismo brasileiro se atualiza a partir dos laços de parentesco, na casa e no cotidiano dessas mulheres negras, interseccionando marcadores de gênero, raça, classe e geração (COLLINS; BILGE, 2021; GONZÁLEZ, 2020).

Longe de pretender trazer grandes respostas para essa questão que ao mesmo tempo é tão central na formação de algo que poderemos chamar de parentesco brasileiro e tão negligenciada nos tradicionais circuitos das ciências sociais nacional, trago aqui olhares e propostas analíticas primeiras para uma questão que me persegue desde os meus primeiros dias de vida. Para isso, discorro em um primeiro momento sobre a história de vida da minha interlocutora principal a partir de situações e trechos da sua trajetória contados a mim ao decorrer dos últimos anos e, na sequência, traço algumas reflexões que me surgiram a partir das suas palavras.

A trajetória de Val

Em 1979, quando Val tinha apenas 9 anos, seu pai faleceu em decorrência de um acidente no trato do gado de sua roça. Sua mãe, Maria, mãe de dez filhos que sobreviveram à gestação e aos difíceis primeiros meses de vida, sentiu-se sozinha com a partida do seu companheiro de tantos anos e viu-se sem condições de criar com ela todas aquelas crianças e adolescentes, uma vez que ela era uma mulher analfabeta e que, para além do trabalho da roça, só via como alternativa o trabalho doméstico para outras famílias. Assim, mudou-se para a casa que ela e seu marido haviam construído no que então era a periferia de Formosa, pois ali encontraria trabalho mais facilmente.

Com os *filhos homens*¹ crescidos e quase todos já trabalhando, Dona Maria precisava lançar mão de alguma estratégia para fazer com que as suas filhas mais moças prosperassem, tendo em vista o cenário de sua mais velha já ter engravidado sem se casar, o que para época era um problema sério. Para mudar o destino das duas mais novas, ela optou por pedir às suas respectivas madrinhas para que elas pudessem ir morar com elas em Brasília, a jovem capital federal inaugurada no coração do Brasil.

Como de costume no mundo campestre brasileiro, as madrinhas das filhas mais jovens de Dona Maria eram duas irmãs, que por sua vez eram filhas de um renomado casal

¹ Como bem aponta Ana Clara Damásio (2021, p. 2), “as categorias *filha-mulher* e *filho-homem* são formas locais de distinguir a prole que nasceu com uma vagina ou um pênis. A partir disso, elas são capazes de gerar diferentes responsabilidades e expectativas sociais”.

da elite político-econômica formosense. O pai de Dona Maria, Seu Antônio, havia chegado em Formosa há algumas boas décadas antes junto ao pai de suas comadres, Seu Ribeiro. Contudo, o primeiro era pobre e o segundo tinha a herança que importava: o sobrenome Ribeiro – que por sinal era o mesmo de sua esposa, que era sua prima de primeiro grau e herdeira de uma vastidão de terras no cerrado goiano.

Seu Ramiro, seus filhos e genros, como o pai de Val, trabalharam em diferentes momentos de vida para Seu Ribeiro. Por isso, ambas as famílias foram se entrelaçando por meio de redes de compadrio baseadas em relações dadivosas. De um lado, a família terratenente oferecia proteção em tempos de escassez e empregos. Do outro lado, a família de Dona Maria oferecia a mão-de-obra, que enriqueceu ainda mais os Ribeiro. Assim, Val foi dada para ser batizada por Fátima, filha temporã do poderoso casal.

Quando a escassez deu sinais com a morte do seu companheiro, Dona Maria pediu que sua comadre levasse Val para morar com ela, seu marido e o casal de filhos em sua casa na capital federal. Assim, com a possibilidade de estudar, Val teria chances de *virar gente*, ou seja, prosperar na vida, ou ainda em bom antropologuês: civilizar-se. Assim, começou a trajetória que aqui relato daquela garota mirradinha que parecia ter menos do que os 9 anos que ela possuía na época chegou a um apartamento localizado no Plano Piloto, bairro nobre de Brasília. Laura, a filha da sua madrinha, mostrou o seu quarto à Val, que para a recém-chegada parecia ser o de uma princesa. Em contrapartida, Val foi apresentada ao seu quarto, um quarto de empregada. Ao descer para a parte térrea do prédio para conhecer os moradores da quadra da sua faixa etária, Val foi assim apresentada às crianças que ali estavam pelo filho mais velho da sua madrinha, Rodrigo: “olha só, essa aqui é a nossa nova empregada”.

Embora sua madrinha tenha repreendido o garoto, ela havia percebido qual seria o *seu lugar* ali. Quando se mudaram para o apartamento onde a família viveria por mais tempo, poucos anos depois da chegada de Val, ela foi, mais uma vez, alojada no famoso DCE – dependência completa de empregada, como aponta Preta Rara (2020), a senzala moderna, uma reminiscência dos tempos de casa grande que não cessam. Esse cubículo ficava na área de serviço da residência, com uma cama de solteiro que cabia milimetricamente no espaço do quarto, um pequeno armário e sem qualquer janela que possibilitasse a entrada de luz natural e a circulação de ar. O quarto era tão pequeno que era possível abrir os braços dentro dele e tocar as duas paredes. O banheiro ao seu lado, que mais tarde teve a porta vinculada ao quarto, era tão estreito quanto o lavabo do apartamento, sendo o único dos banheiros com chuveiro que não possuía um box.

Naquele quarto, onde Val viveu por quase 10 anos da sua vida, ela passou inúmeras madrugadas estudando, já que ela tinha que acordar cedo, deixar o almoço pré-pronto para terminá-lo quando chegasse da escola. E por gostar tanto de estudar, a impossibilidade de ir para a escola era o castigo que lhe era aplicado ao realizar alguma ação que era desaprovada por sua madrinha. Aos filhos do casal, isso sequer foi uma penalidade cogitada. À Val, cabia a responsabilidade de realizar os serviços domésticos. Aos filhos dos Ribeiros, o tempo de estudos e lazer, tendo como único objetivo seguir com o legado da família, objetivo não muito difícil de conquistar em um país que parece viver até os dias de hoje sob o regime das capitânicas hereditárias e onde opera firme e forte um pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002), que garante aos filhos das nossas brancas elites os lugares que eles acham que é deles por direito na estrutura social brasileira, apesar de muita mediocridade.

A ela cabiam todas as culpas pelas coisas que estragavam na casa. A responsabilização a ela era tamanha que, quando o patriarca da casa comprou um videogame recém-lançado para os jovens da casa se divertirem, ela disse, com a sua famosa resposta na ponta da língua, que preferia não aprender para não receber a culpa quando o eletrônico estragasse – o que ela sabia que uma hora ou outra ocorreria. A esses episódios ela credita a sua total aversão à tecnologia hoje em dia, que lhe trouxe dificuldades quando o início da pandemia da Covid-19 demandou alguma prática no uso de computadores e plataformas virtuais para dar aulas.

Quando Val chegou ao segundo grau, atual ensino médio, a família Ribeiro entrou em um dilema: as aulas das escolas públicas ocorriam em tempo integral, uma vez que os jovens já saíam com cursos técnicos como o Magistério, o que faria com que Val se ausentasse por muito tempo da casa, gerando um desfalque no serviço doméstico e a demanda por uma empregada doméstica remunerada. Assim, a solução encontrada foi matricular a jovem em uma escola particular católica, que também oferecia o curso de Magistério integrado ao segundo grau, o que seria menos dispendioso – e mais “seguro” – do que contratar uma funcionária para cuidar da casa.

Como era de se esperar, essa decisão não aconteceu sem abjeções. Perpétua, irmã mais velha do marido da sua madrinha, disse, consternada com a situação, que era um absurdo que Val, a empregada da casa, estivesse estudando em uma escola particular enquanto o primogênito e herdeiro do sobrenome da família frequentava uma escola pública (após ser reprovado várias vezes seguidas no primeiro ano do segundo grau). Foi preciso mostrar o boletim impecável de Val para que Perpétua se calasse (sobre o assunto).

Todavia, o caminho de Val não foi o mesmo trilhado por sua irmã Marta, com quem ela possui a maior proximidade dentre as suas irmãs. Após o falecimento do seu pai, Marta também foi morar com a sua madrinha em Brasília, que não coincidentemente era irmã da madrinha de Val. Por diversas razões, Marta decidiu por regressar para Formosa antes de terminar o segundo grau, o que limitou as suas chances de conseguir empregos com maior remuneração. Assim, Val foi (e ainda é) a única dos dez filhos de Dona Maria que conseguiu concluir o ensino básico.

É com Marta com quem Val tem uma das memórias mais cruéis da sua juventude entre os Ribeiro. Em uma das reuniões desta família, correu o rumor entre as crianças de que os filhos de um dos irmãos da sua madrinha seriam adotados, o que aconteceu porque a mãe biológica de um deles estaria na casa onde todos estavam reunidos. Então, a criançada se reuniu e encheu aquele que havia sido adotado das mais diferentes perguntas. Ao descobrirem, os adultos direcionaram a bronca unicamente à Val e à Marta, dizendo: “eles são adotados, mas serão os nossos herdeiros. Enquanto isso vocês serão para sempre simples empregadinhas”, reiterando o lugar que elas ocupavam no mundo pelo ponto de vista dos Ribeiro.

Em sua narrativa, essa situação parece ter sido uma grande motivadora para que Val não deixasse nunca de estudar. Após se formar no Magistério, Val prestou o concurso para ser professora da Secretaria de Educação do Distrito Federal e logo foi aprovada. Sua aprovação coincidiu com o seu casamento, que fez com que ela regressasse para Formosa. Entretanto, sua relação com os Ribeiro não se desfez aí. Um dos seus filhos foi batizado pelos filhos de sua madrinha e, em uma situação um tanto quanto inusitada para esse padrão de sociabilidade, o inverso também ocorreu.

As relações entre eles continuaram se entrelaçando a partir dos apadrinhamentos mútuos de casamentos, especialmente entre Val e Laura, a filha da sua madrinha, e com quem a relação seguiu muito próxima ao decorrer dos anos. Ao narrar suas memórias, Val vê com afeto a conexão que ambas desenvolveram, tendo a primeira desenvolvido um papel de proteção frente à segunda, especialmente em relação às brigas que Laura e seu irmão travavam na época em que Val morava com eles. Também, Val aponta que sempre que precisou, Laura estava pronta para ajudar, como quando ela precisou custear as mensalidades da sua faculdade, demandada pela Secretaria de Educação como condição para que continuasse como docente. O contrário também foi/é uma realidade, estando Val sempre disposta a ajudar Laura. Há quem diga que as duas são mais irmãs do que Laura e Rodrigo, tamanha a proximidade que elas construíram.

Ao decorrer das suas pouco mais do que 5 décadas de vida, Val teve dois filhos, casou-se, separou-se, reaprendeu a ser amada por um novo companheiro, tornou-se uma das professoras mais queridas (e competentes) da escola onde ela trabalhou por quase 3 décadas alfabetizando gerações de crianças e, após quarenta anos de trabalho contínuo, conquistou a sua aposentadoria – um dia de emoção para todos. E é a educação – que foi o motor para transformação da sua vida e que possibilitou que ela não estivesse até hoje vivendo em condições de trabalho doméstico análogo à escravidão, como aponta a reflexão feita por ela que intitula esse trabalho – que ela compreende como a mais importante herança que pode deixar para os seus filhos, uma vez que o diploma é a única coisa a qual ninguém tiraria deles. O diploma, ao fim e ao cabo, é visto como um valor moral, uma vez que a educação é vista por Val como um meio de ascensão social, o que o trabalho por si só não garantiria.

Foi através da educação que ela encontrou uma das maiores surpresas da sua vida. Um dia, ao refletir sobre as transformações que a pandemia da Covid-19 impôs às vidas de todos, disse: “a vida é mesmo cheia dos inesperáveis. Quando eu ia imaginar que eu teria um filho fazendo doutorado?”. O mais curioso de tudo é que apenas um dos muitos descendentes dos Ribeiro também conseguiu tal feito. E, enquanto aquela que seria apenas uma empregadinha conquistou um emprego estável que lhe garantiu a aposentadoria e algum descanso após tantos anos de trabalho – muitos deles não remunerados –, parte dos herdeiros seguem sendo unicamente o que esse título nos diz: pessoas que aguardam a morte dos seus pais para, enfim, colocarem as mãos na herança – embora alguns deles já tenham acabado com parte substancial da herança da família ainda com seus pais vivos.

Não quero, aqui, fazer uma ode à meritocracia e dizer que Val conquistou tudo que teve às custas de muito trabalho duro. Val, a personagem central dessa narrativa, é a exceção da exceção à regra na realidade brasileira, que encontra na intersecção entre gênero e raça uma máquina de moer gente e sonhos. Como já apontado, ela é a única dos dez filhos de Dona Maria que conseguiu concluir o ensino básico e, mais do que isso, a única que concluiu o ensino superior em um período no qual ela saía cedo de casa para trabalhar, chegava no final da tarde com um curto tempo para tomar um banho, alimentar-se e rapidamente correr para a faculdade, vendo seus filhos com mais vagar aos finais de semana. Felizmente uma boa parcela dos seus sobrinhos, assim como seus filhos, conseguiu cursar o ensino superior, mas esta ainda não é a realidade de todos.

Mesmo que Val tenha transformado a sua própria realidade social e a de seus filhos através dos estudos, isso não impede que até hoje Rodrigo, o filho da sua madrinha, sint-

se à vontade para falar com ela no imperativo, achando que a mesma está lá para servi-lo. Toda essa situação só reflete que a noção do “como se fosse da família” ou “ela é a minha filha preta”, como Val já ouviu da sua madrinha, está fortemente encrustada nas relações ali tecidas. Mas, para melhor desenvolver esse raciocínio, passemos para o próximo tópico.



Figura 1 – Tinta acrílica sobre pano de chão com a frase “A gente até considera ela da família” (Rio de Janeiro, 2022). Imagem disponível em: <https://www.instagram.com/p/CdGQVjgLbon/?hl=en>. Fonte: Rafa Black.

O compadrio rural como reminiscência da escravidão

A literatura das ciências sociais aponta que as práticas de *fostering* – ou circulação de crianças – (LOBO, 2013) e de eufemização da exploração laboral doméstica precariamente remunerada por meio da ideia do “como se fosse da família” (COLLINS, 2007; MOGUÉROU *et al*, 2018; SILVEIRA, 2011) não são questões exclusivas do contexto brasileiro. Contudo, no caso aqui descrito, é interessante direcionar o olhar para a forma como esses dois fenômenos acabam por se entrecruzar em um momento muito específico da história político-social brasileira: o pós-abolição. É de amplo conhecimento que as sucessivas leis criadas ao decorrer do século XIX para cercar as práticas formais e legais de escravidão negro-africana não garantiram, após o fim desta, uma reparação econômica nem possibilidades de integração social aos ex-escravizados e seus descendentes.

Muito pelo contrário, foi visto um intenso processo de discussão de práticas eugênicas e promulgação de leis higienistas que mitigaram ainda mais as possibilidades de existência da população negra brasileira, entrando em curso uma nova faceta das práticas

que Abdias do Nascimento (1978) denominou de genocídio do negro brasileiro. Em um contexto necropolítico no qual essa população foi (e continua) largada à própria sorte pelo Estado brasileiro para padecer em situação de precariedade, vimos, no contexto rural, uma divisão social do trabalho com base no gênero ser reproduzida, na qual os homens trabalhavam na agricultura e as mulheres no serviço domésticos, ambos para as mesmas famílias terratenentes, que seguiram vendo as populações negras que para elas trabalhavam pela lógica escravocrata. Isso ocorre porque, como aponta Silvio de Almeida (2019), o racismo é a lógica pela qual as relações na sociedade brasileira estão estruturadas e é a partir da raça que o lugar das pessoas no mundo será definido.

Nisso, era preferível para algumas dessas pessoas a submissão a condições de trabalho análogas à escravidão do que viver à própria sorte em um mundo no qual o racismo antinegro gera pouquíssimas condições de vida para elas. Assim, no pós-abolição, vemos a intensificação de uma prática que moldaria a nova faceta da dominação racial em solo brasileiro: se antes brancos detinham o poder sobre os negros porque os últimos eram considerados objetos de pertença dos primeiros, essa relação se atualiza e a hierarquia entre ambos se mantém a partir dos laços de compadrio.

No caso de Val, gerações das duas famílias se interligaram por meio do compadrio. O compadrio era uma forma de as famílias pobres garantirem proteção de um grande senhor de terras, assim como emprego, e por parte dos poderosos este atuava como um arregimentador de gente. Levando em consideração que o econômico e o político muitas vezes se mesclavam, como era o caso do patriarca dos Ribeiro, ter muita gente à sua disposição era também uma forma de garantir a fidelidade política em tempos de coronelismo.

Fazer do parentesco o elo que une esses dois grupos sociais tão distintos passa a ser, então, a tática perfeita para suavizar, no âmbito do discurso, a violência que perpassa as relações que estão em jogo. E, logicamente, não é o parentesco por excelência. No Brasil, essas famílias herdeiras prezam pela “pureza racial” e são altamente endogâmicas. Não à toa o patriarca e a matriarca dos Ribeiro eram primos de primeiro grau. Como bem postula Schneider (2016, p. 34-5, 40-1) em sua obra acerca do sistema de parentesco das classes médias brancas estadunidenses, o modelo de parentesco euro-estadunidense (do qual somos herdeiros) preza muito pelas relações sanguíneas, decidindo quem são os parentes pela ordem do sangue e aqueles que são por ordem da lei.

Aqui, em uma sociedade altamente católica, temos também aqueles que são parentes por ordem divina (e ritual!), ou seja, pelo batismo. Isso porque, dentro das formas

de organização social, o parentesco é uma daquelas que “permite às pessoas viverem juntas e cooperarem umas com as outras segundo certa ordem social” (RADCLIFFE-BROWN, 1982, p. 13), não sem tensões, controle e prática de dominação pautadas em algum modelo de hierarquia, neste caso a racial. E o que há de mais potente para a docilização dos corpos em nossa sociedade do que as relações de parentesco? Aqui, a laços de parentesco construídos através de laços rituais (o batismo), que geram laços de compadrio, acabam intensificando relações de obrigação e dominação baseadas na raça. É a sofisticação da atualização do racismo na sociedade brasileira e as formas como ele encontra de se mascarar – o que não faz dele menos violento.

Embora estes sejam vinculados eternamente pelos laços de Deus, eles formam uma relação de parentesco um tanto quanto mais frágil, visto que a relação não foi sacralizada pelo sangue e nem pela legislação, o que não garante os direitos (e os deveres) que aqueles parentes assim legitimados possuem pelos olhos da sociedade. Desta forma, permite-se intensificar a hierarquia entre eles através da adjetivação das relações. As afilhadas, como Val, que vão morar com as suas madrinhas na promessa de que na cidade grande elas poderão estudar – promessa essa raramente cumprida – são *quase* da família. Podem até ser consideradas como filhas de alguma forma, mas são *filhas pretas*, ou seja, filhas, mas de uma categoria muito inferior se comparado com os legítimos herdeiros.

Vale retomar que o parentesco é, sobretudo, uma relação dadivosa estabelecida entre desiguais e que, neste caso, atua para legitimar as formas de dominação racial a partir das quais a estrutura do prédio que se chama sociedade brasileira teve sua base construída. Por isso, se a sociabilidade das grandes e pequenas cidades brasileiras está ancorada no “você sabe com quem você está falando?”, que na análise de Roberto DaMatta (1986) mostra a emergência da hierarquia no cotidiano que o suposto homem cordial brasileiro não teria, proponho perceber como as relações de parentesco fundadas nesses vínculos dadivosos desiguais baseados no compadrio estão condicionadas a um outro ato elucubrativo, o do “você vai fazer tal coisa *depois de tudo que ele/a fez por você?*”.

Essas relações são construídas pela eterna dívida que afilhadas teriam com as suas madrinhas e padrinhos, que lhe deram casa, comida e, quando muito, educação. Por outro lado, todo o trabalho doméstico não-remunerado despendido por meninas e moças como Val são lidos, no seio dessa relação de parentesco, pela via do amor e da gratidão por tudo que elas “receberam” e a quem elas devem ser gratas por tudo que elas conquistaram. Isso porque, sendo o parentesco construído a partir de uma terminologia que requer um conjunto de ações, comportamentos e atitudes específicas de um parente para o outro, a

obediência e a gratidão passam a ser marca da postura que a afilhada deve assumir frente à sua madrinha/padrinho.

No entanto, vale trazer a célebre frase dita por Silvia Federici ao pensar a exploração patriarcal em cima do trabalho doméstico desempenhado por mulheres “O que eles chamam de amor, nós chamamos de trabalho não pago”.² Todavia, todo esse trabalho, que entendo aqui como um trabalho análogo à escravidão, não é visto pela sociedade brasileira que está afundada até hoje na lógica da demagogia, digo, democracia racial, como trabalho. Dentro da nossa estrutura familiar, o trabalho realizado no âmbito do grupo doméstico e em prol do mesmo é eufemizado como cuidado, amor, entre outras lógicas marcadas pelo sentimento, o que, na ótica das imagens de controle elaboradas por Lélia Gonzalez (2020), mantém a mulher negra como esse ser sem individualidade, mas ocupando o eterno lugar de mãe-preta dos filhos da casa grande.

Por essa razão, se o modelo de parentesco baseado no compadrio que aqui analiso é fortemente fundado no biológico para manter a hierarquização entre os dois grupos, terratenentes e peões/empregadas, acho que pensar essa família brasileira herdeira das elites agrárias pela via da família nuclear patriarcal, como propõe Schneider (2016), é tentar encaixar cubo em cilindro. Enquanto nas famílias observadas por Schneider há uma reprodução da dominação masculina, na qual a mulher/esposa gere as atividades domésticas, no cenário aqui analisado é necessária uma figura exógena a essa realidade, pois mesmo quando a matriarca das famílias terratenentes é responsável por gerir o cotidiano do mundo do doméstico, é preciso a figura de uma (ou mais) mulher(es) negra(s), que vai(vão) ser tratada(s) *como se fosse(m) da família*, que fará(am) todo o trabalho – e que dificilmente receberá(am) os créditos por ele.

Aqui, acredito que é muito mais interessante pensar essas formas de construção do parentesco pela via dos grupos domésticos, proposta produzida por Meyer Fortes (1974) que nos ajuda a pensar essas relações de forma processual, assim como o parentesco para além daqueles que formam o núcleo da família, incluindo escravizados e demais pessoas que vivam na propriedade da família. Pensar essa forma de parentesco originária das relações de compadrio, que por sua vez estão fundadas nas reminiscências da escravidão brasileira, faz com que percebamos que, ao fim e ao cabo, meninas e moças como Val são vistas como propriedade dessas famílias, que podem ser “levadas”, “emprestadas” ou “herdadas” por parentes e amigos, como o próprio caso de Madalena, que abre este

² Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-que-eles-chamam-de-amor-nos-chamamos-de-trabalho-nao-pago-diz-silvia-federici/>. Acesso em set. 2022.

trabalho. Não à toa o lugar de Val quando ocorriam as reuniões familiares dos Ribeiro era (ou ainda é?) sempre na cozinha, sendo o seu trabalho “emprestado” para os anfitriões.

Pensar essas relações por via do grupo doméstico nos possibilita visualizar que não apenas meninas como Val, mas também suas mães, irmãs, pais e irmãos tiveram suas vidas marcadas por trabalharem de forma não ou pouco remunerada para famílias como a dos Ribeiro em nome desses laços de compadrio. Por essa razão, proponho que a ideia de *como se fosse da família*, lugar limiar que essas meninas, moças e mulheres negras sempre ocupam na estrutura familiar das elites brancas, não reflete apenas um mero eufemismo. Essa expressão atua justamente para tornar nebulosa a relação que se estabelece a partir do compadrio, que forma um parentesco mais frágil do que aquele desenvolvido pela descendência e pela aliança, assim como para matizar as violências intrínsecas a ela.

A ideia do *como se fosse da família* emerge também na obra de Patricia Hill Collins (2007), que ao analisar a história de Mildred, empregada doméstica afro-estadunidense apresentada na obra “*Like One of the Family*”, percebe que

o qualificador ‘como’ é essencial aqui, pois sinaliza o poder da Sra. C. [patroa de Mildred] de definir o que significa família e posicionar Mildred dentro de sua concepção de família normal. Desde que Mildred conheça seu lugar na família como uma trabalhadora subordinada, ela pode ficar. (COLLINS, 2007, p. 29).

No caso aqui analisado, o *como se fosse da família* é uma das ferramentas que viabilizaram a atualização do racismo brasileiro no pós-abolição. Se antes disso as mulheres escravizadas que trabalhavam nas casas grandes eram parte das famílias brancas por serem propriedade delas, agora as descendentes dessas mulheres tornam-se *quase da família* por meio dessa ambígua, assimétrica e hierárquica relação de parentesco que é o compadrio entre terratenentes e seus empregados. Isso porque, como aponta Carsten (2014, p. 106, 115), o parentesco é também marcado por violações de promessas e intimidades, atos de violência física e simbólica, se dissolve e reconfigura a partir dos desejos dos envolvidos. O parentesco é interdependência e necessidade. E pensar na importância da temporalidade do parentesco proposta por Carsten é, ainda, entender como as estruturas de dominação também se atualizam a partir dele – no caso aqui analisado, aquela que intersecciona gênero e raça.

Na atualização do racismo, as senzalas também são atualizadas em cidades modernas como Brasília por meio dos quatinhos de empregada, os quartos de despejo,

onde as indesejáveis são escondidas dos olhos da família de comercial de margarina. Que muitas vezes, como foi o caso de Madalena, tira essas mulheres do convívio de suas famílias e a possibilidade de formar a própria. Que controla a vida sexual delas, mas que não as protege de situações de assédio dentre a parentela dos donos da casa. Mulheres como Val são vistas *como se fossem da família* nessa atualização do racismo brasileiro não porque o colonialismo português que imperou no Brasil foi mais brando que os demais. Muito pelo contrário!³ Devido à escassez de mão-de-obra para realizar trabalhos tão precários, precisou lançar mão de ferramentas de dominação como essa para garantir a sua continuidade no Brasil republicano.

No fim das contas, o mais curioso é que se essas mesmas elites político-econômicas brasileiras seguem legitimando as suas ações “em nome da família brasileira” e contra a sua destruição pelos “inimigos internos”, como apontam Lobo e Cardoso (2021), essas mesmas elites não se constrangem em tirar a infância – que elas dizem tanto defender – de meninas negras, que trabalharam de forma análoga à escravidão na cozinha das suas casas. Eles parecem se esquecer que essa dita “família brasileira”, composta por papai, mamãe e seus filhos, só atinge o seu “sucesso” graças ao trabalho não-remunerado de várias meninas negras ao redor do nosso país, que ao serem esquecidas na historiografia nacional em seus quatinhos de empregada, sentem na pele os efeitos do “tempo do cativo”, que parece distante, mas que ainda se reproduz nas relações aqui descritas (BRANDÃO, 1977). Da falsa abolição, que parece nunca chegar para elas.

Todavia, felizmente os tempos estão mudando. Acredito que nós, pessoas negras ingressantes nas universidades ao decorrer dos últimos anos, especialmente a partir das políticas de cotas para negros, firmamos um compromisso coletivo em dizer que “nada será como antes, hoje mesmo” (VENANCIO; LIMA E SILVA, 2021, p. 12). Decidimos contar as histórias por um outro ponto de vista, sem ser aquele que vê o mundo sentado nas varadas das casas grandes. Por meio deste compromisso, jovens advogadas negras vêm denunciando as violações nos direitos de empregadas domésticas e a continuidade das práticas escravocratas no desempenhar deste trabalho (ALVES, 2017; LOPES, 2020). E é a partir de movimentos como esses que a história de Val pode ser contada aqui por seu filho, Vinícius, que será o primeiro doutor dentre os netos de Dona Maria, à despeito de tudo aqui narrado. E assim, seguir o ensinamento de Conceição Evaristo: nossa história

³ Miguel de Almeida aponta cinco fatores que fazem do colonialismo português específico – e nenhuma delas diz respeito ao grau de violência. Entre elas aponto os fatos de que “houve um hiato entre a experiência de colonização do Brasil e o projecto colonialista em África (...); [e] o colonialismo português em África era subalterno, administrado a partir de um centro fraco, um país semiperiférico” (2007, p. 37).

não foi escrita para ninar os da Casa Grande e sim para acordá-los de seus sonhos injustos".

Referências

ALMEIDA, Miguel Vale de. O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”. In: BASTOS, Cristiana; DE ALMEIDA, Miguel Vale; FELDMAN-BIANCO, Bela (Ed.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Imprensa de ciências sociais, 2007. p. 27-37.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ALVES, Raissa Roussenq. 2017. *Entre o silêncio e a negação: uma análise da CPI do trabalho escravo sob a ótica do trabalho “livre” da população negra*. Dissertação (Mestrado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. 2002. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, pretos e congos: Trabalho e Identidade Étnica em Goiás*. Brasília: Editora UnB, 1977.

CARSTEN, J. A Matéria do Parentesco. *R@U*, v. 6, n. 2, p. 103-118, 2014.

COLLINS, Patrícia Hill. Como alguém da família: raça, etnia e o paradoxo da identidade nacional norte-americana. *Revista Gênero*, v. 8, n. 1, p. 27-52, 2007.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Boitempo Editorial, 2021.

Damásio, Ana Clara. “Olho de Parente” e o “Olho Estranho”: Considerações etnográficas sobre Viver, Olhar, Ouvir, Escrever e Permanecer. *Novos Debates*, v. 7, n. 1, p.1-20, 2021. <https://doi.org/10.48006/2358-0097-7103>

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil*. Rocco: Rio de Janeiro, 1986.

FORTES, Meyer. *O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico*. Brasília: Ed. UnB, 1974.

GONZÁLEZ, Lélia. *Por um feminismo afrolatino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LOBO, Andréa. Crianças em cena. Sobre mobilidade infantil, família e fluxos migratórios em Cabo Verde. *Revista de Ciências Sociais Unisinos*, v. 49, p. 64-74, 2013.

LOBO, Andréa; CARDOSO, Maria Eduarda. “Em nome da família brasileira”: sobre políticas de governo, (re)produção de elites e disputas narrativas. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 53, p. 53-82, 2021.

LOPES, Juliana Araújo. 2020. *Constitucionalismo brasileiro em pretuguês: trabalhadoras*

domésticas e lutas por direitos. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

MOGUÉROU, Laure *et al.* Les femmes chefs de ménage célibataires à Dakar et à Ouagadougou. *In:* CALVÈS, Anne E.; DIAL, Fatou Binetou; MARCOUX, Richard. (Org.). *Nouvelles dynamiques familiales en Afrique*. Québec: Presses de l'université du Québec, 2018. p. 93-118.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro brasileiro – Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED. Introdução. *In:* RADCLIFFE-BROWN, Alfred; FORDE, D. . (Orgs.) *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 1982 [1950]. p. 11-101.

RARA, Preta. *Eu, empregada doméstica: a senzala moderna é o quartinho da empregada*. Editora Letramento, 2020.

SCHNEIDER, David M. *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes, 2016.

SILVEIRA, Liane Maria Braga da. *Como se fosse da família: a relação (in)tenso entre mães e babás*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.

VENANCIO, Venancio; LIMA e SILVA, Juliana. O Problema I: “Nada será como antes, amanhã”: Antropólogues negras/os movendo a Antropologia Brasileira. *Novos Debates*, v. 7, n. 2, p. 1-14, 2021.7(2). <https://doi.org/10.48006/2358-0097-7221>.

Financiamento

Durante a produção desse relato, o autor contou com bolsa de doutorado processo nº 141565/2020-9 do CNPq.

Agradecimentos

Deixo os meus mais sinceros agradecimentos às pareceristas, que deram valiosas contribuições para a feitura deste texto, assim como à Ana Clara Damásio, cujos comentários muito me instigaram. Agradeço, sobretudo, à minha mãe, Valéria Venancio Pena, por partilhar comigo a sua história, permitir que eu escrevesse sobre ela e por fazer de mim a pessoa que eu sou.

Recebido em 15 de fevereiro de 2022.

Aceito em 27 de junho de 2022.

Dossiê: Parentescos Contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados

Lobolar, casar e presentear: notas sobre o *lobolo* em Moçambique

Aline Beatriz Miranda da Silva

Antropóloga do IPHAN

Doutoranda em Antropologia Social (DAN/UnB)

mirandabms@gmail.com – [http://orcid.org/0000-0002-](http://orcid.org/0000-0002-1087-6271)

1087-6271

RESUMO

Neste artigo busco apresentar o debate antropológico sobre o *lobolo* e, a partir da análise de dados etnográficos sobre umas das cerimônias que acompanhei em 2019, na província de Gaza, refletir sobre o caráter dinâmico, plural e sincrético da cerimônia. Motivado por diferentes experiências conjugais, o *lobolo* na região sul de Moçambique apresenta-se como uma cerimônia que afirma e valoriza espiritualidades, afetos, alianças e descendências. Sua realização aciona a mobilização e a presença de parentes e de toda a vizinhança. Em Moçambique, apesar dos processos de colonização e descolonização, o *lobolo* jamais deixou de ser praticado. Sua permanência histórica está atrelada a um processo contínuo de reinvenção.

Palavras-chave: Antropologia do parentesco; Etnologia africana; Lobolo; Moçambique.

Lobolar, marry and give gifts: notes on *lobolo* in Mozambique

ABSTRACT

In this article I seek to present the anthropological debate on *lobolo* and, based on the analysis of ethnographic data about one of the ceremonies that I followed in 2019, in the province of Gaza, to reflect on the dynamic, plural and syncretic character of the ceremony. Motivated by different marital experiences, *lobolo* in the southern region of Mozambique presents itself as a ceremony that affirms and values spiritualities, affections, alliances and descendants. Its realization triggers the mobilization and presence of relatives and the entire neighborhood. In Mozambique, despite the processes of colonization and decolonization, *lobolo* has never ceased to be practiced. Its historical permanence is linked to a continuous process of reinvention.

Keywords: Kinship Anthropology; African ethnology; Lobolo; Mozambique.

Lobolar, casarse y regalar: apuntes sobre *lobolo* en Mozambique

RESUMEN

En este artículo busco presentar el debate antropológico sobre el *lobolo* y, a partir del análisis de datos etnográficos sobre una de las ceremonias que seguí en 2019, en la provincia de Gaza, reflexionar sobre el carácter dinámico, plural y sincrético de la ceremonia. abandonar concretamente la definición de *lobolo* mientras se compra a mujeres. Motivado por distintas experiencias conyugales, el lobolo en la región sur de Mozambique se presenta como una ceremonia que afirma y valora espiritualidades, afectos, alianzas y descendencia. Su realización desencadena la movilización y presencia de familiares y de todo el barrio. En Mozambique, a pesar de los procesos de colonización y descolonización, el *lobolo* nunca ha dejado de practicarse. Su permanencia histórica está ligada a un continuo proceso de reinención.

Palabras clave: Antropología del parentesco; etnología africana; Lobolo; Mozambique.

Introdução

O homem que lobola
A mulher lobolada
Sob olhares das anciãs
Sob olhares dos familiares
Entre parentes e presentes
Dádivas compartilhadas
Afetos materializados
Tradições reinventadas

Os versos que abrem este texto foram esboçados em 2019 para compor as legendas das fotografias expostas no Ciclo de ensaios fotográficos do IRIS – Laboratório de Imagem e Registro de Interações Sociais do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/UnB). Elaborei o ensaio pouco tempo após retornar de Moçambique, onde estive durante três meses para realizar a pesquisa de campo no âmbito do mestrado. Embora já tivesse lido muita coisa sobre o *lobolo*, especialmente para entender alguns debates que o apontam como uma forma de subordinação da mulher, foi somente após acompanhar algumas dessas cerimônias de perto e compreender o debate antropológico sobre o tema que foi possível refletir melhor sobre a sua clássica definição como o "preço da noiva" (*bride price*).

Enquanto construía o ensaio fotográfico, me dei conta de que o que mais me impressionou nas cerimônias de *lobolo* que acompanhei nas províncias de Gaza e de Maputo foi a intensa oferta de presentes entre os parentes dos noivos, além da grande importância dada à cerimônia que, em alguns casos, pode ser seguida pelo casamento civil ou religioso e por uma pomposa festa de casamento que acontece, respectivamente, nas casas da família da noiva e do noivo. À medida em que olhava para as fotos, retomava as notas do meu caderno de campo e relembrava as memórias do que presenciei em Moçambique, percebi que a maneira mais adequada para apresentar o registro visual de uma dessas cerimônias de *lobolo* era destacar a dimensão dos presentes compartilhados e do casamento (civil ou religioso) realizado no mesmo contexto da cerimônia. Foi a partir da produção do ensaio que compreendi que “lobolar”, “casar” e “presentear” são eventos indissociáveis. Neste artigo, portanto, busco apresentar o debate antropológico sobre o *lobolo* e, a partir da análise de dados etnográficos sobre umas das cerimônias que acompanhei em 2019, na província de Gaza, refletir sobre o caráter dinâmico, plural e sincrético da cerimônia, conforme tem sido demonstrado por trabalhos contemporâneos,

que destacam, dentre outras coisas, o caráter espiritual dos presentes (TAIBO, 2012) e o aspecto sincrético do *lobolo* (FERNANDES, 2020).



Figura 1 – Familiares e vizinhos entregam presentes durante a festa de casamento, no sábado, dia seguinte após a cerimônia de lobolo. Chongoene (Província de Gaza), 2019. Fonte: Acervo da autora.

***Lobolo* como "preço da noiva"?**

Motivado por diferentes experiências conjugais, o *lobolo* na região sul de Moçambique apresenta-se como uma cerimônia que afirma e valoriza espiritualidades, afetos, alianças e descendências. Sua realização aciona a mobilização e a presença de parentes e de toda a vizinhança. Em alguns casos, pode ser seguido por uma cerimônia religiosa e por uma pomposa festa de casamento que acontece respectivamente nas casas da família da noiva e do noivo, durante três dias, nos quais a oferta e a troca de presentes fazem parte do início ao fim. Em Moçambique, apesar dos processos de colonização e descolonização, o *lobolo* jamais deixou de ser praticado. Sua permanência histórica está atrelada a um processo contínuo de reinvenção ou de "invenção da tradição" à lá Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1997), que nos mostra a infinitude de seus sentidos.

Na literatura antropológica, o *lobolo* ficou conhecido como “preço da noiva”. No entanto, diferentes abordagens contemporâneas têm questionado a leitura dessa prática baseada na noção de “compra da mulher”, propondo novas chaves de análise e considerando suas reinvenções ao longo do tempo, a exemplo de Signe Arnfred (2001), Paulo Granjo (2004), Brigitte Bagnol (2006), Ruben Miguel Taibo (2012), Aina Azevedo (2015) e Rhuann Fernandes (2020). Tendo em vista a vastidão de obras sobre o assunto, procuro a seguir apresentar algumas das inúmeras descrições e definições do *lobolo* que

podem ser encontradas na literatura antropológica, com o objetivo de compreender como essa prática tem sido ressignificada e analisada ao longo do tempo.

Em *Usos e Costumes dos Bantu* (1974), publicado pela primeira vez em 1913, o missionário e etnólogo sul-africano Henri Junod descreveu inúmeras práticas relacionadas aos ritos de circuncisão, aos ritos de furar as orelhas, aos tabus sexuais e ao casamento¹. Segundo Junod (1974), após os rituais da puberdade um rapaz já estaria apto para o *kugangisa*, que consistiria no ato de escolher uma amante e desempenharia um papel importante na vida dos jovens. Nesse contexto, o *lobolo*, ou *lovolo*, como chamado por ele, é apresentado como o ato da família do noivo de pagar uma quantia - *vukosi* - à família da noiva, ou seja, seria a compra pelo/em casamento, o *bride price* (preço da noiva). Nas palavras dele:

Kulovolova significa comprar em casamento. *Kulovola* (derivativo factivo do verbo) diz-se de um pai que reclama ao pretendente da filha uma certa quantia em dinheiro. *Lovola* ou *ndrovolo* ou *vukosi* (riqueza) é a quantia paga: os bois, as enxadas ou as libras esterlinas. Usaremos aqui estas palavras que são empregadas tanto em tsonga como em zulu e deveriam ser adaptadas como termos técnicos em Etnografia. Emprego o verbo para designar a ação de pagar – e não para designar a própria quantia. (JUNOD, 1974, p.115).

A quantia do *lobolo* poderia ser utilizada para o casamento de algum irmão da noiva e quando o pagamento fosse integral, os filhos gerados no casamento pertenceriam à linhagem paterna. Além disso, após a cerimônia do *lobolo*, a noiva passaria a viver na aldeia de seu noivo, sob os olhos de seus sogros e o pagamento completo ou não da *vukosi* é que definiria quanto tempo a noiva deveria esperar para se mudar para a residência da família de seu noivo. Depois da mudança, a mulher seria de responsabilidade da família do homem e não mais da sua família de origem. Nesse sentido, o pagamento do *lobolo* implicaria não só na patrilinearidade, mas também na virilocalidade.

Henri Junod (1974) já destacava que os costumes de casamento variavam entre os clãs, mas que, apesar disso, existiriam três ritos bases. O primeiro deles seria o *kubuta*, que

¹ Os povos Bantu a que se refere a obra de Junod são os changanas, os rongas e os tsawas. Esses três povos ficaram conhecidos na literatura sobre a região como Tsonga, termo consagrado pelo missionário e antropólogo Henri Junod (1974). Como consequência do processo histórico de Moçambique e de um maior alcance do Estado e de sua política de administração da diferença na região Sul, embora as pessoas no cotidiano façam referência a um pertencimento étnico, isso não tem o mesmo apelo como na região norte do país. Inclusive, em Maputo, quando esse tema vem à tona, fala-se muito em uma identidade moçambicana e rejeita-se, por exemplo, um debate pautado em diferenças e identidades étnicas.

diz respeito ao noivado, período em que a noiva faz algumas visitas à casa da família do pretendente. O segundo rito seria o próprio *lobolo* que, na perspectiva de Junod, seria a entrega do preço de compra combinado entre as duas famílias. E, por fim, o último rito era conhecido como *kulhoma*, que está relacionado à cerimônia de partida da mulher para a casa da família do homem. Cabe destacar que Junod mesmo àquela época já defendia que o *lobolo* correspondia a uma negociação entre duas famílias e não entre dois indivíduos. Isso é muito importante para a compreensão das implicações da patrilinearidade e da virilocalidade. Desse modo, em suma, o *lobolo* na abordagem de Henri Junod é definido como uma compensação, um meio de estabelecer o equilíbrio entre dois grupos.

Diferente de Junod (1974), Alfred Radcliffe-Brown (1974), anos mais tarde, discutiu a questão do *lobolo* a partir da premissa do irmão da mãe. Inserido na abordagem estrutural-funcionalista e consolidado como um dos principais expoentes da teoria da descendência, o antropólogo entendia o sistema de parentesco como uma parte do mecanismo do sistema social, caracterizada pela relação entre um sistema de terminologia e um sistema de atitudes. Além disso, acreditava também que todo sistema de parentesco seria bilateral, ou seja, tanto a descendência materna quanto a paterna seriam consideradas (RADCLIFFE-BROWN, 1974).

Através dessa assertiva de que o sistema de parentesco seria bilateral, o antropólogo constrói seu argumento sobre o caso do papel do irmão da mãe, o qual seria uma espécie de mãe masculina. Com base nisso, o que Radcliffe-Brown tentou demonstrar é que existiria um princípio de equivalência de irmãos, fazendo com que o mesmo tratamento de indulgência e carinho dado à mãe fosse repetido com o tio materno. Dessa forma, tal princípio implicaria na existência de tipos definidos de comportamento entre tias e tios e entre primos. Essa abordagem foi uma crítica a estudiosos como Henri Junod, que defendiam que o papel do irmão da mãe seria legado de um contexto histórico matriarcal (RADCLIFFE-BROWN, 1973).

A partir disso, o antropólogo tenta demonstrar que não seria possível estudar as instituições de uma sociedade de forma isolada, “sem considerar as demais instituições com as quais elas coexistem e com as quais podem estar relacionadas” (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 29). Foi com base nessa premissa que Radcliffe-Brown pensou no *lobolo*. Assim como Junod, ele também o entendia como uma compensação à família da noiva, por sua perda quando ela fosse levada a outra família em decorrência do casamento. Segundo o antropólogo, o *lobolo* teria como uma das suas principais funções definir a

posição social do filho de um casamento. Além disso, o *lobolo* definiria não só a vida social dos filhos, mas também a vida religiosa, tendo em vista que:

o tipo especial de conduta com os parentes maternos (vivos ou mortos) ou para com o grupo materno e seus deuses e relíquias exprime-se em costumes rituais definidos, sendo a função ritual, no caso, como em outra parte, fixar e perpetuar certos tipos de conduta, com as obrigações e sentimentos nele implicados. (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 44).

Quanto à situação dos filhos de um casamento que aconteceu sem o pagamento do *lobolo*, Radcliffe-Brown (1973) foi mais incisivo do que Junod (1974). Para ele, esses filhos não só seriam considerados pertencentes à família da mãe, como também estariam em uma situação irregular, porque afinal se tratava de contextos patrilineares. Em alguma medida, o aspecto fundamental e talvez excepcional na abordagem radcliffe-browniana está relacionado às atribuições do tio materno no *lobolo*. O irmão da mãe poderia ajudar o sobrinho a juntar a quantia para as negociações do *lobolo* e pensando em uma situação inversa, poderia receber parte do *lobolo* de uma sobrinha. Portanto, apesar da quantia do *lobolo* pertencer ao pai da noiva, existia uma obrigação moral de que fosse dada alguma parte ao irmão da mãe, ou seja, ao pai-feminino. Dessa forma, Radcliffe-Brown desenvolve um ponto que passou despercebido nas premissas de Henri Junod (1974) e propõe que as teorias do *lobolo* considerem os costumes referentes ao irmão da mãe.

Outro antropólogo britânico que também contribuiu para as discussões clássicas sobre o *lobolo* foi Max Gluckman, fundador da Escola de Antropologia de Manchester, caracterizada pelo destaque em seus “estudos de caso”. Gluckman estudou os conflitos sociais associados ao colonialismo a partir de uma abordagem estrutural-funcionalista e cunhou a noção de “situações sociais”, que inclusive é acionada pelo antropólogo Paulo Granjo (2004) em seu trabalho sobre o *lobolo*, que também será discutido neste artigo.

Gluckman (1974) se propõe a fazer uma comparação entre os sistemas de casamento e parentesco dos Zulu e dos Lozi, que são dois povos da África Central caracterizados por sua organização em grandes reinos. A primeira grande diferença entre esses grupos diz respeito à existência de uma linhagem corpórea unilinear. Ao contrário dos Zulu e da grande maioria dos grupos da África Central, os Lozi não se organizam com base em linhagens. Nesse sentido, entre os Lozi os filhos pertenceriam às duas famílias, enquanto no caso Zulu os filhos pertenceriam exclusivamente à linhagem do marido de

sua mãe, fazendo com que não só o genitor, mas todos os seus agnatos também tivessem direitos sobre os filhos.

A partir disso, Gluckman vai afirmar que o pagamento do *lobolo* ou alembamento entre os Zulu é o que permitiria a descendência patrilinear e afirma ainda que “os zulu dizem que no passado só começavam a pagar o gado depois de ter nascido um filho” (GLUCKMAN, 1974, p. 250). Segundo o antropólogo, nesse contexto Zulu, se não houver o alembamento, os filhos gerados são tidos como ilegítimos. No direito Lozi, por outro lado, o alembamento implicaria na transmissão dos direitos sobre a esposa e não garantiria a um homem o direito a todos os filhos de uma mulher. Com base nisso, para Gluckman, a diferença entre o sistema Zulu e o sistema Lozi estaria associada à legitimidade dos filhos porque:

Um Zulu deve legitimar os seus filhos ilegítimos com gado e também pagando os danos de sedução ao pai e à mãe da rapariga, bem como uma multa ao chefe, e não pode nunca arrogar-se o direito aos seus filhos adúlteros. (...) Os Lozi dizem que se deve pagar um animal no casamento a rapariga, pela fertilidade da noiva, se ela é virgem, e um outro animal para adquirir os direitos sexuais. Em teoria, o alembamento não dá direito aos filhos da mulher que, se forem adúlteros, podem pertencer ao adúltero e não ao marido. Contudo, o marido tem na prática um direito limitado sobre todos os seus filhos. (GLUCKMAN, 1974, p. 254).

Tendo em vista todas estas diferenças, o antropólogo defende que utilizar o mesmo termo, seja ele alembamento do casamento, prestação do casamento ou preço da noiva para se referir à instituição de transferir bens não seja algo justificado, afinal, os sistemas de parentesco e casamento se diferenciariam por uma série de fatores, como é caso do Zulu e do Lozi. E para resolver essa questão, Gluckman sugere o termo utilizado por Radcliffe-Brown, “pagamento do casamento”, ressaltando que poderia ser necessário distinguir os tipos de pagamento que podem existir em cada sistema (GLUCKMAN, 1974).

Além dos trabalhos de Gluckman (1974) e Radcliffe-Brown (1974), outros trabalhos da antropologia moderna são também relevantes para a discussão do *lobolo*, a exemplo dos trabalhos publicados na importante obra *African Systems of Kinship and Marriage* (1974). Diferente da perspectiva evolucionista que analisava o *lobolo* com o foco na questão econômica, como é o caso da obra de Henri Junod (1974), por exemplo, todos esses trabalhos de abordagem estrutural-funcionalista, ressaltadas algumas especificidades e

diferenças, destacaram “a dimensão social como o fundamento para a compreensão das lógicas que norteiam o *lobolo*” (TAIBO, 2012, p. 29) e não mais fizeram uma leitura da prática enquanto uma compra em casamento. Apesar de serem centrais para o debate, com o passar do tempo essas abordagens foram questionadas, abrindo espaço para novas perspectivas que, dentre outras reflexões, começam a olhar também para o modo como o *lobolo* vem sendo reinventado e ressignificado.

O antropólogo Paulo Granjo (2004) faz uma descrição etnográfica de uma cerimônia do *lobolo*, mas cabe destacar que não foi uma cerimônia ordinária e sim o *lobolo* de seu grande amigo moçambicano Jaime. Como o próprio pesquisador ressalta, apesar de existir um grande número de trabalhos sobre a temática, nenhum até o momento em que ele escrevia fez essa descrição etnográfica. Além disso, ele nos lembra que as descrições feitas por Henri Junod no século XIX pouco expressam a realidade contemporânea sobre o *lobolo* (GRANJO, 2004, p. 1). Por seu caráter inovador e etnográfico, o trabalho do antropólogo tem sido uma das maiores referências sobre o assunto no contexto atual de Moçambique.

Paulo Granjo (2004) procura entender o *lobolo* de seu amigo Jaime, etnografado por ele em Maputo, a partir do que Max Gluckman (2009) chamou de “situações sociais”, afirmando que muitos acontecimentos, tensões e contradições perpassariam a cerimônia, propondo que a sua realização seja compreendida como uma negociação de estatutos, alianças e descendência, na qual os protagonistas são os antepassados. Inclusive, antes da cerimônia do *lobolo* se iniciar, acontece o *kuphalba*, que é descrito pelo autor como uma cerimônia de invocação e conversa com os antepassados da linhagem do noivo. No caso de Jaime, os antepassados de sua linhagem residiriam em sua casa porque ele era o “filho mais velho dos filhos mais velhos até onde é mantida a memória genealógica” (GRANJO, 2004, p.2).

Além desse aspecto acerca da importância dos espíritos dos antepassados, o antropólogo chama a atenção para a influência da realização do *lobolo* nas relações cotidianas. O *lobolo* não só interferiria nas relações sociais, definindo as pertencas linhageiras e as posições de cada membro do grupo, mas também provocaria uma mudança no tratamento dos noivos a partir da realização dessa cerimônia.

Lobolar ou ser lobolada não é, no entanto, apenas uma matéria de descendência ou relação com os espíritos, por muito reinterpretable e passível de manipulações práticas que cada um destes aspectos se revele. (...) O homem que lobola torna-se, antes de mais, um exemplo a seguir. A imitação da sua atitude é tão frequente

que a cerimônia é popularmente apresentada como um fenômeno epidêmico, dizendo-se mesmo que a cada lobolo se seguirão outros três, em cada um dos restantes pontos cardeais do bairro. [...] Também as mulheres loboladas se tornam um exemplo invejadas. [...] As principais consequências para a vida quotidiana são, no entanto, a responsabilidade e o completo estatuto de adulta. (GRANJO, 2004, p. 16).

Granjo (2004) rejeita a noção de *lobolo* como “preço da noiva”, que foi dominante na antropologia moderna, inclusive chamando a atenção para as transformações atuais pelas quais a prática tem atravessado, tais como as novas motivações pelas quais o *lobolo* tem sido realizado. O próprio *lobolo* de Jaime e de sua companheira Elza foi motivado não pelas obrigações morais dessa tradição, mas se desdobrou devido a problemas conjugais que já não podiam mais ser resolvidos. O medo de estarem em débito com os ancestrais e os dilemas de onze anos de uma vida doméstica compartilhada motivou o casal a organizar a cerimônia.

Segundo Paulo Granjo (2004), atualmente também existe a possibilidade de fazer o pagamento do *lobolo* “a prestações”, principalmente no caso de famílias desfavorecidas economicamente. Além disso, o gado constitui a moeda de troca apenas em área rurais, pois no contexto urbano, como é o caso de Maputo, onde se passa a cerimônia do *lobolo* da companheira de Jaime, esse costume já mudou e substituiu o gado por dinheiro, roupas, capulanas², caixas de cerveja e refrigerante, etc. A partir disso, o antropólogo demonstra como a monetarização do *lobolo* dos últimos anos produziu uma mudança importante em seu significado social. A aliança entre as famílias dos noivos que define o caráter coletivo do *lobolo* pode, em alguns casos, ser estabelecida com base em um contrato pessoal, fazendo com que a mobilização dos meios para o *lobolo* não seja mais encargo dos anciões da família e esteja sob a responsabilidade do noivo e muitas vezes até mesmo de sua companheira também (GRANJO, 2004, p. 9). Nesse sentido,

A cerimônia e a sua viabilização surgem, assim, como um projecto comum e em comum concretizado. No entanto, mais do que essa constatação que tanto nos afasta das lógicas da “compra” de mulher ou da mera aquisição de descendência, convirá sobretudo salientar que, no decurso do processo que conduziu a este lobolo, preocupações modernas e decorrentes de vivências conjugais inovadoras

²As capulanas são tecidos industrializados, conhecidos em Moçambique e fora do país como os “tradicional tecidos africanos” e famosos por sua variedade de cores e por suas estampas chamativas. São tecidos utilizados para fazer roupas, cobrir mesas e camas, carregar bebês, dentre outras coisas. Para compreender os diversos usos desse tecido em Moçambique ver o trabalho de Helena Assunção (2015; 2018).

encontraram nas exegeses ‘tradicionais’ o idioma que as expressasse, da mesma forma que encontraram na cerimônia matrimonial ‘tradicional’ o instrumento para a superação dos problemas sociais. (GRANJO, 2004, p.12).

No mesmo sentido, a antropóloga Brigitte Bagnol (2006) procura pensar o *lobolo* considerando o contexto sócio-político de Moçambique, levando em consideração as transformações pelas quais essa prática passou ao longo do tempo. O mais interessante é que a autora afirma que, no começo dos anos 1990, logo após o fim da guerra entre a RENAMO e a FRELIMO³, a sua primeira tentativa de estudar o *lobolo* no sul de Moçambique fazia parte de um estudo sobre prostituição e estava ancorada em uma perspectiva de Direitos Humanos, que procurava interpretar essa prática enquanto uma forma de exploração sexual da mulher e de casamento forçado/prematuro. No entanto, já no final dos anos 1990, a autora começou a refletir sobre as limitações de analisar o *lobolo* apenas com base nessa perspectiva e iniciou uma empreitada para investigar melhor o conceito dessa instituição social, acompanhando etnograficamente inúmeras cerimônias na região Sul de Moçambique.

Aos poucos, ela foi percebendo que o *lobolo* ia muito além da relação homem-mulher, estando associado também a crenças religiosas, à relação com os espíritos ancestrais (assim como discutido por Paulo Granjo) e, principalmente, a uma forma de construção de identidades, especialmente em um contexto marcado por tanta perseguição a essa prática⁴. Dessa maneira, na medida em que Bagnol acompanhava as cerimônias do

³ FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) é o partido socialista que está no poder desde a independência do país, em 1975, e RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) é o principal partido de oposição no país, que lutou com a FRELIMO na guerra civil, que durou 16 anos e teve fim em 1992.

⁴ No período de política socialista em especial, que durou até os anos 1990, a perseguição às práticas tradicionais foi marcada, principalmente, pelos slogans “abaixo aos ritos de iniciação”, “abaixo ao lobolo”, “abaixo ao tribalismo”, “abaixo aos curandeiros” (PINHO, 2015). Conforme argumenta a historiadora Jacimara Souza Santana (2009) em seu trabalho sobre a discussão do tema na revista *Tempo*, “No primeiro governo após a independência, o lobolo foi um dos problemas sociais mais difíceis de resolver. O debate proposto pela *Tempo*, em 1982, ao tornar pública a opinião de muitos a respeito do assunto, mostrou que a população tinha muita dificuldade de se relacionar com o discurso de negação e de combate promovido pelo governo. Se nas cartas enviadas houve grupos que manifestaram sintonia com a ideia, declarando-se a favor do combate, houve muitos outros que, ao contrário, mostraram assumir uma posição sincrética entre o discurso socialista e as “práticas culturais”. Uma das queixas mais repetidas nas cartas enviadas à revista dizia respeito ao elevado preço do lobolo, que, somado a outros “presentes”, dificultava e até impedia a realização de muitos casamentos” (SANTANA, 2009, p. 90). Atualmente, o lobolo, ao lado dos ritos de iniciação, continua sendo objeto de intervenção por parte do Estado Moçambicano e de ONGs que atuam na região, mas com o argumento pautado no problema dos

lobolo, ela percebia que o estudo dessa prática estava sendo extremamente importante para seus interlocutores que, através da pesquisa, encontraram um meio para se libertar de alguma forma da opressão sofrida no período pós-independência (BAGNOL, 2006, p. 29).

Bagnol afirma ainda que, para uma melhor compreensão acerca do *lobolo*, seria preciso entender que a identidade dos indivíduos passa pelas diferenças de gênero, classe, raça, etnia e idade, sendo essa prática capaz de revelar a relação entre essas múltiplas faces da identidade dos sujeitos (BAGNOL, 2006, p. 6). Portanto, o *lobolo* tem efeitos não só sobre os estatutos, os direitos, o acesso a recursos, mas também sobre a construção e incorporação de identidades. Com base nessa perspectiva, a antropóloga demonstra que pode sim existir algum tipo de violência na realização das cerimônias do *lobolo*, mas que não é exclusivamente uma violência de gênero. A violência existe também nas esferas espiritual e geracional (BAGNOL, 2006, p. 33). Dessa forma, Bagnol (2006) tenta compreender o *lobolo* como a maneira pela qual as mulheres constroem suas identidades e afirmam sua agência na sociedade moçambicana contemporânea, o que é demonstrado, principalmente, pelo fato de suas interlocutoras, independente de classe, nível educacional ou de estar casando com um homem moçambicano ou estrangeiro, fazerem questão de realizar a cerimônia (BAGNOL, 2006, p. 19).

Assim como as leituras de Paulo Granjo (2004) e Brigitte Bagnol (2006), que dizem respeito em alguma medida a reinvenção da prática do *lobolo*, demonstrando novas possibilidades de enxergar e analisar essa instituição, o trabalho de Aina Azevedo (2015) também contribui muito para a discussão desse tema nos estudos antropológicos contemporâneos, com base em sua pesquisa na África do Sul. A antropóloga busca compreender o *lobola* praticado pelos zulus como “um ‘portal’ através do qual as pessoas negociam as suas formas de pertencimento a uma casa/família” (AZEVEDO, 2015, p. 21). Azevedo também questiona a definição do *lobolo* enquanto “preço da noiva”, reiterando que essa é uma categoria controversa e afirma que o *lobola* implica em uma complexa transformação ontológica e não em uma mera compensação financeira pela perda de um parente. Segundo a antropóloga,

Discutido na vida cotidiana com certa persistência, o *lobola* transcende o casamento e motiva diversas especulações, expectativas e desejos sobre a mudança de casa. O casamento tradicional zulu, chamado *umshado*, é composto

casamentos prematuros e da evasão escolar das meninas, bem como das violências praticadas no caso dos ritos.

por três prestações matrimoniais principais: o *lobola*, o *umembeso* e o *umabo*. (AZEVEDO, 2015, p. 25).

No contexto zulu, o *lobola* desencadeia uma série de movimentos, seja mudança da noiva para a casa e para a família do noivo, o movimento das vacas para o pai da noiva e a *produção* de filhos com o sobrenome da família do pai. Entretanto, a mudança de residência só se faz possível com a movimentação dos animais. Isso é crucial para indicar a mudança aos ancestrais. Dessa forma, Azevedo (2015) chama atenção para a importância do pertencimento a uma casa, que nesse contexto influencia não só os rituais de ordem dos casamentos, mas também os funerários.

A antropóloga demonstra ainda que para um casal morar na mesma casa o *lobolo* precisa acontecer. Azevedo expõe alguns exemplos que ilustram muito bem isso ao apresentar diferentes situações de casais que têm uma relação estável, de longa data, muitas vezes até mesmo com filhos, mas que por não terem realizado o *lobolo* cada um mora com seus respectivos familiares. Devido às dificuldades de realizar um casamento, cumprindo todas as exigências dos seus ritos, o número de uniões é cada vez menor na província de KwaZulu-Natal.

Desse modo, no caso das mulheres que não são "*fully loboladas*", ou seja, em que não se tem o pagamento total do *lobola*, as crianças pertencem à família da mãe. É importante salientar que a proposição de Azevedo não se aproxima daquelas de Radcliffe-Brown e Max Gluckman, pelo contrário, a antropóloga afirma que essas crianças não seriam ilegítimas ou estariam em situações irregulares, afinal

Pontuar essas particularidades não significa negar que o *lobola* esteja intimamente relacionado à produção de crianças [...]. Mas que essa prestação, ou melhor, sua *falta*, impede, sim, que um casal more na mesma casa, sem contudo impedir que formas de descendência consideradas legítimas sejam traçadas sem a prerrogativa do casamento. (AZEVEDO, 2015, p. 34).

Por isso, Azevedo propõe a substituição da expressão “preço da noiva” pelo “preço da criança”, tendo em vista que o *lobolo* seria “uma forma de pensar o parentesco, já que é através dessa prestação matrimonial que as pessoas elaboram, desejam e negociam suas formas de pertencimento (AZEVEDO, 2015, p. 46). Assim como Paulo Granjo (2004) e Brigitte Bagnol (2006), a antropóloga demonstra que de fato a noção de *lobolo* como “preço

da noiva” e “compra de mulher”, dentre outras expressões semelhantes, já está superada na teoria antropológica (ou pelo menos deveria).

O *lobolo* de Anastância

Acompanhei o *lobolo* de Anastância durante a minha estadia em Chongoene, um pequeno distrito da Província de Gaza, localizada na região Sul de Moçambique. Cheguei até a região a convite da minha anfitriã mamá Felismina, quem me recebera no país durante a realização do meu trabalho de campo no âmbito do mestrado. Utilizo o termo “mamá” quando me refiro à Felismina não só pela relação de mãe e filha que nos atravessou, mas também pelo fato do termo ser utilizado como forma de tratamento que expressa respeito e carinho. A viagem para Gaza estreitou os meus laços com ela e chamou a minha atenção para a cerimônia do *lobolo*, dentre outros temas relacionados ao parentesco.

Sáimos de Maputo, a capital do país, para assistir o *lobolo* de sua filha Anastância. Nos dias que antecederam a nossa viagem, conversamos sobre uma série de questões acerca das negociações familiares, os gastos e compras para o *lobolo* e a festa de casamento, as nossas vestimentas e também sobre a minha presença naquele evento e todos os efeitos que isso geraria, tendo em vista que recebi a responsabilidade de representar Carla, a irmã mais velha da noiva, que vivia na África do Sul e não poderia viajar para participar da cerimônia. Antes da viagem, mamá Felismina se dirigiu a mim dizendo que eu assumiria o lugar dela, tendo responsabilidades importantes como a entrega de presentes durante a cerimônia. Rimos da situação, mas todos os momentos, antes e durante a viagem, materializaram a minha existência enquanto Carla.

Durante três dias seguidos de cerimônia (sexta-feira, sábado e domingo), parentes, amigos e vizinhos estiveram reunidos para celebrar a união de Anastância e Jaime. Muitas pessoas se deslocaram de municípios da província de Gaza, de Maputo e de outras regiões do país e até mesmo da África do Sul para participar da festa. A cerimônia de *lobolo* aconteceu na sexta-feira na casa de Baptista, irmão da noiva. No dia seguinte, aconteceu a cerimônia no civil, seguida por uma grande festa, que também aconteceu na casa de mano Baptista. No domingo de manhã foi o casamento religioso, em uma igreja católica de Chongoene e, mais tarde, foi o *xiguiane*, uma outra festa de casamento, organizada pela família do noivo, que aconteceu na casa de Jaime e Anastância. Durante essa última celebração, os parentes de Anastância fizeram a entrega dos presentes recebidos nos dias anteriores.

Na sexta-feira, por volta das 11 horas, os Mathavela (que eram os parentes de Jaime) chegaram. Eles carregavam uma mala e uma garrafa de *refrescos* (refrigerantes), caminharam para deixar todos esses presentes na tenda que tinha sido armada no quintal de mano Baptista e depois foram para a entrada da casa, onde estávamos servindo uma pequena refeição. Quando os Mathavela terminaram de comer e se dirigiram à tenda, o *lobolo* começou de fato. No entanto, fiquei perto de Suzana e Inércia, que se apresentaram como primas da noiva, ajudando na cozinha e atendendo a Belinha, esposa de Baptista, quando ela me chamava. Fazia algumas pausas para fotografar e filmar o que eles me pediam. Os mais velhos gostavam principalmente de ver que estavam sendo gravados e fotografados.

Na maior parte do tempo, eu fiquei cozinhando com todas as mulheres da casa o almoço que seria servido após a cerimônia. Anastância passou a manhã toda na casa onde já morava com Jaime e só apareceu ao final das negociações do *lobolo*. Eu estava atenta a tudo que acontecia e curiosa para assistir à chegada dos parentes com todos os presentes e acompanhar as negociações do início ao fim. As mulheres que cozinhavam comigo, no entanto, estavam tranquilas e despreocupadas em participar de cada uma das etapas da cerimônia. Entre uma tarefa e outra, eu me deslocava até a tenda, que foi montada para os três dias de festa, para acompanhar o que estava acontecendo.

Em determinado momento, pude observar uma parte importante do *lobolo*, que foi descrita pelos que estavam presentes ali como um momento de negociação com os antepassados das famílias do noivo e da noiva, o que chamou atenção para a dimensão espiritual da cerimônia. Conforme é debatido por Rhuann Fernandes (2020), em diálogo com os trabalhos de Bagnol (2008) e Taibo (2012), o *lobolo* tem uma dimensão espiritual que concretiza a relação de reciprocidade entre vivos e mortos, de modo que a própria realização da cerimônia seja pensada não só para os vivos, mas também para os antepassados (FERNANDES, 2020, p. 183).

No *lobolo* de Anastância, os “representantes na negociação” (TAIBO, 2012) foram os tios dos noivos. Não me recordo o nome de cada um deles, mas Mamá Felismina havia me dito que o ideal seria que o pai da Anastância assumisse esse lugar, caso estivesse vivo. Diante de tal impossibilidade, foi escolhido um ancião da família Muthemba, a quem todos chamavam de “tio”, para conduzir as negociações. Se por um lado, esse tio é quem foi escolhido para fazer as negociações, Baptista, irmão da noiva, é quem foi escolhido para ocupar o lugar do falecido pai, tanto como anfitrião de toda a cerimônia, que foi realizada em sua casa, quanto por receber presentes importantes da lista do *lobolo* e a quantia em

dinheiro. Inclusive, sua esposa, a cunhada da noiva, também constava na lista de presentes e esteve ao lado de Baptista durante toda a cerimônia.

A escolha dos “representantes na negociação”, de quem será apresentado no *lobolo* e da pessoa que deve receber o *lobolo* varia muito de acordo com cada arranjo familiar e, inclusive, com questões espirituais. Inclusive, Taibo (2012), ao discutir as mudanças inerentes ao ritual do *lobolo*, com base em dados etnográficos de cerimônias realizadas em Maputo, região sul de Moçambique, argumenta que em função das variações que caracterizam o ritual com relação a diversos aspectos, como a lista dos presentes e a escolha dos “representantes na negociação”, torna-se necessário falarmos em “*lobolos*”, no plural. No que tange à dimensão espiritual, Taibo (2012) destaca a forte ligação que o *lobolo* instaura entre os vivos e os espíritos dos antepassados, argumentando que as obrigações e “cuidados espirituais” envolvem determinados bens, como por exemplo o rapé, que devem ser comprados por algum parente específico, de acordo com o que manda cada lista de presentes, sendo algo que reforça responsabilidades individuais e não apenas coletivas (TAIBO, 2012, p. 109).



Figura 2 – Anciãos das famílias Muthema e Mathavela fazendo as negociações do lobolo de Anastância. Chongoene (Província de Gaza), 2019. Fonte: Acervo da autora.

No *lobolo* de Anastância, a consulta aos antepassados e a conseqüente mediação entre os representantes de cada uma das famílias tinha como foco principal, segundo mamá Felismina, os três filhos que Anastância e Jaime tiveram durante a união que já completava mais de quinze anos. Essa negociação, em especial, aconteceu após a família Mathavela entregar todos os presentes, cumprindo uma espécie de encerramento da

cerimônia. Como é possível observar na figura 02, Baptista e Belinha, sentados nas cadeiras, estão vestindo os trajes e capulanas recebidos na cerimônia. Os representantes das duas famílias ficaram sentados no chão, em uma esteira de palha, com os pés unidos, como forma de respeito, que foi descrita para mim como uma prática bem antiga e que já não é mais vista em outras localidades. Quando estava em Maputo, sempre me diziam que em Gaza eu iria assistir o *lobolo* em sua forma genuína ou mais tradicional possível, assim como relatou Rhuann Fernandes (2020), que etnografou cerimônias em Maputo e em Gaza também. Segundo Fernandes (2020), quando ele esteve num contexto rural, em Gaza,

o traço central que apareceu foi o discurso de diferenciação mobilizado pelos indivíduos em torno da dicotomia rural e urbano. Afirmavam, constantemente, que ali estavam presentes as “verdadeiras práticas tradicionais”. Essa disputa discursiva pode estar associada a uma tendência de se agarrar ao tradicional como se fosse um sistema inalterado, mas, ao mesmo tempo, percebi que era uma forma de se defender dos ataques realizados à tradição que ainda encontra ecos na cidade, onde as práticas tradicionais são observadas como de pessoas atrasadas e incivilizadas (...). Essas fronteiras existiriam para comprovar que, naquela localidade, o conhecimento tradicional é, na verdade, mais eficaz. (FERNANDES, 2020, p. 216).

Além de demonstrar a eficácia do conhecimento tradicional, esse discurso de diferenciação chama atenção para “o sincretismo religioso entre espiritualidades africanas e o cristianismo” (FERNANDES, 2020, p. 217). Assim como nos *lobolos* observados por Fernandes (2020) e Taibo (2012), o *lobolo* de Anastância se misturou com o casamento católico, o casamento no civil, além de todas as práticas associadas à comunicação com os antepassados e, conforme afirmou Fernandes (2020), “isso não levou a cultura a se “perder”, mas muda a maneira de pensar o tradicional e o moderno como lugares da legitimidade” (p. 217). É importante destacar que Fernandes aborda o sincretismo como algo inerente à religião e distante de um ideal de pureza, sendo

uma estratégia de sobrevivência e de adaptação ao contexto colonial cristão, foi uma “estratégia de sabedoria” para informar que não havia passividade, na realidade, era uma recusa dos símbolos impostos pelo cristianismo e uma forma de afrontar o legado colonial (FERRETTI, 1995; 1998); (HONWANA, 2002). Do mesmo modo, antes da penetração do cristianismo e dos projetos missionários, era comum entre os povos africanos adotarem práticas culturais e religiosas de outros povos com os quais tivesse contato, ora por meios pacíficos, ora por via de hostilidade. Em vista disso, acredito que o sincretismo seja uma

forma de negociação de identidades e hegemonias, podendo ser interpretado como síntese entre duas ou mais religiões que implicam em transformações, desconstrução e construção de algo. Nesse processo, novos significados são atribuídos pelos agentes que disputarão a religião e seus significados de modo constante. (FERNANDES, 2020, p. 191).

Após assistir o momento de negociação com os antepassados e retornar para a área onde estávamos cozinhando, Suzana, filha do irmão do falecido José Muthemba (pai de Anastância), comentou comigo que, "*lobolo* não era nada". Todas que estavam ali cozinhando comigo riram da situação e eu brinquei que não poderia chegar no Brasil falando que *o lobolo* não era nada. Suzana reagiu sorrindo e disse que não era para eu falar isso, porque na verdade o que ela estava tentando me explicar é que mana Anastância já tinha sido *lobolada*, apesar de ela não saber dizer exatamente há quanto tempo isso aconteceu pois ela era muito criança na época. Segundo Suzana, o *lobolo* que estava acontecendo era só uma espécie de agradecimento pelos filhos que o casal tinha tido nos últimos vinte anos e que não era o *lobolo* em si, apesar de ser realizado como se fosse a primeira vez.

De todo modo, apesar dessas especificidades, ficou muito evidente pra mim que a relevância do *lobolo* está associada a uma série de outros eventos, como o próprio casamento no civil e à festa, na qual a troca de presentes chama atenção de todos os convidados. Além disso, ela me explicou que as pessoas só fazem essa cerimônia grande, com três dias de festa, ou seja, escolhem formalizar o casamento no civil e “refazer” o *lobolo*, depois de já estarem juntas há muito tempo. Mamá Felismina me explicou que isso normalmente acontece porque as pessoas não têm condições materiais de fazer a festa completa no início da relação. No entanto, quando os filhos nascem antes de toda essa celebração, a família do noivo precisa oferecer mais presentes ainda à família da noiva. Por outro lado, a oferta de presentes foi descrita como algo que deve ser contínuo e jamais interrompido ao longo do tempo, num eterno movimento de dar, receber e retribuir (MAUSS, 1974 [1925]).

De certo modo, esse ciclo de troca de presentes é muito bem representado ao longo dos três dias de festa e, durante o xiguiane, no terceiro dia, a dimensão da retribuição se faz presente. O xiguiane é organizado pela família do noivo e é o momento no qual os familiares da noiva entregam todos os presentes recebidos nos dias anteriores. No caso do casamento de Anastância e Jaime, o xiguiane aconteceu na casa onde os dois já moravam e tinha um número limitado de convidados, fazendo com que a cerimônia tivesse

dimensões significativamente menores à cerimônia do *lobolo* na casa do irmão de Anastância. Os noivos vestiam os mesmos trajes do dia do casamento religioso e do civil e aguardavam pela família de Anastância de pé, atrás de uma longa mesa, onde estavam sentados familiares de Jaime. Permaneci ao lado de mamá Felismina durante toda a cerimônia, acompanhando as conversas, que tinha como aspecto central a qualidade da comida, da decoração e da recepção dos familiares de Jaime. Estava em jogo durante todo o dia do xiguiane se a recepção da família do noivo estava à altura da festa oferecida pela família da noiva, o que dava uma sensação de que de fato o movimento de dar, receber e retribuir, jamais se encerraria, e era essa a intenção no final das contas, aspecto que sem dúvidas merece mais investigações futuras, especialmente por permitir compreender percepções locais sobre o significado do parentesco naquele contexto.

Nesse sentido, diante de tudo que foi exposto, o *lobolo* de Anastância demonstra o caráter dinâmico, plural e sincrético da cerimônia. Considerando que apesar dos processos de colonização e descolonização o *lobolo* jamais deixou de ser praticado em Moçambique, o *lobolo* de Anastância, assim como a etnografia de outras cerimônias apresentadas em trabalhos contemporâneos como o de Taibo (2012) e de Fernandes (2020), é uma forma de materializar a permanência histórica dessa prática cultural. Ter escutado de Suzana que "o *lobolo* não era nada" e, em seguida, também ouvir que a festa só se realiza através do investimento de uma rede de parentes e amigos, e que o casamento civil, assim como a cerimônia na igreja, tem tanta centralidade durante todo o evento, me fez pensar mais uma vez no processo contínuo de reinvenção e na infinitude dos sentidos atrelados ao *lobolo*.



Figura 3 – Família Muthemba chegando na casa de Anastância e Jaime para a entrega de presentes durante o xiguiane, terceiro dia da cerimônia do *lobolo*. Chongoene (Província de Gaza), 2019. Fonte: Acervo da autora.

Considerações finais

Ao longo do artigo apresentei o debate antropológico sobre o *lobolo*, desde uma perspectiva evolucionista, com foco na questão econômica, passando pela abordagem estrutural-funcionalista, até trabalhos contemporâneos, que destacam novas motivações e dinâmicas do ritual. A partir da análise de dados etnográficos sobre umas das cerimônias que acompanhei em 2019, na província de Gaza, refleti sobre o caráter dinâmico, plural e sincrético da cerimônia.

Os dados etnográficos analisados aqui reafirmam o que tem sido abordado nos trabalhos contemporâneos de Granjo (2004), Bagnol (2006), Taibo (2012) e Fernandes (2020), na medida em que demonstram aspectos de mudança social, sincretismo e novas dinâmicas de união conjugais, que associam o *lobolo* ao casamento religioso e civil e desafiam o tempo de relacionamento, mostrando que nunca é tarde para invocar os antepassados e concretizar uma prática tão importante para o bem estar familiar e individual, no que tange aos aspectos espirituais. Embora não tenha sido possível acessar a lista de presentes do *lobolo* e a pesquisa não tenha apontado aspectos específicos sobre o caráter espiritual dos presentes, no *lobolo* de Anastância foi possível identificar a centralidade dos filhos do casal como algo a ser discutido entre as duas famílias e comunicado e negociado com os antepassados durante a cerimônia. Ter presenciado o *lobolo* de Anastância e descoberto que ele já tinha sido realizada outrora, bem como me dar conta de que o *lobolo* na realidade inaugura um ciclo infinito de compartilhamento de presentes, demonstra a necessidade de maiores investigações sobre o papel das repetições da cerimônia ao longo do tempo, bem como sobre as características desse ciclo de troca de presentes que se inicia com a realização *lobolo* e o que ele pode nos informar sobre os sentidos e significados do parentesco nesse contexto.

Por fim, os dados etnográficos analisados ampliam a compreensão sobre o discurso de diferenciação que opera em Gaza, descrita como uma província onde o conhecimento tradicional permanece mais forte em relação a outras regiões do país. Sem dúvidas, esse aspecto merece ser melhor investigado, com destaque para a compreensão de algumas práticas que são realizadas unicamente na província de Gaza nos dias de hoje.

Referências

ARNFRED, Signe. Family forms and gender policy in revolutionary Mozambique (1975-1985). *Travaux et documents*, n.os 68-69, Institut d'Études Politique de Bordeaux, Centre National de la Recherche Scientifique, 2001.

ASSUNÇÃO, Helena. *Amarrando corpos, pessoas e objetos: as capulanas no norte de Moçambique*. 2015. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

ASSUNÇÃO, Helena. *Falar e guardar segredos: as capulanas de Nampula (Moçambique)*. 2018.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

AZEVEDO, Aina. “Se você quiser me lobolar” – considerações sobre o lobola na África do Sul contemporânea. *Cadernos Pagu*, v. 45, p. 21-49, 2015.

BAGNOL, Brigitte. *Gender, Self, Multiple Identities, Violence and Magical Interpretations in Lovolo Practices in Southern Mozambique*. Thesis for Ph.D. Degree in Social Anthropology - Department of Social Anthropology, University of Cape Town, Cape Town, 2006.

BAGNOL, Brigitte. Lovolo e espíritos no sul de Moçambique. *Análise social*, n. 187, p. 251-272, 2008.

FERNANDES, Rhuann. *Casamento Tradicional Bantu: o Lobolo no Sul de Moçambique*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.

GRANJO, Paulo. O lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. *Travessias. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa*, n. 4/5, p. 47-78, 2004.

GLUCKMAN, Max. Parentesco e casamento entre os Lozi da Rodésia do Norte e os Zulu de Natal. In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred; FORDE, Daryll (Orgs). *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1974. p. 225-279.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Ed. UNESP, 2009. p. 227-344

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JUNOD, Henri Alexandre. *Usos e costumes dos bantu*. 2ª Edição, Tomo I. Moçambique: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974.

MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974 [1925]. p. 37-184.

PINHO, Osmundo. O Destino das Mulheres e de sua Carne: regulação de gênero e o Estado em Moçambique. *Cadernos Pagu*, v. 45, p.157-179, 2015.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred; FORDE, Daryll (Orgs). *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1974.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. Introdução. In: RADCLIFFE-BROWN, A.; FORDE, D. (orgs). *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1974. p. 59-161.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. O irmão da mãe na África do Sul. In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973. p. 27- 45.

SANTANA, Jacimara. Mulheres de Moçambique na revista Tempo: o debate sobre o lobolo. *Revista de História*, v. 1, n. 2, p. 82-98, 2009.

TAIBO, Ruben Miguel. *Lobolo (s) no Moçambique Contemporâneo: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

Agradecimentos

Agradeço à mamá Felismina e sua família por me receberem em Maputo e em Gaza. Ao André Leão, servidor responsável pelo IRIS/DAN/UnB, agradeço pelos ensinamos sobre fotografia antes da viagem e pelos diálogos durante a elaboração do ensaio. Por fim, agradeço à ao CNPq pela bolsa de mestrado e ao InEAC/UFF pela concessão do recurso, que possibilitou o meu trabalho de campo em Moçambique em 2019.

Recebido em 31 de janeiro de 2022

Aceito em 20 de julho de 2022

Dossiê: “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”

Relações de parentesco nas mulheres Karipuna: Entre territórios, karuãna, sonhos de pajé e desenhos

Ana Manoela Primo dos Santos Soares
Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em
Sociologia e Antropologia (UFPA)
e-mail: anamanoelakaripuna@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2143-1945>.

RESUMO

Este artigo é redigido por uma indígena antropóloga, que possui suas raízes no povo Karipuna do Amapá. No texto, trago reflexões sobre parentesco e relações intergeracionais entre mulheres de uma mesma família, originárias de um único Território: a aldeia Santa Isabel na Terra Indígena Uaçá (Oiapoque/AP). Estando eu mesma inserida nas relações de parentesco que proponho apresentar na pesquisa. Há no artigo, ainda, as relações de parentesco desenvolvidas entre as mulheres e os karuãna. Além das relações desenvolvidas através dos sonhos, objetos e grafismos como substâncias que podem produzir parentesco no cotidiano. Ao longo deste meu relato, explicarei como estas relações surgem para mim e como elas se conectam entre si no nosso-sistema.

Palavras-chave: Karipuna do Amapá; Parentesco; Indígenas Mulheres; Território; Etnologia Indígena.

Kinship relations among Karipuna women: Between Territories, karuãna, dreams of pajé and drawings

ABSTRACT

This article is written by an indigenous anthropologist, who has her roots in the people Karipuna of Amapá. In the text I bring reflections on kinship and intergenerational relationships between women from the same family, originating from a single Territory: the Santa Isabel village in the Uaçá Indigenous Land (Oiapoque/AP). Being myself inserted in the kinship relations that I propose to present in the research. There is also in the article the kinship relations developed between the women and the karuãna. In addition to the relationships developed through dreams, objects and graphics as substances that can produce kinship in everyday life. Throughout this report, I will explain how these relationships arise for me and how they connect with each other in our-system.

Keywords: Karipuna of Amapá; Kinship; Indigenous Woman; Territory; Indigenous Ethnology.

Relaciones de parentesco en mujeres Karipuna: Entre Territorios, karuãna, sueños de pajé y dibujos

RESUMEN

Este artículo está escrito por una antropóloga indígena, que tiene sus raíces en el pueblo Karipuna de Amapá. En el texto traigo reflexiones sobre el parentesco y las relaciones intergeneracionales entre mujeres de una misma familia, originarias de un solo Territorio: la aldea Santa Isabel en la Tierra Indígena Uaçá (Oiapoque/AP). Siendo yo misma inserta en las relaciones de parentesco que me propongo presentar en la investigación. También está en el artículo las relaciones de parentesco desarrolladas entre las mujeres y los karuãna. Además de las relaciones que se desarrollan a través de los sueños, los objetos y gráficos como sustancias que pueden producir parentesco en la vida cotidiana. A lo largo de este relato mío, explicaré cómo surgen estas relaciones para mí y cómo se conectan entre sí en nuestro-sistema.

Palabras clave: Karipuna de Amapá; Parentesco; Mujeres Indígenas; Territory; Etnología Indígena; Territorio.

Introdução

Este artigo nasce de considerações existentes em minha Dissertação de Mestrado em Antropologia, uma pesquisa que realizei com indígenas mulheres¹ pertencentes ao povo Karipuna do Amapá. Sou também uma mulher Karipuna, o que faz com que a escrita desta pesquisa seja desenvolvida por alguém que escreve, fala e pensa dentro das lógicas e termos do sistema de seu próprio povo, os Karipuna. Estar falando, escrevendo e pensando de dentro do povo é algo que realizo a partir de nossas epistemologias Karipuna. Porém, dialogando-as com Grada Kilomba (2019) e Oyèrónke Oyewùmí (2021). Com Kilomba quando escreve que todos falamos de um tempo e lugar específicos e com Oyewùmí, quando explica que pesquisamos a partir de nossa identidade social, localização espacial, temporal e literaturas acadêmicas. Neste artigo falo, escrevo e penso a partir de ser Karipuna, *parenta* e antropóloga.

“Epistemologia”, tal como Kilomba (2019) explica, é uma palavra derivada de outras duas em grego, a primeira delas *episteme*, significa conhecimento, enquanto a segunda, *logos*, significa ciência. Os povos indígenas possuem suas próprias epistemologias, são povos que realizam as ciências do Território (XAKRIABÁ, 2018). Nossa epistemologia é o que chamamos de *nosso-sistema*². Enquanto o *parentesco*, no texto o compreenderei como categoria de mobilização e estratégia política para os povos originários. Penso *parente* em diálogo com Gersem Baniwa, quando este escreve:

O termo *parente* não significa que todos os indígenas sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilhamos de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de nossos povos diante da sociedade global. (BANIWA, 2006, p. 30).

1 Utilizo o termo “indígena mulher” em vez de “mulher indígena”, pois, em diálogos e convivências com *parentas* que também são discentes na Universidade Federal do Pará (UFPA), percebi em seus discursos o consenso de que a palavra indígena deveria vir antes da palavra mulher, pois, antes de sermos mulheres, somos Karipuna, Guajajara, Baré, Tembé e tantos outros povos que estão na UFPA, em suas graduações e pós-graduações, através da presença das indígenas mulheres. Pois, como já observei uma *parenta* relatar, “nós nascemos indígenas, já ser mulher é algo que é construindo posteriormente”. Ou seja, na concepção desta *parenta* nascemos com a identidade de um povo e mais tarde vamos constituindo o nosso ser mulher. Em acordo com o que dizem as *parentas* e em acordo com o que escreve a antropóloga não indígena Camille Castelo Branco Barata, o povo ao qual uma indígena mulher pertence é um marcador mais específico em suas trajetórias e narrativas do que os marcadores de gênero (BARATA, 2018, p. 13).

2 Um conceito criado e utilizados pelas *parentas* e *parentes* de meu povo de origem, ele abrange e explica os nossos conjuntos de práticas, conhecimentos e crenças (TASSINARI, 2003).

Existe na dissertação (SOARES, 2021) reflexões acerca do *parentesco* e das relações intergeracionais entre as mulheres de uma mesma família, originárias de um único Território. Havendo também na pesquisa as relações de *parentesco* Karipuna desenvolvidas entre as mulheres e os *karuãna*³. Além das relações desenvolvidas através dos sonhos, objetos e grafismos como substâncias que podem produzir *parentesco* no cotidiano. Ao longo do artigo explicarei estas relações, como elas surgem e como elas se conectam entre si e no *nosso-sistema*. Estando eu mesma inserida nas relações de *parentesco* que proponho apresentar. Trarei o conteúdo da dissertação, mas também o ampliarei neste momento de escrita pós-defesa, onde surgem novos questionamentos, interpretações, diálogos e conhecimentos sobre aquilo que já foi escrito e divulgado.

Parentesco e aldeia

Esta primeira seção é dedicada a apresentar e compreender as reflexões existentes na dissertação de mestrado em antropologia que realizei e que dizem respeito aos *parentescos* e às relações intergeracionais existentes entre mim, minha mãe e minhas tias maternas para com o Território de uma aldeia Karipuna, chamada Santa Isabel, que está nas margens rio Curipi (105 km de extensão em linha reta) e que se localiza na Terra Indígena Uaçá, no município de Oiapoque no norte do estado do Amapá (600 km de distância da capital do estado, Macapá), bioma Amazônico e região de fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Exceto eu, todas as *parentas* são nascidas nesta aldeia.

O povo Karipuna é meu povo de origem por *linhagem* materna. As *linhagens* maternas e paternas são termos que utilizamos para nos referirmos às nossas ascendências pelo lado da mãe e do pai. Minha mãe se chama Suzana e seus pais, meus avós maternos, também eram Karipuna. Sua mãe se chamava Delfina, expressava principalmente a identidade Karipuna por ser filha de mãe Karipuna e por ter sido criada em aldeias e nas tradições deste povo. Porém, também tinha origem Palikur-Arukweyene, seu pai era deste povo e ambos, minha avó e meu bisavô materno, pertenciam ao clã Wakavuyene (clã do Esteio, da Formiga Preta ou Formiguinha). Meu avô materno, se chamava Manoel, mas era conhecido como cacique Coco, era filho de mãe Karipuna e pai não indígena. Junto a Delfina fundaram a aldeia Santa Isabel e nomearam o Território com o nome de uma filha recém-nascida: Isabel, primeira criança a nascer na aldeia. Muitas pessoas que são dos povos de Oiapoque (Karipuna, Palikur-Arukweyen, Galibi Marworno e Galibi Kalinã) ou que realizam estudos na região, olham para Santa Isabel como formada originalmente e

3 Adiante explicarei quem são os karuãna e nomearei alguns deles.

principalmente a partir da história de vida do Cacique Côco. As pessoas que a compreendem desta forma não estão erradas em sua interpretação, eu como neta e antropóloga, também a compreendo desta mesma maneira, mas de forma mais ampla. É necessário olhar para Santa Isabel e compreender que a aldeia também é formada principalmente pela história de vida da primeira mulher moradora deste Território: Delfina. Este foi um dos argumentos defendidos no trabalho de conclusão de mestrado e que reforço neste artigo.

Para a realização da pesquisa conversei com Suzana (68 anos), Isabel (82 anos), Estela (64 anos) e Vitória (72 anos), as três últimas minhas tias maternas e irmãs de minha mãe. Uma das relações centrais da pesquisa foi a de compreender as relações destas mulheres com o Território da aldeia Santa Isabel, através do que estas *parentas* relatam-me e do convívio entre nós. Pois, a partir do que conheço da vida destas *antigas*, de suas oralidades e memórias, também passo a conhecer sobre a história da aldeia. Além de que, por serem filhas dos fundadores, muitas das decisões tomadas neste Território foram pensadas em função da existência de minha mãe e tias. Como, por exemplo, a primeira escola de Santa Isabel, que foi fundada para que Isabel, a filha mais velha de Delfina e Côco, pudesse estudar. Assim como o nome da aldeia, o nome da escola foi uma homenagem para ela. A aldeia é bastante evocada nos discursos destas *antigas*.

Desde a Graduação em Ciências Sociais, realizo pesquisas em antropologia em temas que possuem como protagonistas as indígenas mulheres Karipuna, nestas pesquisas dialogava com as mulheres mais próximas de mim em *parentesco*. Porém, quando solicitava a minha mãe ou tias, que contassem algo sobre como percebiam a vida das mulheres Karipuna nas aldeias ou quando perguntava sobre suas trajetórias e sobre as trajetórias de meus avós, elas contavam-me estes assuntos sempre os relacionando a sua aldeia de origem, colocando Santa Isabel como uma importante protagonista. Falar de Santa Isabel é assunto frequente nas oralidades e memórias destas *parentas*.

Para os povos indígenas, suas histórias estão ligadas ao Território e tudo tem origem nele. Logo, o que aqui escrevo tem como início e está relacionada à aldeia Santa Isabel. Ao longo desta seção, quem lê perceberá que a história do Território é a história das próprias pessoas e que a história das pessoas é a própria história do Território. Mas por que isto? Porque para nós povos indígenas não há separação entre quem somos e a Terra, ela é nosso próprio Corpo e nosso espírito, como evocaram centenas de *parentas* na I Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília, durante agosto de 2019 (DOCUMENTO..., 2019). Contar sobre nós é contar sobre a aldeia e contar sobre a aldeia é falar sobre quem somos. Santa Isabel não está dissociada de quem estas *parentas* são, sua mãe e pai (meus

avós) a fundaram, cresceram e aprenderam com este lugar. Os conhecimentos que possuo enquanto mulher Karipuna, mesmo não nascendo e residindo em Santa Isabel, vêm desta aldeia. Pois a oralidade e memória de meus ancestrais são passadas a mim pelas palavras de minha mãe e tias, que vivenciaram e ainda vivenciam este Território. Uma vez, na universidade, uma professora disse a mim que “os prédios possuem memória e contam histórias”. O Território também possui memória e conta histórias.

Mas não nascer ou crescer na aldeia não foi algo que diluiu meu ser Karipuna ou os laços de *parentesco*. Resido em Belém, estado do Pará. Cidade que no passado, minha mãe e tias moraram, para concluírem o ensino escolar e ingressarem no ensino superior. Saíram de sua aldeia com o auxílio do pai e da mãe, para a capital paraense. Belém, ainda se constitui como um local estratégico para os Karipuna e *parentes* de outros povos de Oiapoque, que ingressam através das políticas de ações afirmativas na Universidade Federal do Pará (UFPA) e que por causa disso se mudam para esta cidade. Mas *parentes* mais próximos a mim e minha mãe também se deslocam para Belém para realizarem consultas, exames e tratamentos de saúde. Além de que na infância, uma de minhas tias e muitos de meus primos residiam na capital do Pará. Isso faz com que eu tenha crescido fora da aldeia e da convivência nela, mas não fora de meu povo. Pois, convivia aqui, com os *parentes* que iam e vinham, enquanto eu e minha mãe permanecíamos na cidade.

Minha mãe é a pessoa que mais me ensina os conhecimentos de *nosso-sistema*. A partir disto, desenvolvi na dissertação o conceito de Pessoa-Aldeia, ao afirmar que ela era um Território indígena, uma aldeia para mim, afirmando também que “quem tem mãe tem Território”. Uma inversão que realizei na frase do Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas (2019), que diz “Quem tem Território tem mãe”. Pois é minha mãe quem me gesta, gera, cuida, alimenta, planta sementes de conhecimentos, para que elas cresçam e se tornem árvores e florestas de conhecimentos Karipuna. Ao tecer meu Corpo, Suzana constitui-me enquanto mulher Karipuna e constrói *parentesco* comigo. Caminho desde o útero junto a minha mãe. Compreendo que as mulheres mais velhas, as quais nós Karipuna, nomeamos de *antigas*, constroem os Corpos das crianças e jovens que nas gerações seguintes se tornaram as *antigas* e *antigos* das aldeias. Minha mãe me nutre e cria com as histórias de nosso povo e dos povos vizinhos em Oiapoque. Mas me nutre também com um protagonismo indígena que transpõe as fronteiras de Santa Isabel.

O conceito de Pessoa-Aldeia com o qual visualizo a minha mãe, é inspirado no conceito de Corpos-Territórios, que aprendi entrando em contato com a literatura da educadora Célia Xakriabá (2018), indígena do povo Xakriabá. Em sua dissertação, ela define Corpos-Territórios como: Lugares que guardam a oralidade e a memória de um

povo. O Território pode ser Corpo e o Corpo pode ser Território. Pois, ambos são um só. Suzana é a representação de Santa Isabel para mim. Myrian Veloso Krexu, *parenta* do povo Guarani Mbyá, escreve que “O indígena guarda no Corpo a sua história” (2020, s/p). Suzana guarda em sua fala, memória e ações a aldeia Santa Isabel. A Pessoa-Aldeia ou os Corpos-Territórios, neste artigo, não são mais que a afirmação de que nós e a Terra somos uma só. Terra com “T” maiúsculo, pois a vemos como pessoa, por isso também escrevo Território, Corpo, Corpos-Territórios e Pessoa-Aldeia em maiúsculo, para demarcar que os compreendo como pessoa nesta escrita. O Corpo-Território de Suzana, ou a Pessoa-Aldeia quem ela é, forma quem sou. O Corpo de Suzana compreende os Territórios visíveis e invisíveis, conforme explicarei na seção a seguir, ao tratar de seu *parentesco* com os *karuãna*. A figura de minha mãe converte-se em Território. Pois aquilo que aprendo com meu povo vem principalmente dela.

Retomando, a discussão de que nós e a Terra somos Corpo e espírito e de que as nossas trajetórias não estão dissociadas do Território. Quando penso com meu povo, penso também na aldeia, no rio Curipi, no rio Uaçá e em outros locais do Território. A relação que mantemos com o Território é de *parentesco*, especificamente o entendemos como mulher e como mãe. Reinaldo Fleuri (2017), filósofo e educador, se refere aos Territórios indígenas como “Mãe Terra” e “Pachamama”, como um Território que nos nutre, tal como uma mãe que nutre a suas/seus filhas/os. Os povos originários cuidam e protegem esta mãe. Ainda de acordo com Fleuri, isto é uma relação de reciprocidade e de dádiva que a Terra mantém com os povos originários e vice-versa. Ainda com relação aos seres humanos e a Terra, ou aos Territórios, Ailton Krenak (2019) diz que a “humanidade” foi se alienando da Terra a partir do pensamento de que a Terra é uma coisa e que os humanos são outra, trazendo a discussão de que os povos indígenas não pertencem a esta humanidade que se vê separada do Território. A Terra é lugar de cosmopercepções (OYEWÙMÍ, 2021) e Territórios em disputa.

O “Manifesto das primeiras brasileiras —As originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena”, publicado durante o lançamento da Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), em março de 2021, é documento que afirma que nossos Corpos são Corpos-Territórios, que nós indígenas mulheres somos a própria Terra. Neste Manifesto a Terra é mulher e representa os valores e memórias matriarcais das *parentas*. As indígenas mulheres da ANMIGA afirmam: “a Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero” (MANIFESTO..., 2021, s/p). Mas também afirmam que as mulheres são Território ao dizerem que somos “mulheres biomas”. Célia Xakriabá (2018, p. 26–42) explica que a “relação que temos com o Território não é uma relação da

Terra como matéria, mas uma relação ancestral do Território como Corpo e espírito”. Para ela, o “Território não é apenas o lugar de morada do Corpo, mas também o lugar sagrado de morada da alma”. Na literatura de Marisol De la Cadena (2018), antropóloga não indígena, aparece o antropoceno, uma era geológica e atual em que a humanidade se torna uma força capaz de destruição planetária. Em *nosso-sistema*, nós não pertencemos a esta humanidade, tal como coloca Krenak (2019), mas para esta humanidade a Terra não assume o papel de mãe e a Terra, ao se proteger da humanidade que a destrói, se vinga como forma de autopreservação.

Francineia Fontes (2020), antropóloga Baniwa, fala que as mães, avós e tias são as primeiras a ajudarem na educação da criança e que somente depois o pai começa a ajudar, enquanto minha mãe narra-me que na aldeia os primeiros ensinamentos das crianças são com a mãe. Em meu caso, ser Karipuna é algo que somente posso aprender com minha família materna, pois a família de meu pai é não indígena. Quando minha mãe e minhas tias contam-me sobre o Território e outros ensinamentos, elas estão constituindo-me como indígena Karipuna, como *parenta* deste povo.

Em conjunto com as *parentas*, há também um ato que constitui meu *parentesco* e este é a escrita. Ao escrever com base no que as *parentas* me narram tomo ciência e faço o registro de muitos acontecimentos e histórias de meu povo, assim, me constituindo como Karipuna também através da escrita da dissertação (SOARES, 2021) e deste artigo. O ato de escrever, para mim, é subjetivação Karipuna e processo de tornar-se *parente*, pessoa e pertencente a um coletivo. O que quero dizer é que o processo de escrita com as *parentas*, é um processo de descoberta. Pois, a partir do escrever, fui apropriando-me de conhecimentos e me ressignificando como mulher Karipuna. Além de que nesta pesquisa, as vozes das *antigas* e *parentas* é que são os cânones de uma antropologia indígena, em que não somos os objetos de pesquisa, mas as referências teóricas e as protagonistas (FRANCHETTO; BONILLA, 2015).

Trago, a seguir, parágrafos construídos a partir de conversas com minha tia Isabel, que também estão presentes na dissertação (SOARES, 2021) e que explicam a trajetória da aldeia a partir de sua própria trajetória e percepções: Isabel conta que o primeiro morador de Santa Isabel foi Côco. Depois de algum tempo seu pai trouxe Delfina para morar consigo na aldeia. Os dois foram a primeira família a residir no lugar. Depois do casal fundador, a segunda família foi a de Florêncio (irmão de Côco), que se casou com uma prima, chamada Davina. Côco queria que Florêncio morasse em Santa Isabel, não somente por ser seu irmão, mas também por tê-lo criado como filho. Vovô o ajudou a construir a casa, que assim como a primeira residência de Côco, também foi um barraco

de palha. A terceira família a se mudar para Santa Isabel foi a de um Karipuna chamado Henrique dos Santos. De acordo com minhas tias e mãe, as pessoas passaram a pedir a Côco um pedaço de terra na aldeia para construírem suas casas, pelo fato de que por ele ter chegado primeiro ao Território, se entendia que ele era a liderança daquele lugar. Assim meu avô foi permitindo que outras pessoas se mudassem para Santa Isabel, mas sempre com a condição de que ele indicasse onde a casa do novo morador deveria ser construída.

Tia Isabel também traz a informação de que Côco, em sua segunda casa na aldeia, um sobrado de madeira, abriu um empreendimento: uma pequena mercearia em que vendia sal, café e outras mercadorias que minha tia classificou como produtos de primeira necessidade. Para comprar o que iria vender no pequeno comércio, o pai saía de canoa às 5h da aldeia para chegar ao Oiapoque às 21h, completando que na época as pessoas viajavam em uma canoa a remo ao longo do Curupi para o Oiapoque.

Porém, Isabel logo mudou de assunto e passou a tratar de como surgiu a primeira escola da aldeia, a segunda existente em nosso povo. Sobre o surgimento da educação indígena escolar na aldeia de meus avós, Isabel comenta que isto ocorreu por conta de sua existência, pois, Côco fundou a escola por não haver um lugar onde sua filha pudesse estudar. Quando estava na idade de oito anos, o pai construiu uma escola ao lado da residência em que moravam, que na época já era o casarão com o comércio. Solicitou ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) uma professora, para que pudesse ensinar Isabel, assim como as outras crianças e jovens que moravam na aldeia. A professora enviada pelo órgão foi Verônica Leal, que anteriormente havia lecionado na Escola Mixta da Aldeia Espírito Santo, a única professora entre os Karipuna até então. Durante o tempo em que Verônica morou em Santa Isabel ficou residindo na casa de Delfina e Côco. Isabel afirma que no princípio foi o pai quem custeou a estrutura da escola, as carteiras e as refeições das/os alunas/os. Porém, muitas crianças começaram a se matricular e nisto Côco percebeu que era necessário pedir ajuda do governo para formalizar a escola e criar um grupo indígena escolar. Porém, quando solicitou este auxílio Isabel não estava mais na aldeia, já havia viajado para Belém com Verônica, que a matriculou no internato do Colégio Santa Rosa, uma instituição de ensino católica que até hoje se localiza na Travessa Padre Eutíquio, no Bairro Batista Campos, região central de Belém. Isabel diz: “assim começou Santa Isabel, uma história muito linda, tudo feito pelo seu avô, que criou a aldeia e trouxe a primeira escola para ela” (Isabel, entrevista, julho de 2020, Macapá).

Perguntei o que ela lembrava da aldeia da época da infância. Ela respondeu que sua infância foi o período mais feliz de sua vida e que o modo como as pessoas viviam na aldeia foi um dos acontecimentos mais bonitos que já presenciou. Nisto lembrou seu

segundo irmão, Luís, três anos mais novo e que já faleceu. Contou também que quem produzia a farinha em sua família eram as mulheres, especialmente a mãe Delfina e suas avós Vitória e Suzana, que também haviam ido morar em Santa Isabel. A farinha produzida por elas era comercializada por Côco em Oiapoque, para abastecer a cidade. Seu pai sempre incentivava os outros parentes a produzirem farinha e plantações de frutas, este era um assunto do qual sempre falava aos finais de semana, quando a casa do cacique se enchia ainda mais de visitantes.

Depois de muito falar em Côco, questionei a Isabel sobre Delfina. Minha tia respondeu que ela apoiava todas as decisões que o marido tomava com relação à aldeia e ao povo, que sua responsabilidade era cuidar do casarão onde moravam e das pessoas que lá residiam. Afirmou que enfrentava as dificuldades. Quando Côco não podia pescar, era ela quem pescava. Completando com a informação de que na época da fundação da aldeia, Côco por vezes tinha de se ausentar e Delfina passava noites dormindo sozinha e grávida no vasto Território de Santa Isabel, ato que somente uma mulher de muita coragem poderia realizar, pois a aldeia é cheia de *karuãna*.

A conversa não está transcrita, mas foi organizada em formato de texto e segue a lógica e a sequência dos assuntos que foram evocados. Por ser uma conversa, em muitos momentos, os assuntos são interrompidos e se tornam outros, na dissertação (SOARES, 2021) é possível perceber que memórias se repetem. Mas, como escreve Ecléa Bosi (1994, p. 1–3), “os erros ou lapsos das memórias são menos graves. O interesse está no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se, pois a memória é um infinito do qual só registramos um fragmento”. Nas seções a seguir estarão o conteúdo de outros diálogos que tive na dissertação com as *parentas*. A intenção que tive para com eles foi a de colocar sobre a forma escrita as principais memórias que elas têm de suas próprias trajetórias e relações com a aldeia. Agora passo a tratar das relações de *parentesco* que mantemos com os *karuãna*, em especial com os *karuãna hobo*.

Tecendo parentesco com os karuãna, entre estes os hobo

Os *karuãna* são, de acordo com os *parentes* de meu povo e dos povos Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kalinã: pessoas que vivem no *Outro Mundo*, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Vêm do mar, dos rios, dos lagos, das matas, do espaço e são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas (ANDRADE, 2009). Ainda em acordo com a escrita dos *parentes*, os *hobo* são definidos

como *karuãna* das florestas. Embora as oralidades das *parentas* e a bibliografia de Antonella Tassinari (2003) também os definam como moradores das cavernas.

O *nosso-sistema* divide o mundo entre o *mundo dos humanos* e o *mundo dos karuãna*. O *mundo dos humanos*⁴ é o *visível* e o *mundo dos karuãna* o *invisível*, ambos os *mundos* dialogam e influenciam um ao outro. Dentro do *mundo dos karuãna* existem subdivisões, pois os encantados vivem em várias dimensões, como explicado no parágrafo anterior. Eles são muitos. Por exemplo, *Warukamã* é a estrela D'alva; *Aramari* é uma Cobra Grande que não permitia que nós habitássemos ao longo do rio Curipi; *Lapôsinie* é uma outra Cobra Grande que faz parte da constelação das plêiades e *Kuahí* é um cardume de peixes que dominava os rios.

Quem me ensinou sobre os *hobo* foram tia Estela e minha mãe, Suzana. Em *nosso-sistema* os *hobo* são um tipo de *karuãna* de baixa estatura, que possuem o corpo miúdo coberto de cabelos e que andam sempre em pares e de mãos dadas. Os *hobo* sempre estão em casal a brincar, não se separam, podendo os pares serem compostos por uma *hobo* fêmea e um *hobo* macho, ou por duas *hobo* fêmeas, ou por dois *hobo* machos. Os casais de *hobo* de gêneros opostos são considerados os mais fortes para as pajelanças. Os gêmeos são a versão humana destes *karuãna*, que encantaram ou o pai ou a mãe das crianças, para assim poderem vir ao mundo na forma de seres humanos. Todo casal de *hobo* sempre está acompanhado de um cachorro, que também é um *karuãna* e que se chama *xen hobo*. O *xen hobo* também nasce sob a forma humana, sendo ela ou ele a primeira irmã ou irmão que nasce logo após aos gêmeos. Os *hobo* no *mundo dos karuãna* eram donos do *xen hobo*, era seu bicho de estimação. O *xen hobo* com saudades dos donos se torna irmã ou irmão dos *hobo* nesta nova vida. De acordo com Suzana, o *xen hobo* é uma espécie de guarda dos *hobo*, ela diz que estes *karuãna* compõem uma *linhagem*. Minha mãe é gêmea, portanto, é *hobo*. Após o nascimento dela e de seu irmão Vicente, seu par, como minha mãe mesma define, meus avós tiveram uma filha caçula, Estela. Esta é considerada o *xen hobo* dos gêmeos. De acordo com o cacique e pajé Jackson⁵ de Santa Isabel, o irmão ou a irmã que é *xen hobo* é pajé mais forte que os *hobo*. Por minha mãe, ser uma *hobo* e minha tia e tio, *xen hobo* e *hobo*, isto torna-me filha e *parenta* de *karuãna*. Logo, *karuãna* também podem ser pessoas e termos relações de *parentesco* com eles.

Cecilia Mccallum (1999 p.17), antropóloga não indígena, em artigo com o povo Kaxinawa, explica que “se os homens mexem muito com sangue (que é domínio feminino)

4 Meu povo chama este mundo de “*mundo dos homens*”, porém, faço alteração neste conceito. Pois falar em “*mundo dos homens*” traria um caráter androcêntrico à pesquisa e esta não é minha intenção ao tecer este estudo com mulheres.

5 Comunicação pessoal com o pajé Jackson em janeiro de 2020.

e as mulheres com o mundo espiritual (que é domínio masculino), se um domínio invade ao outro, o homem pode se tornar yupa (sem sorte na caça) e a mulher perde a capacidade de fazer bebês

humanos, podendo parir gêmeos”. Em meu povo o sangue menstrual (*djispoze/lalin*) é domínio exclusivamente feminino, enquanto os aspectos espirituais são de domínio tanto dos homens quanto das mulheres com o dom para a pajelança. Se os homens têm contato com o *djispoze*, eles se tornam “panema”, azarados para a caça e a pesca. Porém, de acordo com Suzana, a vinda de bebês gêmeos é atribuída não a *lalin*, mas ao acontecimento de um homem Karipuna ter sido encantado por *karuãna bobo* em suas andanças pelas matas. Antonella Tassinari (2003) afirma que aprendeu com nosso povo que os gêmeos são gerados a partir do contato das mulheres menstruadas com os *bobo*, informação que também recebi de minha tia Estela. Além de que, a pesquisadora explica que uma importante morada destes *karuãna* é um elevado na ilha do Karipurá (Território na Terra Indígena Uaçá, onde nasceram meus avós maternos), chamado Buracão, que forma uma grande gruta com passagens subterrâneas. A partir dos conhecimentos de minha tia, de minha mãe e dos escritos de Tassinari (2003), compreendo que os gêmeos podem nascer tanto do contato com *djispoze*, quanto a partir do encantamento do pai das futuras crianças.

Meus avós tiveram filhos gêmeos porque meu avô foi encantado por *bobo*. Ao encantarem o cacique Côco, estes *bobo* deixaram o *mundo dos karuãna* e se tornaram gêmeos humanos. Como dito, os gêmeos nas aldeias são considerados pessoas especiais com o dom para a pajelança. Suzana desenvolveu este dom voltado para o ato de sonhar. Minha mãe afirma ser uma *bobo*, que vê e sente através dos sonhos (LÓPEZ GARCÉS; SANTOS KARIPUNA, 2021). Seu irmão, Vicente, também desenvolveu o dom para a pajelança, mas voltado para o ato de sonhar e cantar para chamar outros *karuãna*.

A *bobo* que me cria, minha mãe, chama minha atenção para a informação de que a pajé Karipuna mais *antiga* que conheceu se chamava Cecilia, que realizava grandes e importantes *turé*⁶. Suzana acrescenta que foi em um *turé* realizado por esta senhora, que

6 De acordo com o *parente* do povo Palikur-Aruakweyene e antropólogo Adonias Guiome Ioiô, especialista na festa do *turé*, o *turé* é uma festa realizada pelos povos Karipuna, Galibi Marworno e Palikur. Para o *parente*, “o *turé* possui especificidades próprias ao ser realizado por cada povo e está ligado as tradições, identidades, Territórios, calendários, cosmologias e demais elementos da natureza e de *outros mundos*” (IOIÔ, 2021, s/p). O *turé*, em acordo com sua oralidade, possui organização própria: períodos, dias, músicas, cantos, ritmos, coreografias, instrumentos musicais (flautas), bebidas, regras, agradecimentos, respeitos, éticas, mastros, maracá, bancos, enfeites, pinturas, grafismos corporais (marcas), carimbos faciais, adornos corporais, movimentos corporais e caxixi. Participando várias pessoas de sua realização. No *turé* o pajé convida os *karuãna* para participarem da festa, nele há a comunicação

uma pajé mulher informou para sua mãe, minha avó Delfina, que o bem mais precioso que a filha possuía era uma cobra Sucuriju, um *karuãna* que habitava em seu olho. Na época minha mãe era uma bebê de colo e antes deste *turé*, outros pajés já haviam informado minha avó sobre a presença da cobra. Até mesmo Isabel, minha tia mais velha e quem nomeia a aldeia, percebia a presença da cobra na irmã bebê, enquanto ajudava a mãe a cuidar dos gêmeos. As relações de Suzana com o *invisível* caminham por toda a sua trajetória: por suas viagens pelo *mundo dos karuãna* através dos sonhos e pelas demais vivências no *mundo visível* como uma mulher *hobo* com uma Sucuriju em seus olhos castanhos. Construindo assim relações de *parentesco* e pajelança com os *karuãna*.

Mas as relações de Suzana com os *karuãna* também passam pela sua relação com a cultura material e com os desenhos. Com a cultura material, quando a mãe a ensinou a fazer cuias para o *turé* e a desenhar os grafismos, assim como em sua passagem pela Fundação Nacional do Índio (Funai) e pela sua atual permanência no Museu Paraense Emílio Goeldi, instituições em que realizou trabalhos voltados para a documentação e cuidados da cultura material de diversos povos indígenas. As relações com os desenhos ocorreram durante a pandemia de covid-19 entre os anos de 2020 e 2021, quando compartilhei com ela meus lápis de cor e canetas hidrográficas, ocasião em que minha mãe com saudades da aldeia, de suas pesquisas e trabalhos com conservação em Território museal, passou a desenhar colares, brincos, maracás e aros emplumados. Também passando a desenhar os *karuãna*: alguns como os *vê*, outros conforme os imagina, em acordo com as histórias que ouvia da sua mãe Delfina. Suas relações com os desenhos fortaleceram nosso *parentesco* e relação de mãe e filha Karipuna, conforme explicarei na seção a seguir.

entre os *seres visíveis* e os *seres invisíveis* que são moradores dos *diferentes mundos*. Sendo o *turé* também uma homenagem a lua, mas especificamente a lua cheia (c.f. IOIÓ, 2021). De acordo com Suzana Primo dos Santos Karipuna “o *turé* é um ritual com muitas normas e regras, realizado pelos pajés nos períodos de outubro e novembro, quando celebram as derrubadas e os plantios das roças, está ligado ao ciclo agrícola. O *turé* também é realizado como forma de pagamento pela cura de uma pessoa que estava doente. O espaço do *laku*, onde é realizado o ritual do *turé*, é em forma de roda, com mastros ao meio, bancos de quase dois metros, representando jacarés, cobras sucuriju e peixes espartates, todos pintados com grafismo de *kuabí*, pintas de cobra-grande e outros. Durante este cerimonial não podemos atravessar os bancos, a mulher menstruada tem que pedir autorização do pajé para poder entrar no *laku*, depois de defumada pelo pajé ela pode entrar no espaço sagrado. Todos os convidados não podem comer peixe durante três dias antes da realização, tudo é devidamente organizado com muito respeito, porque estamos lidando com *karuãna* de *outro mundo*, que vem tanto do *mundo do alto* (céu) quanto do *mundo de baixo* (água)” (LÓPEZ GARCÉS, KARIPUNA, 2021, p.108-109).

Sonhos e desenhos que tecem parentesco

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak diz que o sonho “é uma orientação para as escolhas do nosso dia a dia, que nele os povos indígenas buscam cantos, curas e inspiração, que somente podem ser obtidas através deles, pois, é somente através dos sonhos que estas possibilidades estão abertas”. Krenak também fala que o mundo dos sonhos, para nós indígenas, “não é um mundo paralelo, mas um mundo que possui conexão com o que estamos vivendo agora, porém, com uma potência distinta” (KRENAK, 2019, p.51–67). Completando em seu livro seguinte, *A vida não é útil* Krenak afirma que: [...] que o sonho é uma prática que pode ser entendida como regime cultural em que, de manhã cedo, as pessoas contam os sonhos que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo [...]. O que sugere também que o sonho é uma veiculação de afetos [...]. Mas também de como o sonho afeta o mundo sensível.

[...] o sonho é uma prática que pode ser entendida como regime cultural em que, de manhã cedo, as pessoas contam os sonhos que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo [...]. O que sugere também que o sonho é uma veiculação de afetos [...]. Mas também de como o sonho afeta o mundo sensível. (KRENAK, 2020, p. 37–38).

Relacionando estes escritos de Krenak (2019; 2020) com o dom de sonhar de Suzana, e, portanto, com o *nosso-sistema*, pode-se dizer que quando nós Karipuna nos deitamos para dormir e sonhamos, estamos em contato direto com o *mundo dos karuãna*. Porém os pajés possuem um dom especial para interpretar estes sonhos. Além de que os sonhos dos pajés são mais elaborados do que os de outras *parentas* e *parentes* que não possuem o dom para a pajelança. Sobre os sonhos, Davi Kopenawa, xamã Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015), explica que na cidade os não indígenas dormem sem sonhos, pois seus pensamentos são confusos e obscuros, por ouvirem apenas os ruídos dos carros, dos rádios, dos televisores e máquinas. Kopenawa completa afirmando que o sonho é uma escola e que é nele que se aprende as coisas de verdade. Mesmo na cidade minha mãe não deixou que as fumaças dos brancos poluíssem seus pensamentos e sonhos. Ela afirma enxergar o *mundo invisível* na aldeia e na cidade, quando acordada e quando dorme.

Aprendi com Suzana que os sonhos devem ser contados àquelas e àqueles com quem desenvolvemos relações de *parentesco* e afeto, pelo horário da manhã ao acordar. Além de que o ato de contar ou ocultar o conteúdo dos sonhos afeta o *mundo visível* (*mundos*

humanos) e o *mundo invisível* (*mundo dos karuãna*). Suzana confia-me seus sonhos de pajé *hobo* pelas manhãs e ensina-me que devo realizar o mesmo.

Desde a infância, lembro-me de acordar pela manhã e de Suzana dizer-me que narraria e interpretaria um sonho. Quando era criança e adolescente, não gostava que ela me contasse sobre os sonhos, pois tinha medo de dormir e começar a ter estas mesmas visões que me pareciam tão incomuns, embora também tivesse sonhos diferentes daqueles que os brancos sonhavam. Depois de adulta compreendi a necessidade de minha mãe contar-me o que sonhava. Compreendi também que estes eram sonhos de pajé. Minha mãe os relatava, pois a prática de contar os sonhos para os *parentes* com quem se vive é um ritual que possuímos e este também era um momento de compartilhar comigo os conhecimentos que adquiria neles. Uma mãe Karipuna ensina sobre os conhecimentos do povo às suas filhas e filhos, era isto o que ela fazia comigo, ensinava-me sobre os conhecimentos que os pajés adquirem quando sonham e sobre a importância deste ato. Porém, Suzana relata que nem tudo o que sonha pode contar, pois alguns conteúdos dos sonhos são conhecimentos perigosos para outros que não são pajés ou que são não indígenas.

A relação que Suzana tece com o *mundo invisível*, que abrange os sonhos, as pajelanças e os *karuãna*, ao trazer-me conhecimentos sobre eles, é algo que constitui e fortalece a nossa relação de *parentesco* como mãe e filha. Ao defender a dissertação de mestrado (SOARES, 2021), uma das professoras da banca me chamou a atenção para o fato dos sonhos e dos desenhos agirem como substâncias do *parentesco* entre minha mãe e eu. Após explicar sobre os sonhos, volto-me agora para os desenhos de minha mãe e sobre como eles são algo que nos une ao *mundo invisível*, mas que também me une à memória de minha avó, Dona Delfina.

Tais desenhos foram realizados durante o período da pandemia, mais especificamente entre março de 2020 e julho de 2021. Os desenhos, em sua grande maioria, se dividem em dois grupos: o primeiro grupo se trata de representações de peças das culturas materiais de diversos povos indígenas do Brasil, principalmente de Oiapoque; já o segundo grupo é composto por desenhos que representam sonhos de pajé e os *karuãna*, principalmente as Cobras Grandes. Suzana conta que alguns dos desenhos de *karuãna* são como ela os vê, outros são como ela os imagina a partir das histórias que minha avó lhe contava quando menina.

Para continuar a se sentir fortalecida em sua relação com a aldeia e com seu trabalho em museologia, durante o período da pandemia, em que não poderia se deslocar para a aldeia Santa Isabel ou para seu local de trabalho, que é a reserva Técnica Curt Nimuendajú

no Museu Paraense Emílio Goeldi, minha mãe passou a realizar os desenhos. A produção e a existência destas imagens estreitou nossas relações de mãe e filha durante um período que Davi Kopenawa denominaria como encoberto pela fumaça das epidemias dos brancos (ALBERT; KOPENAWA, 2015), ou, na minha releitura, encoberto pela fumaça da pandemia. Enquanto desenhava, Suzana explicava-me sobre as peças, os materiais que eram feitas e pedia opinião sobre as cores e os materiais que utilizava para realizar os desenhos.

Ao longo da pandemia, participei de um projeto para o qual levei alguns dos desenhos de minha mãe, o pesquisador que fazia a curadoria do projeto disse que os desenhos representavam a resistência e a intimidade em nossa relação. Resistência, pois, a realização destas obras foi uma forma de se conectar com o Território e com a nossa espiritualidade. Suzana teceu memórias através de imagens e realizar isto é ato de resistência. Intimidade, pois a existência dos desenhos foi desenvolvida em uma relação entre mãe e filha, em que o processo criativo transpôs as fronteiras Territoriais do *visível* e do *invisível*. Os desenhos de Suzana são Desenhos-Territórios, eles formam quem nós duas somos enquanto mulheres Karipuna, e revestem-se de significados estéticos e de ordem cosmológica (RIBEIRO, 2000; VAN VELTHEM, 2000). Nos formam, pois enquanto ela os desenhava rememorava as histórias Karipuna e eu aprendia novas histórias sobre meu povo de origem.

Muitos dos desenhos e histórias que Suzana me transmite, ela aprendeu com a mãe. Sobre isto, conta:

Eu comecei cedo. Na aldeia o trabalho da criança é relacionado com a mãe, através da cozinha, as pequenas coisas que vai fazendo, como indo para roça também... você tem um paneirinho de acordo com seu tamanho, onde você vai carregando a mandioca, a farinha, aprendendo as coisas, isso é uma forma de diversão... a criança está se preparando para trabalhar dentro da própria comunidade... E no meu caso foi assim, com a cuia foi assim, com seis, sete anos, a mamãe pegava os frutos da cuia verde, partia, eu ajudava a tirar aquela massa de dentro da cuia para poder fazer... aí ela dizia “tu vais começar a fazer os desenhos, desenho da cobra, o *kuabi*” aí foi assim... ela começava a fazer e eu aproveitava enquanto a cuia tá bem verde naquele momento e começava a fazer os desenhos através de incisões na própria cuia e ela pintava todinha... esse foi o meu primeiro contato com a cultura material, fui entendendo, eu não sabia o que era cultura, mas eu estava entendendo o que os *antigos* faziam antes. A mãe tenta preparar os filhos para a própria comunidade. (Suzana, entrevista, Belém, 06/09/2020).

Suzana cuida das peças e seres espirituais. Cuida de acervos visíveis e invisíveis. Para minha mãe os objetos não são simples objetos, são pessoas. Nas suas palavras, diz “eles são seres, artefatos mágicos e povos”. Suzana conta que quando está na reserva técnica Curt Nimuendajú com milhares de peças de vários povos *parentes*, é para ela como estar em um grande Território indígena ou em uma grande aldeia. Tratar com uma peça dos Canela é como estar com este povo, tratar com uma dos Munduruku é como estar com eles. Suzana não diz “estou tratando de uma peça dos Krenak”, ela afirma “estou com os Krenak”. Minha mãe cuida das peças como uma mãe cuida das filhas e filhos. Ela cuida e cura não somente com as técnicas de conservação que aprendeu com as/os não indígenas, mas principalmente com as técnicas de conservação da aldeia e com os cuidados de uma pajé *hobo*. Desta forma Suzana constitui laços de *parentesco*, xamanismo e afeto com a Coleção Etnográfica e os seres que a habitam. Ainda sobre a Reserva, Suzana afirma que estar neste Território com tantos povos indígenas é algo que a fortalece.

Considerações Finais

Escrevi como Karipuna e antropóloga, em meu próprio *parentesco* e em minha própria família. Deste modo, através das oralidades, memórias, conhecimentos e relações com as *parentas*, fui tecendo o texto e colocando sobre a forma escrita suas trajetórias relacionadas à história da aldeia Santa Isabel, e, a partir disto, também fui pensando a minha própria trajetória e relação com o Território da aldeia, com elas e com o meu povo de origem. Como vou me constituindo, me tecendo como mulher Karipuna a partir das convivências com estas *parentas*, principalmente com minha mãe Suzana, que é a pessoa com quem mais convivo e quem mais compartilha comigo os conhecimentos do tempo das *antigas* e dos *antigos*. Ela aparece para mim como um Corpo-Território e como uma Pessoa-Aldeia que me remete a Santa Isabel. Mas também me constitui como *parenta* através das palavras escritas, pois o processo de pesquisa, para mim, também foi um processo de aprendizagem, abrangendo-se nisto as relações entre irmãs, tias e sobrinha, e entre mãe e filha no povo Karipuna.

As memórias individuais, advindas de minha mãe e minhas tias compõem uma memória coletiva sobre a formação da aldeia Santa Isabel. Elas, ao contarem sobre si, contam sobre a aldeia e sobre suas irmãs, como se suas trajetórias fossem inseparáveis umas das outras e deste Território. De fato, são inseparável, assim como minha trajetória é inseparável das suas trajetórias e da trajetória de Santa Isabel.

Busquei também pensar as nossas relações de *parentesco* não somente com o *visível*, mas também com o *invisível*, pois não é lógico para mim pensar um sem pensar o outro, nossos *parentescos* são visíveis e invisíveis. Tecem-se com os *karuãna* e com os sonhos de pajé. Demonstrando como isto pode ocorrer no povo Karipuna e como os desenhos que minha avó ensinava minha mãe a fazer nas cuias e as histórias que ela contava, chegam até mim, mesmo que agora desenhadas em papel.

Como Denise Cardoso (2006 p.73) escreve, “o passado contribui na compreensão do que está ocorrendo no presente”. Minha percepção para com o passado de minha avó e avô, para com as infâncias de minha mãe e tias, mas também com as percepções para com o *mundo invisível*, são algo que me leva a compreender o presente no qual me insiro enquanto indígena mulher e antropóloga. Além de levarem-me a compreender como as nossas memórias, a comunidade e o *parentesco* se organizam no *nosso-sistema*.

Referências

ANDRADE, Ugo Maia (Org.). *Turé dos povos indígenas do Oiapoque*. Rio de Janeiro/São Paulo: Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio/IEPÉ. 2009.

BANIWA, Gersem. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARATA, Camille Gouveia Castelo Branco. *Mulheres da montanha: corporeidade, dor e resistência entre indígenas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARDOSO, Denise Machado. *O processo decisório de políticas públicas para o desenvolvimento local: Rio Arraiolos – Almeirim/Pará*. Tese de Doutorado em Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-Graduação do Trópico úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, 2006.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, pp. 95-117, abr. 2018.

DOCUMENTO FINAL MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS. “TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO”. 2019. Disponível em: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorionosso-corpo-nosso-espírito/> Acesso em: 20 de ago 2019.

FLEURI, Reinaldo Matias. Aprender com os povos indígenas. *Revista de Educação Pública*, v. 26, n. 62/1, p. 277-294, maio 2017.

FONTES, Francineia Bitencourt. Minha escrevivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro – Amazonas/Brasil. *Cadernos de campo*, São Paulo, v. 29, n.1, p. 179-186, 2020.

FRANCHETTO, Bruna; BONILLA, Oiara. “Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas.” Entrevista com Nelly Duarte (Marubo) e Sandra Benites (Guarani). *Revista Instituto Humanitas Unisinos*. 2015.

IOIÔ, Adonias Guiome. *Ciclo de Palestras Histórias, antropologias e direitos dos povos indígenas do Amapá e norte do Pará*. Curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Universidade Federal do Amapá. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5hWm7-OjKAc&t=3797s> Acesso em: 25 de mai. de 2021

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*; tradução Beatriz Perrone – Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro – 1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. Ailton Krenak; pesquisa e organização Rita Carelli. – 1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KREXU, Myrian. *A mãe do Brasil é indígena*. 2020. Leitura do poema disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dtO1RuRojYc> Acesso em jul 2022.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor, SANTOS KARIPUNA, Suzana Primo dos. “Curadorias do invisível”: conhecimentos indígenas e o acervo etnográfico do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Museologia & Amp; Interdisciplinaridade*, 10(19), 101–114. 2021.

MANIFESTO DAS PRIMEIRAS BRASILEIRAS – AS ORIGINÁRIAS DA TERRA: A MÃE DO BRASIL É INDÍGENA. ANMIGA — Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, 2021. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/> Acesso em:18 de maio de 2021.

MCCALLUM, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista de Estudos Feministas*, v. 7, n. 1-2, p. 157-175. 1999.

OYEWUMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*; tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

RIBEIRO, Berta. As artes da vida do indígena brasileiro. In: GRUPIONI, Luís Donisete. *Índios no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Global. Brasília. MEC. 2000, pp. 135-144.

SOARES, Ana Manoela. *Ser indígena e antropóloga: Tecendo pesquisas com as antigas – Aldeia Santa Isabel – Povo Karipuna do Amapá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia — Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *No bom da festa: O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp, 2003.

VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. Arte indígena: Referentes Sociais e Cosmológicos. In: GRUPIONI, Luís Donisete. *Índios no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Global. Brasília. MEC. 2000. pp.83-92.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2018.

Recebido em 30 de janeiro de 2022

Aceito em 27 de junho de 2022

Dossiê “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”**Parentesco, conversão e pessoa esportiva: esboço de um programa etnográfico de estudos das esportividades****Carlos Eduardo Costa**Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e
Contemporaneidade (PPGREC) – Universidade Estadual do
Sudoeste da Bahia
caecso@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0003-1783-0732>**Luiz Henrique de Toledo**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de São Carlos
lhtoledo@ufscar.br
<https://orcid.org/0000-0002-5354-5923>**RESUMO**

Esse texto pretende abordar paisagens descontínuas através de distintas práticas esportivas. As relações entre os domínios do parentesco e da formação da pessoa esportiva serão tomadas a partir dos processos de conversão em cada uma das modalidades aqui analisadas, o futebol masculino profissional e a luta corporal alto-xinguana kindene. Para tanto, o chamado “modelo das relações” será o ponto de partida, por descortinar o universo relacional entre os domínios do jogar e do torcer, mediados pela sensibilidade do olhar. Se a pessoa esportiva, para o caso do futebol, pode ser elaborada através de uma rede de sociabilidade ancorada no parentesco e na oralidade que modula o torcer, a luta alto-xinguana mobiliza outras redes em torno do lutar (jogar), estreitando relações de alianças e rivalidades entre os chefes patrocinadores e os homenageados de cada ocasião. A proposta é, via o parentesco, debater as extensões dos significados atribuídos às práticas esportivas.

Palavras-chave: Antropologia das práticas esportivas; conversão; pessoa esportiva; futebol; luta alto-xinguana

Kinship, conversion and sportive person: sketch of an ethnographic program of sportiveness studies

ABSTRACT

This article intends to approach discontinuous landscapes through different sportive practices. The relationships between the domains of kinship and the formation of the sportive person will be taken from the conversion processes in each of the modalities analyzed here, professional men's football and upper Xingu body wrestling, kindene. Therefore, the so-called “model of relationship” will be the starting point for unveiling the relational universe between the domains of playing and rooting for, mediated by the sensitivity of the gaze. If the sportive person, in the case of football, can be developed through a network of sociability anchored in kinship and orality that modulates rooting for, the Upper Xingu wrestling mobilizes other networks around fighting (playing), strengthening relationships between alliances and rivalries between the sponsoring chiefs and those honored on each occasion. The proposal is, via kinship, to debate the extensions of the meanings attributed to sportive practices.

Keywords: Anthropology of sportive practices; conversion; sportive person; football; Upper Xingu wrestling

Parentesco, conversión y personalidad deportiva: esbozo de un programa etnográfico de estudios de las esportividades

RESUMEN

Este texto pretende acercarnos a paisajes discontinuos a través de diferentes prácticas deportivas. Las relaciones entre los dominios de parentesco y la formación del deportista se tomarán de los procesos de conversión en cada una de las modalidades aquí analizadas, fútbol profesional masculino y la lucha corporal Xinguan, kindene. Por tanto, el llamado “modelo de las relaciones” será el punto de partida para develar el universo relacional entre los dominios del juego y la asistencia, mediado por la sensibilidad de la mirada. Si la persona deportista, en el caso del fútbol, puede desarrollarse a través de una red de sociabilidad anclada en el parentesco y la oralidad que modula la alegría, la lucha del Alto Xingú moviliza otras redes en torno a la lucha (juego), fortaleciendo las relaciones entre alianzas y rivalidades entre los patrocinadores, jefes y los homenajeados en cada ocasión. La propuesta es, vía parentesco, debatir las extensiones de los significados atribuidos a las prácticas deportivas.

Palabras clave: Antropología de las prácticas deportivas; conversión; persona deportista; fútbol; lucha corporal Xinguan

Antecedentes

Este texto faz parte de um programa em desenvolvimento que tem por objetivo estabelecer extensões, continuidades e descontinuidades, proximidades e diferenças entre contextos etnográficos distintos em torno do que será definido por “práticas esportivas”. Essa definição, referendada em outras publicações (TOLEDO, 2001; COSTA; TOLEDO, 2009), pretende não uma oposição, superação ou algo que o valha em relação ao termo esporte. Antes, a proposta é, partindo de um modelo denominado “modelo das relações”, que procura deslocar a hierarquia epistemológica engendrada entre jogar e torcer, tomar as associações entre esses dois domínios pela centralidade da categoria sensível do olhar. Deste modo, o modelo passa a ser sintetizado pela dialética entre *olhar jogado* e *jogar olhado*¹.

Trataremos a expansão etnográfica desse modelo, elaborado inicialmente para dar conta do torcer relacionado ao futebol masculino de espetáculo, ao tomá-lo comparativamente ao universo da luta corporal e da posição situacional dos torcedores no universo ritual alto-xinguano. O Alto Xingu é um complexo regional formado por diferentes povos e línguas que mantêm um intrincado sistema de trocas matrimoniais, comerciais e cerimoniais, promovendo regimes de alianças e oposições situacionais. O ritual pós-funerário *egitsü*, mais conhecido pelo termo aportuguesado Quarup, é o principal evento, sendo que a luta corporal que o encerra, *kindene* ou *huka-huka*, é o momento mais aguardado. A formação dos times de lutas e seus adversários, ancorada nas relações de parentesco entre os falecidos homenageados e os chefes, será nosso tema etnográfico. Devido à proposta mais ampla em torno deste dossiê, tais temáticas serão tratadas a partir do “idioma da corporalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979) e das características próprias em torno da formação da pessoa e como essas associações situacionais modelam os regimes de identidade e alteridade, do aparentamento entre homenageados, chefes patrocinadores, times de luta e torcedores.

Deste modo, ao lidar com paisagens descontínuas, por onde se evidenciam fenômenos que, de algum modo, apelam à esportificação, parte desse programa alcançará

¹ Tanto jogar quanto assistir (torcer) passam pelo crivo do olhar como forma perceptiva que ajuíza desempenhos, fixa técnicas corporais (para quem joga e para quem torce) e estabelece a dialética necessária que institui o núcleo duro do modelo das relações pelo prolongamento dessas duas expressões dialéticas, *jogar olhado* e *olhar jogado* (TOLEDO, 2019).

a temática do parentesco². Demandarão da nossa atenção dois aspectos nos casos aqui descritos: os manejos da oralidade como acesso tanto às memórias pessoais quanto às formas de transmissão de conhecimento, e as relações entre corpo e subjetividade, imbricadas na produção da pessoa, no caso, denominada aqui de “pessoa esportiva”.

Partimos da definição de que pessoa esportiva participa de contínuos e performáticos processos de *conversão*, que de vários pontos de vista podem estar associados aos domínios esportificados da socialidade. Isso acarreta numa consequência metodológica importante, a de que jogos, brincadeiras, passatempos e rituais esportificados não se colocam, segundo nossos propósitos, na posição de manifestações epifenomênicas diante de outras esferas de socialidade. Pessoa esportiva pode ser toda aquela que, jogando ou propagando um fenômeno esportivo (torcendo, administrando, reverberando na mídia), está imersa em relações mobilizadas por distintas instâncias. Nesse caso, o parentesco configura-se como mais um domínio que evidencia a fabricação de pessoas esportivas.

Trataremos, primeiro, de um fenômeno ubíquo, o engajamento de indivíduos no sistema agonístico ou competitivo de um esporte tão hegemônico como o futebol profissional masculino. Aí, discutiremos *conversão* à luz de outra importante noção, a de pertencimento clubístico (DAMO, 2002), expressão corrente que, na literatura acadêmica brasileira, consagrou a estabilização desse processo de *conversão*, partindo do fato de que torcer já seria um *dado* inerente ao próprio sistema.

E, segundo, descreveremos formas esportificadas de engajamento presentes num ritual funerário xinguanó, que emula importante ethos competitivo e definidor de práticas espraiadas numa complexa socialidade regional, a luta *kindene*. Essa luta é centralizada na fabricação zelosa de corpos convertidos em lutadores, mas também de lutadores convertidos em torcidas contextuais.

Nosso propósito último será aclarar aspectos presentes contextualmente nos processos de *conversão*, via temática do parentesco, num debate sobre as formas que ela assume nessas diferentes práticas lúdicas³. Aqui, acolhidas não como modalidades

² Um grupo de pesquisadores do LELuS (Laboratório de Estudos das Práticas Lúdicas e Sociabilidade), Universidade Federal de São Carlos, iniciou uma nova agenda e elaboração do projeto *Conversão e pertencimento clubístico: relationalidades no universo das práticas do torcer*. Projeto cadastrado, desde setembro de 2021, no diretório de grupos de pesquisa do CNPq e Lattes.

³ O termo lúdico é tão ubíquo quanto ambíguo. Consagrado pelo historiador Johan Huizinga (2020 [1939]), se presta a acolher fenômenos muito diversos, mas também a qualificar interações e relações de praticamente todo espectro da vida social, prestando-se à função de uma partícula significante comparada

“esportivas” em si mesmas, pois, nesse sentido, tornariam a empreitada analítica menos aproximada, mas tomadas por análogas a partir dos impactos que geram na produção de parentescos e relacionalidades⁴.

Conversão e o modelo das relações

Conversão é uma noção que se conjuga ao repertório de um modelo conceitual e investigativo aqui mobilizado, o “modelo das relações” (TOLEDO, 2019; COSTA; TOLEDO, no prelo), que parte da prevalência de uma dialética entre dois operadores simbólicos, *jogar* e *torcer*, presente em toda cultura esportiva ou nos domínios esportificados da socialidade. Partindo do pressuposto de que a “Antropologia usa relações para explorar relações” (STRATHERN, 2012, p. 11), tal modelo centra-se tanto nas “capacidades das relações” quanto nas coisas como relações (STRATHERN, 2006, p. 263). Daí, assumirmos que *conversão* (ou *reconversão*) é pessoa performada, seja um sujeito (individual ou coletivo) que joga, seja um sujeito que olha (torce).

A dialética entre *jogar* e *olhar* responde a uma tentativa de problematizar uma dada posição epistemológica de saída, que embasou e embasa o distanciamento entre essas qualidades sensíveis no acercamento dos fenômenos esportivos, verificada tanto no futebol quanto na *kindene*, que também visibiliza distinções esportificadas entre lutadores e espectadores. Mas tais distanciamentos comumente são repisados e instrumentalizados como se revelassem duas especializações funcionais essencializadas e separadas no desenvolvimento dessas práticas esportivas e/ou lutas rituais esportificadas.

Obviamente que não negamos tais especializações, que respondem a uma morfologia funcional, afinal, quem joga ou luta se coloca numa posição sociológica

ao jogo. Tanto Huizinga quanto algumas sociologias, notadamente a praticada por Norbert Elias, definirão em termos epistemológicos a noção de jogo, em seus elementos lúdicos, como princípio fundante de culturas, num caso, ou de sociedades, noutra. Já seguindo um programa da antropologia clássica, podemos aproximar o termo lúdico ao tratamento das relações definidas por jocosas, no âmbito do parentesco. Tais relações já apontavam para os aspectos lúdicos, agonísticos e performáticos que requalificavam algumas relações nos contextos das alteridades. Desse modo, relações entre MoBr, ZSo e ZDa, trocas agonísticas, tais como o *potlatch*, bem como o travestismo ritual presente na produção dos gêneros entre os yatmul, integrariam esse conjunto díspar de fenômenos interconectados pela atmosfera da ludicidade, ou de performances hiperbolizadas e próximas às das interações tomadas como jogos performáticos orientados pelo parentesco.

⁴ A noção mais fluida de relacionalidade, proposta por Janet Carsten, rompe com alguns dos formalismos dos estudos mais canônicos do parentesco, que nos interessa na medida em que amplia os significados de parentesco definido como um lugar de “reflexão sobre relacionamentos” (MACHADO; MARQUES; CARSTEN, 2014).

diferenciada de quem torce e olha “de fora”. Não obstante, nosso intuito maior é tomar esses sujeitos sociológicos “sólidos” (jogadores/torcedores) na perspectiva dialética da *conversão* justamente para problematizar os processos de invenção que atendem às ilusões da convenção (WAGNER, 2010, p. 85), ou que demandam por variadas formas de controle simbólico que investem nessa separação.

Vale uma menção ao termo utilizado acima, ilusão, no sentido extrapolado a partir de Roy Wagner. Ilusão, nesse caso, diz respeito as ações de sujeitos simbolizadores (individuais, coletivos; jogadores ou olhadores) na produção de contrastes contextuais. É nesse sentido que *jogar* e *olhar* são instâncias retroalimentáveis e conversíveis nesses jogos metafóricos, pois adquirem relativa autonomia entre si, mas mantendo espelhamentos recíprocos. Assim, “se a fonte da motivação [que ampara as ações simbólicas da perspectiva do jogar ou do olhar] é uma ilusão, seu efeito motivante não é” (WAGNER, 2010, p. 88).

Isto é, trata-se, em última análise, de correr atrás não somente das causas motivadoras e convencionalizadas apreendidas criticamente por perspectivas sociológicas, qual sejam, aquelas que buscam identificar os chamados interesses dos agentes presentes no campo esportivo (BOURDIEU, 1983), mas sobretudo alcançar os efeitos motivantes que se dispersam em performances diferenciantes, que interpelam as convenções esportivas e/ou rituais.

Conversão e esportificação

O aparente enfraquecimento ou dispersão do domínio do parentesco nas sociedades euro-americanas se revela no amplo processo sócio-histórico marcado pelos valores ascendentes do individualismo. Tal processo também alcançou os modos de fruição nos esportes e pode nos dizer algo sobre a já aludida noção de pertencimento clubístico no âmbito do futebol. Pertencimento que se coloca a partir de muitos intervenientes determinados pelo pervasivo sistema de recrutamento torcedor, seja em cidades, seja inclusive em paisagens ameríndias, cuja presença do futebol se faz notar como prática do *jogar* ou *olhar* (torcer)⁵. Já a centralidade com que o parentesco dinamiza a produção tanto de lutadores quanto de torcedores na luta *kindene* indica que o parentesco

⁵ Como se percebe em pioneiros trabalhos em variadas regiões que abordam o futebol a partir de um conjunto mais amplo de relações próprias a cada contexto: Vianna (2008), Walker (2012), Angél Delgado (2013), Costa (2021a).

é, nesse caso, mais evidente como instância articuladora das práticas na luta (COSTA, 2021b).

Essa assimetria parece antever algumas dissonâncias comparativas, já que trataremos de torcedores (e não de jogadores) na relação entre *conversão* e parentesco no futebol e, no outro caso, partiremos dos lutadores (não dos torcedores) para alcançar índices de uma mesma relação entre *conversão* e parentesco na luta *kindene*.

À primeira vista, essas escolhas de partida (do *torcer*, no caso futebolístico, e do *jogar/lutar*, na *kindene*) poderiam tornar a comparação problemática se mantivéssemos atados às perspectivas morfológicas que tratam esses conjuntos como posições discretas de atores distintos: jogadores/lutadores, de um lado, torcedores, de outro. No entanto, jogadores e torcedores são tomados por metáforas reversíveis, ou melhor, operadores (individuais ou coletivos) de instanciações simbólicas metaforizadas umas nas outras. Ou seja, dependentes das qualidades sensíveis e relacionais entre *jogar* e *olhar* que são menos fixadas em “papéis sociais”, uma vez que o modelo das relações assume que todo *jogar* é também manifestação de um *jogar olhado*, assim como todo *olhar* estabelece na ação um *olhar jogado*. Mais uma vez, corroborando com esse modelo, vale uma definição acuidada do termo *relação* a partir das considerações de Marilyn Strathern: “A relação como modelo de fenômenos complexos, portanto, tem o poder de conjugar ordens ou níveis dessemelhantes de conhecimento, sem deixar de conservar a sua diferença” (STRATHERN, 2015, p. 279).

Portanto, centrar a análise não apenas nas metaforizações em torno do *jogar*, mas também voltar-se para o exercício simbolizador do *olhar* – que produz o espraiamento metafórico da prática tanto quanto o *jogar* –, é redefinir em termos etnográficos, respeitando a autonomia recíproca entre *jogar* e *olhar*, um processo que sociologicamente foi contemplado numa única expressão de grande impacto sociológico, *esportificação* (ELIAS, 1992). É preciso marcar essa diferenciação de perspectiva, ainda que, mais uma vez, corramos novamente o risco de apenas caricaturar um importante modelo sociológico do qual pretendemos relativamente nos afastar.

Norbert Elias (1992) identificara as transformações dos passatempos medievais em esportes por intermédio do esparramo do ethos competitivo burguês, que imprimiu as formas de competitividade a todas as esferas da vida, da política à dimensão econômica, não negligenciando a sociabilidade (cotidiana ou ritualizada), lugar das experimentações lúdicas. Tal índice avassalador de racionalidade, na produção e controle das emoções, entrelaçado cada vez mais aos fatores pecuniários, fizeram dos passatempos e jogos

tradicionais o que se entende por esportes, isto é, atividades regradas em compasso com o desenvolvimento daquilo que ele amplificou como processo civilizatório.

Se houve, e isso é sociologicamente consensual, um amplo processo de esportificação no transcurso da paisagem europeia para a modernidade, espalhado nas formas subjetivas e objetivas de relações sociais, cujo alto custo simbólico redundou em cadeias interdependentes que teceram aquilo que o autor reconheceu como ascensão da sociedade dos indivíduos, ou euroamericanas, na expressão stratherniana, havemos de ser mais cautelosos frente ao caráter universalizante com que a literatura usa e abusa dessa noção.

Esportificação não pode ser tomada como processo autônomo (apenas coletivizante) em que toda forma lúdica e/ou ritual necessariamente um dia acabará se esportificando, ganhando as dimensões de uma espetacularização e, portanto, recalçando ainda mais a dicotomia entre *jogar* e *olhar*. Essa é uma interpretação que evitaremos na abordagem tanto da *kindene*, caso mais evidente, por se tratar de um ritual ameríndio que ainda se mantém conjuntivo por vários motivos, quanto no fenômeno futebolístico focado no torcer, caso menos evidente, por se tratar de parte da própria cultura da esportificação, que preza pela disjunção competitiva entre ganhadores e perdedores, jogadores e torcedores.

Cultura da esportificação, pensada dentro do modelo elisiano, consiste em toda cultura coletivizante, em que as regras se auto abstraem como princípios, representações, valores e ideologias de uma convenção simbólica celebrada nas sociologias das sociedades ocidentais. Já tomar a esportificação do ponto de vista da *conversão*, que atenta para as relações recíprocas entre *jogar* e *olhar*, é fazer recuar o ponto de vista macrossociológico para assumir o processo de fabricação contextual da pessoa esportiva, que nos sugere perscrutar as imagens menos universalistas imbricadas em variadas formas contextuais e diferenciadas de socialidade.

É dentro desse emaranhado de pressupostos e repertório conceitual oferecidos até o momento que mobilizamos o tema do parentesco. Nessa direção, parentesco não se abstrai apenas como um conjunto sistemático de regras prescritivas, mas como o lugar de ações performáticas, orais e corporais, implicadas em movimentos reflexivos e de conhecimentos sobre relacionamentos, para retomar Janet Carsten (2004), interpelando os princípios mais coletivizantes da esportificação ou da socialidade.

Nessa direção, o que o tema do parentesco pode nos elucidar a respeito da apoteose da suposta noção (indivisível) de indivíduo no domínio esportivo? A pessoa esportiva, na

sua versão de pessoa torcedora, responderia apenas aos desígnios dessa indivisibilidade do sujeito na escolha, adesão e pertencimento clubístico? O que o parentesco pode nos oferecer se pensado como artífice da produção da singularidade (não exatamente individualidade) do lutador na *kindene*, sujeito atado às relações de uma cosmopolítica entranhada de parentalidade? Como o aparentamento converte um antigo aliado em adversário no evento seguinte, ou ainda, impede a realização dos combates a partir das relações de afinidade? Como parentes são convertidos e desconvertidos em torcedores contextuais nessa dinâmica competitiva? São algumas das questões etnográficas examinadas nas próximas sessões.

A pessoa esportiva: torcer no contexto futebolístico

Torcer, não raramente, é definido por seu papel ou estilização funcional de divertimento, lazer, brincadeira, consumo. Ainda nesse domínio de senso comum, o indivíduo que se reconhece torcedor também é tomado por cidadão, pai de família, irmão, cunhado, trabalhador etc. Em ambos, a atividade lúdica do *torcer* recolhe-se à condição de um epifenômeno ou mera instância compensatória, cujos sintomas emocionais sublimariam outras propriedades relacionais mais densas e fundamentais da vida.

À essa imagem muito consolidada no domínio das convenções ordinárias agregam-se algumas funções mais subjetivas, balizando interpretações psicologizantes. E, desse ângulo, impõe-se a ideia de que *torcer para* seria mais uma condição atada à noção de indivisibilidade da pessoa, fruto de uma ordem concebida como íntima, pessoal, como se pudéssemos identificar um *ego* esportivo. E, embora torcer não chegue a ser tomado como traço de uma condição inata da personalidade, a escolha, que define esse ente cultivado pela nossa cultura psicológica coletivizante, busca defini-lo dentro de limites estritos de um gosto pessoal, bloqueando outras tantas qualidades adquiridas e em constante relação e transformação.

Nessa direção, vale ressaltar os efeitos motivantes de um princípio inato que operam continuamente no recalque e na performance dessa perspectiva individualizada e naturalizadas do torcer, observadas em frases tão comuns como “eu torço para o time X desde a barriga da minha mãe”, ou “eu já nasci Y”, ou ainda “meu DNA é W”. Esse princípio só se realiza plenamente na dialética com outro determinismo expresso em fórmulas sociológicas metafóricas igualmente convencionalizantes, que também são muito mobilizadas na fala torcedora, tais como aparece em expressões como “sou da nação Y”, ou “somos todos um bando de loucos”.

Mas, afinal, *torcer* seria uma categoria subsidiária na morfologia sociológica esportiva, um traço ou apenas verniz cultivado pela personalidade ou, o que defendemos, um princípio simbólico reversível ou significante flutuante (LÉVI-STRAUSS, 2003) em permanente dialética com o *jogar*, assumindo variadas formas de *conversão*?

A hipótese do modelo das relações toma a condição do *olhar* (metaforizado em torcer, torcedores e torcidas) como doadora universal para todo o sistema esportivo. Ninguém nasce jogador (profissional ou amador), dirigente de clube de futebol ou jornalista esportivo e, claro, sequer torcedor. Mas há que se levar em consideração o modo pelo qual as relações de esportificação se adensam nos ciclos de vida de um indivíduo, convertendo e desconvertendo essas formas de adesão. É a condição torcedora, provavelmente, aquela que aparece como sendo a primeira tomada de experiência pública da pessoa esportiva, ou a primeira demanda metafórica imposta coletivamente à pessoa transfigurada numa ordem emocional e subjetiva, herdada muitas vezes de círculos familiares e relacionais próximas. Vale lembrar também que a condição torcedora, sempre latente, é aquela que comumente encerra os ciclos da esfera do *jogar*, onde profissionais voltam a ser “torcedores” ao se tornarem ex-jogadores, ex-cronistas, ex-dirigentes, ex-árbitros, se permitindo a outras *conversões* mais voltadas para a perspectiva do *olhar* do ponto de vista do torcer.

Método genealógico e mapas de calor esportivo

Inspirado numa tradição que vem desde estudos etnológicos, podemos adaptar uma pergunta: como se fabrica a pessoa torcedora? Por que um mero gosto esportivo pode ser elevado à condição de equidade na constituição da pessoa? Essas são indagações especulativas levantadas aqui e que apontarão para a rearticulação de métodos, a começar pelo icônico método genealógico oferecido por Willian Rivers, desde os estudos clássicos (RIVERS, 1991 [1910]).

Dentro dessa nova agenda, que apenas se inaugura, propomos problematizar aquilo que estamos definindo por *conversão* torcedora, matriz da economia emocional esportiva, que passa a ser sustentada pelas escolhas, formas de adesão e pertencimentos clubísticos.

É aqui que podemos oferecer alguma densidade temporal pela via da memória e da história de vida como potenciais subsídios no estudo das memórias afetivas esportivas e traçar itinerários em torno de experiências cumulativas que permitem estabelecer mapas cognitivos das emoções esportivas em termos relacionais. Daí essa proposta recorrer à produção de genealogias, método caro aos estudos de parentesco.

O estatuto de pertença de saberes esportivos via narrativas orais, corporais e performances relacionais tem como um de seus epicentros a sociabilidade familiar, *locus* onde se promovem e se experimentam escalas de aliança e descendências esportivas na transmissão das preferências clubísticas em gerações sucessivas.

A isso que estamos chamando de *conversão* implica a fabricação do corpo torcedor desde as relações de parentesco, parentela e círculos próximos de amizade. Tais fatores podem mobilizar toda uma tradição vincada na ideia de “famílias torcedoras” como sendo grupos corporados e/ou consubstanciais de reserva emocional, por onde escoam preferências e disputas no acolhimento de clubes de futebol. Temos que:

empiricamente, a *conversão* de não torcedor a torcedor pode se dar de muitas maneiras desde a mais tenra idade, mas que dependerá sempre e em última instância de orientações, chancela ou motivações que precipitam a partir da pessoa neófito, cujos indicativos se expressam sobretudo na verbalização que leva à extensão da condição torcedora se aprofundar (ou não) em experiências relacionais expandidas, quer dizer, não basta somente alguém ou alguma situação “de fora” (o parentesco como máquina nominadora de times) definir um time para outrem, pois o que estabelece a completude do processo de *conversão* ocorre também como processo comumente percebido pela subjetivação ou adesão afetiva. (TOLEDO, 2020, p. 72).

Essa nova agenda de pesquisas, relacionada às formas de torcer, pressupõe que a adesão dos indivíduos ao sistema clubístico não flui naturalmente da personalidade, ou que não se acomoda apenas ao círculo de influenciadores (por exemplo, de pais para filhos). A *conversão* é processo marcado por disputas dentro de uma economia das emoções inaugurada ao redor dos potenciais neófitos torcedores. Em boa medida, os mais novos (filhos, sobrinhos, netos, afilhados, filhos de amigos) são disputados e convertidos performaticamente.

As narrativas visando a produção das essencializações identitárias e escolhas pessoais de pertencimento são experienciadas desde os círculos próximos de sociabilidade em relações reificadas que levam em conta as modelagens corporais e disposições afetivas que permeiam os processos de *conversão*. A proposta é verificar tais dinâmicas prenches de performatividades discursivas e corporais capturadas em cartografias pessoais, que podem ser inferidas na produção de mapas genealógicos.

Torcedores, motivados por inúmeras intercorrências na sociabilidade, estabelecem cálculos que entram em suas histórias de vida, e torcer passa a depender não somente de

uma vontade e engajamento pessoal, mas a integrar uma economia intersubjetiva presidida por emoções cambiantes, mesmo que se estabeleça que torcer se preserve como identidade (clubística, regional, nacional).

A produção de mapas genealógicos pode apontar para valores e valências de toda ordem, por exemplo, a forma como torcedores se engajam em vários projetos coletivos na produção de estilos e estereótipos norteados por condutas esportivas associadas às variadas demandas políticas, ideológicas, generificadas, de raça ou de classe. Capturar marcadores sociais e suas interseccionalidades, debatidas nesse âmbito da sociabilidade familiar estendida, onde o parentesco ainda se coloca como forte marcador de produção da pessoa, é constituir fotogramas que permitem situar o indivíduo em contextos e temporalidades que se abrem às possibilidades comparativas, indicando processos simbólicos densos em curso.

Armando genealogias

Tomemos alguns parâmetros de senso comum para estabelecer os índices de produção dessas genealogias, ou como rebatizaremos, *mapas de calor das emoções esportivas*. Chamaremos de torcedor “quente” aquele que explana de modo vicário e recorrente seus interesses por determinado(s) clube(s), sujeito capaz de acompanhar jogos e se reconhecer como pertencendo a uma comunidade mais abstrata, embora, não necessariamente, se reconheça militante de associativismos torcedores (como aqueles engajados em Torcidas Organizadas, por exemplo). Aproveitando o gancho, já podemos definir o torcedor militante como “ferendo”⁶.

Seguindo essas metáforas, denominaremos de torcedor “morno” aquele que pode ser capaz de nomear circunstancialmente um time de preferência, mas não se mobiliza em torno dele senão ocasionalmente. “Frio” será aquele que não leva em conta somente a preferência clubística para cálculos da pessoa esportiva. O torcedor frio, ainda que acompanhe futebol, seja praticando (jogando) amadoristicamente, seja nas experiências de sociabilidade, não cultiva sua *conversão* a ponto de torná-la elemento pivotante nas relações que o situam na socialidade.

Essas categorias são deveras abrangentes e ainda em elaboração, mas só podem ganhar substância analítica à medida em que vão sendo adensadas por histórias de vida e

⁶ Evitamos termos presentes em outras taxonomias, de senso comum ou sociológicas (GIULIANOTTI, 2002), tais como, por exemplo, “fanático”, porque sabidamente carrega toda sorte de estereótipos políticos e ou vieses de juízo de valor.

reconstituídas na forma de relações genealógicas e de relacionalidades. Genealogias, por sua vez, estabelecem relações formais e informais entre indivíduos e grupos, e aqui simplificaremos ao extremo seu uso, daí denominá-las de *mapas de calor*.

Alguns signos gráficos, como nas genealogias dos estudos de parentesco, tomam a forma generificada (bastante problemática, diga-se) para estabelecer essas relações. Então, triângulo refere-se a um indivíduo do sexo masculino; círculo para feminino e, aqui no caso, o quadrado para ego, de onde se parte para a leitura do mapa, quer dizer, pelo sujeito-torcedor referencial, que passa a ser o guardião de uma memória sobre si e demais membros de sua família extensa em relações de distanciamento e proximidades clubísticas.

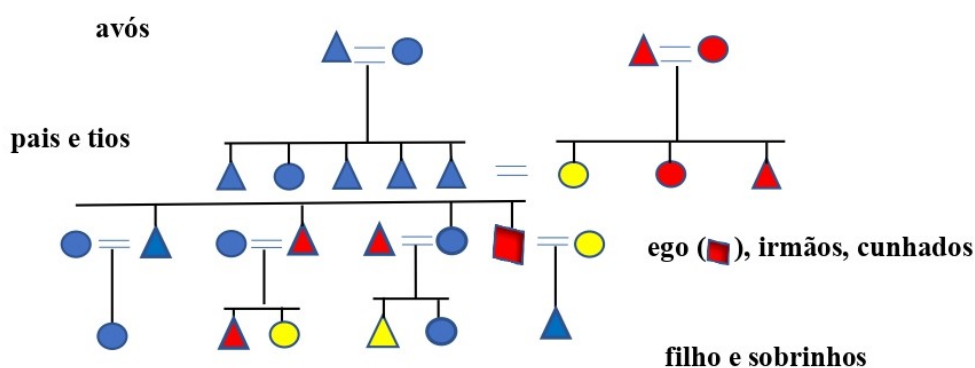
Essas formas geométricas ganharão cores, obedecendo a metáfora calórica, então signos em vermelho referem-se aos indivíduos torcedores quentes. Esse gradiente vai se alterando: amarelo para morno, chegando ao azul, para representar o torcedor frio. Roxo será reservado para os torcedores militantes, embora o exemplo que segue mais abaixo não traga esse tipo específico de torcedor.

Voltando a ego (quadrado) e tomando as classificações a partir de suas percepções, assumimos que essas fazem parte de suas escolhas subjetivas e as atribuições das intensidades calóricas são de sua percepção relacional, ou seja, ninguém necessariamente é um torcedor quente ou frio para si próprio, daí que o ponto de vista ou o olhar é também um juízo ou percepção que também vem de fora. Torcedores jogam (*olhar jogado*) com essas percepções todo o tempo. Por exemplo, um ego qualquer pode atribuir quentura (vermelho) a um primo onde outros só veem naquele uma manifestação morna (amarelo). Portanto, se faz valer, mais uma vez, os efeitos motivantes que agem sobre a pessoa, e menos as motivações supostamente últimas que definem os graus calóricos de pertencimento.

Portanto, essas cores dependem também de performances e condutas diádicas, de como ego encara determinadas disposições no fomento das relações de *conversão* banhadas por controversas e temporalidades específicas (relações geracionais), de proximidades e ou distanciamentos. É sabido que formas de torcer também dependem da performance dos clubes, se esses estão em alta ou em baixa nas competições, enfim, as formas de adesão e o nível de adesão clubística da parte de ego alternam-se contextualmente, fazendo com que esses mapas calóricos também ganhem historicidades, memórias e texturas contextuais nos processos de *conversão*. Um torcedor quente pode esfriar suas relações esportificadas em determinadas circunstâncias de sua vida. Pode até mesmo ocorrer processos de *reconversão*, mudar de time ou se associar a mais de um (TOLEDO, 2020).

A seguir um exemplo piloto para efeitos de amostragem ou pesquisa exploratória sobre alguns dos usos possíveis desses *mapas de calor*. Segue, no caso, um mapa autorreferenciado a partir de fragmentos de história de vida de um dos autores desse artigo.

Mapa de calor esportivo:



O diagrama reproduz o parentesco euroamericano e recupera quatro gerações. Tal como já indicado, as cores representam, do ponto de vista de ego, o grau de adesão de cada indivíduo ao clubismo. Encontramos duas famílias em contraste. Contavam os pais de ego que nos anos 60, quando ainda não estavam casados, seu romance se viu dentro de uma disputa entre as famílias por narrativas políticas, que colocavam adeptos e eleitores em lados opostos (“ademaristas” e “janistas”). Sem solução de continuidade, o *mapa de calor* de adesão clubística acima mostra que no plano esportivo tal dualismo se replicava. O pai, assim como os irmãos masculinos, embora ocasionalmente autorreferenciados como são-paulinos na memória de ego, eram todos torcedores frios.

Então, nota-se que ego herda o gosto e paixão futebolística tendencialmente pelo lado materno, onde cultivou e acumulou mais disputas do que consensos, protagonista de controversas e jocosidades familiares entre torcedores de times contrários.

Ambos os avós maternos, representados pela cor vermelha, eram corinthianos, a exemplo dos irmãos de sua mãe. A família da avó materna, seus irmãos e inúmeros sobrinhos (que não estão representados no diagrama, assim como primos maternos e paternos de ego) formavam tendencialmente uma “família corinthiana”. No entanto, a

exemplo de boa parte da família paterna, ego se converte a são-paulino, acompanhando uma tendência na sociabilidade masculina com primos masculinos paternos próximos. Embora do lado paterno a herança da família são-paulina seja tendencialmente fria, sobretudo na geração ascendente de ego, o cultivo da emoção futebolística foi herdado do domínio materno, o que o autorreferencia como um torcedor *quente*. São paulino por descendência patrilateral, o gosto pelo futebol não deixa de abrigar alguma “emoção corinthiana” proveniente do lado materno na formação da sua pessoa esportiva. Muitas outras implicações podem ser beneficiadas na leitura desses mapas, o que não cabe expor aqui.

Em suma, no exame das formas de engajamento torcedor optamos pela noção de *conversão* a pertencimento clubístico, por entender que essa última remete ao sistema classificatório torcedor relativamente estabilizado e, digamos, um tanto subsumido ao *jogar*, afinal esse pertencer passa a ser indexado pelo anúncio consciente da cultura convencional clubística, que, generalizando, recalca os fatores essencializados da pessoa esportiva estabelecida em relações unívocas que vinculam torcedores a clubes. A noção de *conversão*, da perspectiva do olhar, reage e leva em conta inúmeros processos relacionais, ou um “pertencimento torcedor” (ANDRADE; TOLEDO; SOUZA JUNIOR, 2021), que mesmo reificado na prevalência de uma escolha “definitiva”, ou estabilizada como pertencimento, oferece ao mesmo processo a percepção dos efeitos motivantes que reavaliam constantemente essas escolhas ditas últimas. Dizer que ninguém muda de time, como sentença o senso comum, não significa que esse processo não passe por modulações relacionais.

O que esses mapas de calor genealógicos permitem inferir é justamente a *conversão* como relação processual na formação da pessoa esportiva ante seu pertencimento clubístico. Processo em que muitos desses elementos de socialidade, no exercício da oralidade e “sociabilidade”, acabam encobertos ou latentes no resultado sociológico performático final de formação da pessoa esportiva.

Investigar a memória genealógica de torcedores nos conduz às práticas gerativas que concebem e desconcebem torcedores uns em relação aos outros e em relação ao próprio sistema do pertencimento clubístico. Tais dinâmicas de conversões e reconversões também ocorrem via parentesco com a formação de lutadores e torcidas no contexto de um ritual ameríndio, que abriga a luta *kindene*, tal como passaremos a examinar a seguir.

Extensões etnográficas: a luta corporal nos rituais alto-xinguanos

O Alto Xingu é uma das regiões etnográficas que se encontram nos limites do Território Indígena do Xingu, área demarcada no começo da década de 1960 (LEA, 1997; MENEZES BASTOS, 1989) e podendo ser dividida em Alto, Médio e Baixo, com populações e modos de vida bastante diversos entre si, que se estende do Mato Grosso até próximo da divisa com o Pará. Alguma literatura apresenta a abertura do território e os principais aspectos que constituíram os modos relacionais entre os povos, suas características e interações (COELHO, 1993; FRANCHETTO; HECKENBERGER, 2001).

Para focar no Alto Xingu, trata-se de um complexo regional que engloba as relações entre pelo menos nove povos, falantes de idiomas de três troncos linguísticos: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua (karib), Yawalapiti, Mehinaku, Wauja (aruak), Kamayurá, Aweti (tupí). Esses povos vivem às margens dos três principais formadores do rio Xingu: Culuene, Curisevo e Ronuro. Vivem basicamente da pesca, a dieta à base de caça não faz parte dos hábitos alimentares, a não ser em ocasiões específicas; da mandioca brava, cultivada e processada até virar a farinha que fará o beiju; e do pequi. Esses são os três principais alimentos da região, mas claro que existem outros, inclusive, industrializados, ainda mais com a intensificação dos contatos com as cidades que margeiam os limites do território (NOVO, 2018; HORTA, 2019). Esse triângulo é fundamental, não só pelos modos de vida do cotidiano, mas também a base da alimentação ritual.

Esses povos vivem num contexto de múltiplas trocas, comerciais, matrimoniais e cerimoniais, a despeito da variabilidade linguística, o que marca decisivamente o tripé relacional, tendo no universo ritual a centralidade do que ficou conhecido na literatura por *pax xingwana* (MENEZES BASTOS, 1989). O abandono das práticas guerreiras contra os povos vizinhos, em nome desse regime de trocas, é uma característica decisiva na consolidação das relações interétnicas.

No atual contexto, de destruição e retirada dos direitos duramente conquistados pelos povos tradicionais, o Alto Xingu é menos ameaçado do que outras regiões e territórios indígenas no país – apesar da recente descoberta de madeireiros invasores na fronteira sul. Na batalha pela garantia dos direitos aos territórios indígenas, os grandes chefes do Xingu se somam às demais lideranças para manter seus modos de vida, o que nos conecta mais diretamente aos propósitos desse texto, que pretende associar uma modalidade de luta como ápice performático de uma celebração dinâmica esportificada, ancorada na chefia e no parentesco. Tais processos de transmissões e continuidades serão

tomados especificamente através da luta corporal (*kindene*) que encerra o principal ciclo ritual da região, o *egitsü*, mais conhecido como Quarup.

O Quarup, termo tupi, é uma celebração pós-fúnebre em homenagem aos chefes falecidos, sendo que todo grande chefe deve ter um em sua homenagem. É a finalização de um ciclo de vida, que se inicia no nascimento, passa pela formação do chefe durante sua vida, em sua atuação enquanto chefe de seu povo e, após sua morte, é necessário que se faça esse ritual para que sua alma possa seguir seu caminho sem percalços até a morada definitiva na aldeia celeste. Por certo, existem bem mais questões por detrás desse simples “roteiro”, mas o Quarup é também o fim do luto dos vivos, para que a vida possa continuar.

Deste ponto de vista, o Quarup é o complemento da biografia dos grandes chefes (BARCELOS NETO, 2012), uma manifestação particular de uma atividade eminentemente humana, que trata dessa questão fundamental que é a relação entre vida e morte. De outro lado, mas claro que completamente integrados, separados apenas analiticamente, o Quarup pode ser considerado por suas questões políticas, nesse complexo regional multiétnico e multilinguístico, de onde o tema do parentesco emerge com vitalidade.

São povos diferentes, com línguas diferentes que se convidam mutuamente para a realização de seus ritos fúnebres. Esta é uma característica fundamental da cerimônia, ou seja, a formalidade dos sistemas de convites, pois os povos não falam as mesmas línguas, então, seguem inúmeras etiquetas para fazerem os convites e para que os convites sejam aceitos. Isso vai ser importante para nosso tema específico, a luta, uma vez que são esses convites que delimitam os times e as torcidas contextuais que se enfrentarão – tomados aqui como processos de *conversão*. Os anfitriões convidam alguns povos para serem seus aliados, geralmente os povos que tinham relações de parentesco com o falecido homenageado, ao passo que os outros povos são convidados como adversários.

Necessário destacar que esse sistema de convites, ancorado no parentesco, faz parte de um ciclo que se perdura durante o ano. Ocorrem inúmeras festas (PERRONE-MOISÉS, 2015) durante o ciclo ritual que servem para armazenar o alimento que será distribuído ao final, os três citados anteriormente. A família que é a “dona” do ritual é responsável por realizar os convites, armazenar o alimento e estabelecer essa relação de identidade e alteridade. São muitas etapas, que infelizmente aqui só poderão ser citadas, como as festas de acúmulo do pequi e da mandioca, as pescarias rituais, o banho para retirar o luto, a busca nas matas pelas árvores que serão os homenageados, as efígies que

serão ornamentadas durante o evento final, as danças, cantos, flautas, enfim, uma série de manifestações culturais, artísticas, cosmológicas que compõe esse complexo ritual. Para melhor compreensão sobre os múltiplos aspectos, aqui apenas referenciados, destacamos os trabalhos de Pedro Agostinho (1974); Robert Carneiro (1993); Antonio Guerreiro (2012); Carlos Fausto (2017).

A partir de agora, apresentaremos brevemente o contexto daquilo que mais nos interessa neste momento, a formação dos times e torcidas de luta (COSTA, 2021b). A dinâmica do ritual separa o time anfitrião, mais seus aliados, contra os demais povos convidados – o que está diretamente ligado ao parentesco entre os chefes e os homenageados. Vale ressaltar que eles se enfrentam separadamente, o que faz com que o time anfitrião faça bem mais combates que seus adversários. Para melhor compreender essa separação, vejamos a dinâmica organizacional em que ocorrem os combates. Primeiro lutam os campeões, os melhores de cada povo, em combates que ocorrem separadamente, um de cada vez. Eles são convocados pelos chefes donos do ritual e permanecem em quatro apoios, posição que lembra o jaguar, no meio do pátio central, onde ocorrem os combates. Entre 10 e 15 campeões são apresentados, os principais lutadores do time anfitrião que lutarão separadamente. Essa separação é consonante com todo um investimento da socio-cosmologia local em apresentar os “substitutos” dos chefes atuais que, nessa fase da vida, são os grandes campeões.

Num plano esquemático, é como se os chefes patrocinadores homenageassem os chefes falecidos apresentando e exibindo os futuros chefes durante os confrontos regionais. A ideia de continuidade da chefia retransmitida através das famílias de chefes que se enfrentam nos rituais intercomunitários. Ainda, a ideia de que a chefia é *dada e transmitida* via o parentesco e formação da pessoa, neste caso, uma “pessoa esportiva”, pois exibida através das performances do lutador campeão, que se apresenta separadamente.

Os demais lutadores realizam seus combates ao mesmo tempo, com mais de 20 lutas simultâneas. Essas lutas “coletivas” têm as mesmas regras, técnicas e táticas das individuais: para se obter a vitória é necessário derrubar o oponente, agarrá-lo pelas costas ou tocar sua perna na parte de trás. A única diferença é que se realizam em blocos.

Após esse conjunto de lutas, individuais e coletivas, ocorre novamente a mesma sequência de atividades: apresentação dos campeões, luta entre os primeiros, lutas coletivas, até que os anfitriões tenham se debatido contra todos os convidados. Devido à dinâmica de alianças e oposições na formação dos times e torcidas, geralmente o time anfitrião e seus aliados enfrentam quatro ou cinco povos convidados. Ao final dos

combates, os lutadores retomam suas posições e os chefes oferecem, junto com as reclusas, as comidas e bebidas aos chefes rivais, encerrando o evento de maneira bem abrupta – por conta do medo da feitiçaria, tema fundamental para o entendimento da socialidade da região (VANZOLINI, 2010).

Parentesco, corporalidade e formação da pessoa

Um dos temas reiteradamente debatidos na etnologia alto-xinguana é oriundo de certa mudança de perspectiva conceitual na América do Sul indígena. Trabalhos pioneiros como Overing (1977), Viveiros de Castro (1977, 1979), Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), Tânia Lima (2000), dentre muitos outros, promoveram o que ficou sintetizado como “idioma da corporalidade” para dar conta dos materiais etnográficos da região sem se remeter a outros arcabouços teóricos oriundos de outras paisagens, infletindo criticamente sobre a condição mais jural e convencionalizante dos estudos de parentesco.

Como não se trata aqui de refazer esses caminhos conceituais, mas sim destacar a proposta etnográfica, trabalharemos especificamente a região do Alto Xingu a partir de processos de fabricação corporal e formação da pessoa que se dão primordialmente através da chamada “reclusão pubertária” (COSTA, 2020). Isso porque, como esperamos demonstrar, um dos principais motivos para a realização dos procedimentos exigidos nessa etapa da vida dos jovens é garantir um corpo forte, hábil, bonito e preparado para as lutas rituais. Para além dos procedimentos específicos diretamente talhados nos corpos individuais, como a escarificação e a ingestão de eméticos, um vasto repertório de conhecimentos tradicionais são ensinados aos jovens nos momentos em que eles ficam presos, isolados nos gabinetes internos às casas. Essa transmissão geracional é um dos temas que conectam fabricação do corpo, formação da pessoa e os processos de aparentamento, decisivos para a continuidade da chefia, seja no ambiente doméstico ou nas disputas intra e interétnicas, de onde a visibilidade dos grandes lutadores, potenciais chefes, recortará o socius ainda de outro ponto de vista, o da sociabilidade competitiva (esportificada) contextual.

O corpo é feito desde o útero através da constante atividade sexual dos pais. Após o nascimento, a placenta deve ser enterrada com algum cerimonial e os pais entrarem na *couwade*. Não podem realizar nenhuma atividade que possa prejudicar o bebê, quer em relação à força física, alimentação, sexo ou mesmo precauções cosmológicas – como não matar cobras, por exemplo, porque elas invadiriam seus sonhos (LANNA; COSTA;

SOUZA, 2015, p. 333). As crianças devem passar por períodos de estritos cuidados dos pais, às vezes dos avós, para que ela saia desse limiar que ainda a mantém conectada com a placenta.

Essa continuidade evocada nas relações entre pais e filhos é tratada por Guerreiro (2012) através da fala de três chefes Kalapalo que colocam a transmissão da chefia por meio de lógicas complementares. Primeiro, trata-se de demonstrar a hereditariedade, uma vez que somente chefes podem produzir novos chefes, sendo que aqueles que a recebem pela via bilateral são mais chefes ainda. Em outra, a chefia assume uma relação substancial com o sangue e o sêmen transmitidos de pais para filho, ou seja, a chefia como uma continuidade corporal. Por fim, uma perspectiva moral, digamos, atada aos processos de fazer novos chefes, de exibí-los e torná-los famosos, fazer com que as pessoas não sejam bravas, que aprendam a “sentarem nos bancos” (*ugibongo*) de onde a importância que a noção de “substituto” toma no debate – assim como sua exibição, vista na apresentação ritual dos campeões antes de seus combates. Tais conhecimentos são determinadamente ensinados no núcleo familiar durante a reclusão, somados aos procedimentos diretamente incididos no corpo. Portanto, o aparentamento, tomado aqui pela transmissão da chefia nas famílias de chefes, via o *dado* e o *adquirido*, a hereditariedade, as substâncias, mas também o comportamento ideal, é efetivado na fabricação do corpo, nesta fase da vida, do corpo do lutador campeão, desta pessoa esportiva.

Durante esse período preso⁷, são dois os principais procedimentos realizados ao longo dos anos pelos reclusos na fabricação de seus corpos e com especial ajuda de seus pais: a escarificação e a ingestão de eméticos. Para esse segundo ponto, o trabalho de Cibeli Verani (1990) entre os Kuikuro é elucidativo da relação dos jovens reclusos com o “dono dos remédios”⁸. A autora destaca as narrativas que envolvem a descoberta das plantas, raízes e cipós utilizados e como foram ensinadas devido a algum acontecimento mitológico. Existem vegetais usados como eméticos, cicatrizantes e fortificantes. Por isso, vale destacar a quantidade de itens listados e a variedade de indicações e posologias, e

⁷ Os períodos passados em reclusão são variáveis e dependem tanto de condições familiares como predisposições individuais dos jovens em formação. A média de tempo para os grandes campeões é de três a quatro anos, podendo se estender. Vale ressaltar também que com o passar do tempo a reclusão se afrouxa, com os jovens permanecendo presos apenas nas vésperas dos confrontos rituais, quando se intensificam os procedimentos realizados. Nesses períodos os contatos se restringem a familiares próximos, como pais e irmãos, com o recluso evitando qualquer contato social. A rigidez na manutenção desses quesitos é fundamental para sua efetividade, cujo objetivo principal é formar grandes campeões – para o caso da reclusão masculina.

⁸ O debate sobre a categoria “dono” é recorrente em trabalhos na região (FAUSTO, 2008; GUERREIRO, 2016).

como seu conhecimento faz parte do arcabouço transmitido aos jovens chefes. O interesse maior é na fabricação do corpo a partir desses elementos, em que o objetivo é a construção de um corpo forte, alto, resistente e belo. Quanto mais fortes e resistentes, mais lutas conseguem aguentar, daí as diferenciações performáticas entre os lutadores do primeiro escalão, aqueles oriundos de famílias de chefes, e os lutadores comuns.

As escarificações geralmente são realizadas pelos pais ou por homens de sua parentela que foram grandes lutadores. As seções são feitas, inicialmente, nos gabinetes internos, mas, com o passar do tempo, também na parte de trás das casas com os lutadores sendo arranhados individualmente. Ser um botânico indígena capaz de proporcionar a seus filhos reclusos um bom conhecimento sobre as melhores plantas e suas utilidades é o tipo de propriedade intelectual que se passa geracionalmente. Se a chefia no Alto Xingu é transmitida, sendo que os chefes são substituídos, o conhecimento deve ser retransmitido.

A reclusão é o momento de aprender, de introspecção, de olhar pela fresta, de invisibilidade. Para além das questões, sobre a relação entre o inato e o adquirido, a hereditariedade, a continuidade substancial e as prerrogativas rituais, a proposta aqui é mostrar como a produção dos jovens chefes, em todos esses aspectos, ocorre no interior do espaço doméstico visando a exibição regional, a partir da fabricação de seus corpos e relações de parentesco. A parentela masculina e a mãe dos lutadores são peças chaves em sua formação, quer pelos conhecimentos transmitidos (botânicos, técnicos, posologias), quer também pelo zelo com o qual os filhos reclusos são tratados⁹.

Os lutadores campeões (*kindotoko*) e a afinidade potencial

De volta ao universo ritual, e de acordo com o sistema de convites e alterações produzidas a cada novo evento por conta das relações de parentesco entre chefes e homenageados, iremos propor que os combates na *kindene* ocorram entre “afins potenciais”. Para Viveiros de Castro (2002), a afinidade potencial é ilustrada com a figura do *tovajar* tupinambá, o inimigo e/ou cunhado. Tal imagem parece corresponder com a relação entre os lutadores alto-xinguanos – neste contexto de pacificação, onde não seria mais inimigo, mas adversário. Ser ou não adversário está na potencialidade, dado no momento específico do combate.

⁹ Um exemplo que ilustra esse zelo é que, nas longas viagens para a participação nos rituais, as mães cedem seus lugares nas cabines dos caminhões e caminhonetes para os lutadores campeões não se desgastarem, enquanto viajam nas carrocerias. Mulheres grávidas, crianças de colo e idosos enfrentam o sol e a poeira para que os reclusos não gastem seus corpos.

Aliados em um evento podem ser adversários no ritual seguinte, mas apenas se não forem afins. A ambiguidade dessa relação, inclusive, é percebida nos gestos corporais com os quais terminam invariavelmente os combates: o abraço e o empurrão (COSTA, 2013). Após as lutas, independente do resultado, os lutadores se abraçam brevemente e depois se empurram na direção que está seu povo/torcida, ou seja, se aproximam e se distanciam enfatizando o caráter pacífico, mas ambíguo, dessa relação. Os combates podem colocar frente a frente lutadores que, dias antes, competiram pelo mesmo time. Isso num sistema regional marcado pela diversidade étnica e linguística, que faz com que as pessoas geralmente se identifiquem com pelo menos dois etnônimos – a ideia do “colorido”, da “mistura”, sintetizada na expressão *tetsualii* (MEHINAKU, 2010).

Por certo, lutadores consanguíneos não lutam entre si, por fazerem parte do mesmo time que homenageia o falecido em cada ocasião. Todavia, lutadores afins também não realizam combates. Quando ocorre de uma luta se dar entre combatentes relacionados pela afinidade, um deles recua, cedendo lugar para o próximo. Isso devido ao típico comportamento *ihüitsu*, a “vergonha/respeito” (BASSO, 1973), que coloca o doador da esposa em posição hierarquicamente superior.

Deste modo, os combates se dão entre afins potenciais, entretanto, não mais inimigos ou cunhados, mas adversários ou cunhados, devido à pacificação promovida pela esportificação das práticas subjacentes às transformações entre guerra e ritual. Com essa complexidade relacional, a pergunta outrora colocada “contra quem se luta?”, será tomada por outra perspectiva, não apenas a de que os combates se dariam entre primos cruzados (MENEZES BASTOS, 1989, p. 397). Tendo em conta a variedade instaurada no momento da disputa, reflexo da formação dos times, das alianças estratégicas e da ordem pré-estabelecida pelos chefes, os combates se dão entre afins potenciais.

De maneira similar ao *ato* e ao *ajo* descrito por Ellen Basso entre os Kalapalo (1973), os/as “amigos/as” e “namoradas/os” são categorias de relação e relacionamento a partir das quais Viveiros de Castro partiu na definição de afinidade potencial. Pois estendemos aqui a posição do lutador adversário (*imünbilü*). Esta é uma relação que não se encaixa tão somente nas categorias da afinidade, tampouco nas de consanguinidade. Os adversários podem ser as duas coisas dependendo da relação, o que está diretamente ligado ao sistema de convites. Mais do que uma categoria de relação, os lutadores estabelecem entre si categorias de relacionamento e *conversão*. O adversário na luta é o outro, que não é afim nem consanguíneo, com quem se pode ter ambas as relações:

Nos trabalhos supracitados, o que fiz foi tentar extrair todas as consequências etnográficas possíveis (e algumas talvez nem tanto) dessa ideia de afinidade como princípio dominante. Escolhi chamar tal princípio “afinidade potencial”, distinguindo assim entre a afinidade como *valor genérico* e a afinidade como *manifestação particular* do nexos do parentesco. A distinção significa que a afinidade potencial, valor genérico, *não* é um componente do parentesco (como o é a afinidade matrimonial, efetiva), mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 412).

A relação entre os lutadores pode ser de cunhados ou de adversários, mas se houver a efetivação da relação matrimonial não podem mais ser adversários. Um homem casado não pode lutar contra os irmãos de sua esposa, nem mesmo os irmãos “classificatórios” (*otobongo*), ou seja, os filhos dos irmãos do pai e das irmãs da mãe de sua esposa. A efetivação da relação entre os cunhados exige que se respeite a devida distância que faz com que os recebedores de mulheres sejam devedores de bens e serviços e cumpram o típico comportamento da “vergonha”, sendo que quem recebe a esposa deve fazer pagamentos aos seus cunhados e sogros.

Do ponto de vista conceitual, Peter Rivière (1986) diferencia a afinidade, tomada como valor englobante das relações, da afinabilidade, isto é, as relações de afinidade que se efetivam através das relações matrimoniais: “diferenciar a condição potencial para ser um afim e os laços reais produzidos por um casamento efetivamente realizado” (RIVIÈRE, 1986, p. 56) - ver também Márnio Teixeira Pinto (2011). É dessa diferenciação que aqui tratamos, uma vez que os lutadores são considerados como afins potenciais, retomando Viveiros de Castro, não são resultados de relações de parentesco ou matrimônios, estão numa virtualidade. O lutador adversário, neste caso, é mais uma dessas posições que não respondem a categorias de relação, antes, são categorias de relacionamento. Por isso mesmo, os lutadores adversários não estabelecem entre si relações de consanguinidade, se fossem consanguíneos estariam a lutar no mesmo time, que homenageia seu parente falecido, tampouco relações de afinidade. Ou melhor, são afins potenciais, dada nesse amplo espectro da virtual da afinidade, uma vez que, caso os lutadores fossem de fato afins, a afinabilidade, o combate não se realizaria e um deles recuaria cedendo lugar ao próximo combatente.

O matrimônio converte a relação de adversários em cunhados e impede a disputa através da luta. Isso faz pensar que a posição de devedor do recebedor de mulheres não coaduna com a igualdade de condições engendrada pela luta. Nessa relação entre

cunhados, a igualdade inicial que o jogo estabelece, e cujas habilidades disputadas incorrerão em diferenças ao final, nunca estará garantida.

A divisão opera de tal maneira que os combates são contra aqueles com quem não se efetivou a aliança matrimonial, embora logicamente possa ocorrer com qualquer um – respeitados os tabus do incesto, claro. O mesmo ocorre com a consanguinidade, pois não se luta contra os consanguíneos que integram o mesmo time de acordo com o ideal cognático que os conecta ao morto homenageado. Ou ainda, a “afinidade como princípio dominante”.

Portanto, o que pretendemos demonstrar é que, através da complexidade relacional ancorada no parentesco entre chefes e homenageados, que consolidarão os times de luta, associamos pessoa esportiva, *conversão* e regimes de aparentamento no momento efetivo dos combates rituais. Dos processos de fabricação do corpo e formação da pessoa, que promoverão o aparentamento no núcleo familiar durante a reclusão pubertária. E das relações entre os adversários, ocorridas no momento dos combates, os lutadores estabelecem entre si categorias formais de relacionamentos que extrapolam as categorias de relações que vigoram no debate sobre o parentesco e a divisão entre afinidade e consanguinidade. A imagem do abraço e do empurrão ao final dos combates demonstra como esse relacionamento é marcado pela instabilidade da figura do outro, destacando a ideia de aproximar e afastar a alteridade situacionalmente, convertendo em cunhado ou adversário. Retomando o *tovajar*:

palavra tupinambá que significava ‘cunhado’ e ‘inimigo’, exprimia tanto a aliança amigável dentro como a inimizade mortal fora, e muito provavelmente vice-versa. Ela aproximava e opunha de um só golpe. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 408-409).

Considerações finais

Sem qualquer pretensão de buscar comparações por similitudes ou contiguidades temáticas, mas levando em alta consideração que tratamos de fenômenos imersos ao tema das esportividades, sejam ocidentais ou ameríndias, acolhemos a noção de fabricação de pessoas esportivas. No primeiro caso, tratamos de torcedores de futebol e, no segundo, lutadores na *kindene*, partindo de um modelo que pretende devolver à sensibilidade do olhar um lugar de maior centralidade aos estudos das práticas corporais e esportivas, daí que todo jogar (ou lutar, em um dos casos) e torcer são interpostos pelos exercícios atentos

do olhar, quer na fixação de técnicas, quer na aferição de desempenhos, resultados, produção de emoções etc.

Dos sentidos, olhar parece ser aquele que melhor amplia no plano simbólico os regimes de externalidade, que encontrou nas práticas lúdicas do ocidente sua fórmula ou forma histórica mais generalizável com a separação hierarquizante entre jogar e olhar (torcer), pensando em casos específicos como o futebol de espetáculo, acomodado ao amplo processo de esportificação (ELIAS, 1992). Assim, atentar para o caráter criativo do olhar é repor criticamente o sentido menos universalizante desse processo de ocidentalização de práticas corporais tomadas por lúdicas que, do ponto de vista do olhar, se mantém ambíguas, tais como parece ser o caso das experiências torcedoras no futebol, que transcendem em muito as esferas institucionais do que se espera delas.

Esse artigo buscou prospectar, e sobretudo se inspirar, em alguns temas que fazem parte da história e desenvolvimento dos estudos de parentesco. Primeiro, mobilizando uma proposta que reinsere o potente, mas não menos controvertido, método genealógico como procedimento da cultura investigativa antropológica. Claro que, seguindo os passos da crítica realizada por David Schneider (SILVA, 2010; MACHADO, 2013; SCHNEIDER, 2016 [1968]), não pretendemos repisar os pressupostos do nosso maior senso comum ao tomar o parentesco como um sistema autopoietico. O que o método genealógico pode nos oferecer para pensar o pertencimento clubístico não passa, obviamente, pela presunção de que haja termos de parentesco relacionados às categorias classificatórias por times, regimes generalizáveis de descendência ou a produção de alianças que levem em consideração o cálculo das adesões clubísticas. Por isso mobilizamos também o conceito de relacionalidade (CARSTEN, 2004) na esteira dessas mesmas críticas para evidenciar que a pessoa esportiva torcedora é feita de amálgamas contingenciais e contextuais, que ultrapassam as escolhas individuais e que regimes emocionais compartilhados interpelam o tempo todo tais escolhas.

Não obstante, introduzir o tema do parentesco, despertando a atenção para um parentesco esportivo no cálculo das experiências torcedoras, pode revelar indícios daquilo que determinamos por processos de *conversão*, em que tais escolhas e engajamentos no sistema clubístico só podem oferecer um ponto de partida para as análises sobre comportamento torcedor. Tomar tais experiências como partícipes da fabricação de torcedores mais ou menos engajados pode levar, por exemplo, à politização dessas práticas para além da visão conservadora e, por vezes, psicologizada que o senso comum nutre sobre essas formas de engajamento individual via pertencimento clubístico.

Já no contexto do Xingu, e para quem atenta à produção de lutadores, a genealogia do parentesco mobiliza a descendência (avó, pai, filho, filho do filho, idealmente falando) e intensas relações de cuidado da parte das mães, supertorcedoras no contexto das performances dos filhos. Lutadores mais bem-sucedidos confirmam virtualmente as performances de futuros chefes, mas para isso, antes, devem demonstrar as perícias como campeões no contexto ritual.

Para os nossos propósitos cumpre salientar que lutadores consagram corpos em *conversão* tomados pelos olhares de muitos no processo de fabricação de seus físicos exuberantes desde o seio familiar, expandido nos rituais das lutas pelas levas contextuais de entusiasmados torcedores que tem politicamente a capacidade de mobilizar. Aqui torcedores sempre recomeçam com os novos lutadores, não há um sistema classificatório que presuma pertencimentos fixos (lutadores e torcedores), e são nos rituais da luta alto-xingua que se tramam os arranjos políticos entre chefias, mortas e vivas.

Sempre orientado pelo olhar, o lutador move-se para fora das esferas do parentesco, oferecendo conexões não apenas entre descendência, competição e chefias, mecanismos formais mais atados às relações de parentesco, como também instaura uma memória corporalizada que ultrapassa os limites étnicos.

O bom desempenho na luta pode levar a outras formas não parentais ou afinidades genéricas marcadas por exterioridades: seja a visibilidade nas relações interétnicas oferecida no contexto competitivo do Quarup, sejam ainda alteridades mais distanciadas marcadas pela esportificação do ritual tomado por um “esporte ameríndio”, consagrando o campeão como pessoa esportiva, encarnação da dialética entre jogar e olhar.

Foi nesse sentido que recuperamos outro movimento dentro dos estudos de parentesco, a afinidade potencial também como uma modalidade de *conversão*, para ilustrar a relação entre os lutadores adversários: nem afins, tampouco consanguíneos, mas potenciais, situação acordada no exato momento do combate ritual. A afinidade como valor dominante, podendo fazer com que afins lutem no mesmo time, ou se enfrentem enquanto adversários, sendo que a afinidade real (afinabilidade) é o impeditivo desse enfrentamento devido esse aspecto moral das relações entre afins, sintetizada na ideia nativa de *ibüitsu*.

O que temos aqui, então, é um tipo de relacionamento entre outros, marcado por prescrições e proibições que estão alocadas segundo um cálculo de consanguinizar os que estão próximos, os aliados consolidam essa relação através da ajuda na organização, preparo de comidas e flautas rituais, e afinizar os que estão distantes, contra quem se luta.

A complexidade que enfatizamos reside no fato de que as trocas matrimoniais estabelecem conexões para além das identidades étnicas, o que altera as relações entre anfitriões, aliados, convidados e torcedores. Os anfitriões, a família do homenageado, vão receber como aliados aqueles que se reconhecem como parentes do falecido e vão mandar convidados para os adversários.

Nesse processo, mesmo dentro de um povo pode haver rusgas faccionais, divisões que opõem grupos rivais em torno das disputas pela chefia no plano interno à aldeia. Desse modo, e como o principal elo de ligação entre os aliados é o parentesco, pode acontecer de uma parte de uma aldeia ser considerada parente do homenageado, o que os colocariam na posição de aliados, e outra na condição de convidados, pois não teriam ligações de parentesco com aquele chefe falecido.

Em casos assim, depende-se da política para estabelecer essas alianças, o que é fundamental para a realização de um grande evento, inclusive, para a formação de um forte time de luta. Pois, com isso em consideração, fica mais fácil entender o estranhamento de Agostinho (1974) ao dizer que se opunham no plano dos rituais intertribais facções da chefia Kamayurá.

E com o filtro da afinidade potencial fica mais inteligível o porquê de alguns combates ocorrerem e outros não. Os consanguíneos estarão provavelmente no mesmo time, aquele que se reconhece parente ao falecido. Já os adversários, os convidados, só não podem realizar os combates contra os afins. Desse modo, afirmamos que a luta ritual ocorre entre os afins potenciais, ou seja, uma relação de alteridade que não produz ou não é fruto de relações de parentesco, está alocada para fora, exterior. Seria como dizer que os lutadores estabelecem entre si relações de socialidade, de distanciamento perante o outro que são diferentes da sociabilidade interna, provocada pela consanguinidade e pelo “respeito” aos afins.

Portanto, a fabricação de pessoas esportivas passa pelos processos de *conversão* e cálculos que podem depender do universo de relacionamentos/parentesco às quais está enredada. Embora a frouxidão do parentesco na determinação e escolha de times de futebol contraste com os cuidados com que muitos olhares vindos do parentesco se voltam na fabricação de lutadores no Alto Xingu, ambos os processos atentam para um aspecto não negligenciável, que torcedores e lutadores são permanentemente colocados à prova de regimes contextuais que ultrapassam as esferas do lúdico e do esporte.

Referências

AGOSTINHO, Pedro. *Kwarip: Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

ANDRADE, Marianna; TOLEDO, Luiz Henrique; SOUZA JUNIOR, Roberto. Pertencimento clubístico e pertencimento torcedor: materialidade e gênero numa torcida organizada de futebol. *Esporte e Sociedade*, v.14, n. 34, p. 1-26, 2021.

BARCELOS NETO, Aristóteles. Objetos de poder, pessoas de prestígio: a temporalidade biográfica dos rituais xinguanos e a cosmopolítica wauja. *Mundo amazônico*, v.3, p. 71-94, 2012.

BASSO, Ellen. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

CARNEIRO, Robert. Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu. In: COELHO, Vera (Org.). *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993. p.405-429.

CARSTEN, Janet. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

COELHO, Vera (Org.). *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993.

COSTA, Carlos. *Ikindene bekugy: Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

COSTA, Carlos. Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu. *R@U, Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 12, n.1, p. 145-173, 2020.

COSTA, Carlos. Futebol em campo, no campo da etnologia: o desporto bretão e a esportividade ameríndia. *Revista de Antropologia*. v. 64, n.3, p. 1-23, 2021a.

COSTA, Carlos. Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan wrestling. *Anuário Antropológico*. v.46, n.2, p. 254-270, 2021b.

COSTA, Carlos; TOLETO, Luiz Henrique de (Orgs). *Visão de Jogo: antropologia das práticas esportivas*. São Paulo: Terceiro Nome/FAPESP, 2009.

COSTA, Carlos; TOLEDO, Luiz Henrique de. Transformações do torcer: esportividades do olhar e olhares sobre a esportificação. *Ilha – Revista de Antropologia* (no prelo).

DAMO, Arlei. *Futebol e identidade social. Uma leitura antropológica das rivalidades entre torcedores e clubes*. Porto Alegre: Editora da Universidade IFCH/UFRGS, 2002.

DELGADO, Angél. Estructura y función del fútbol entre los yanomami del Alto Orinoco. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 40, n. 1, p. 111-138, 2010.

ELIAS, Norbert. *A busca da excitação*. Lisboa: Difel, 1992.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FAUSTO, Carlos. Chefe Jaguar, Chefe Árvore: Afinidade, Ancestralidade e Memória no Alto Xingu. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v.23, n.3: 653-676, 2017.

FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER (Orgs). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2001.

GIULIANOTTI, Richard. Supporters, followers, fans, and flaneurs: a taxonomy of spectator identities in football. *Journal of Sport & Social Issues*, v. 26, n.1, p. 25-46, 2002.

GUERREIRO, Antonio. *Ancestrais e Suas sombras: Uma Etnografia da Chefia Kalapalo e Seu Ritual Mortuário*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

GUERREIRO, Antonio. Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu. *Ilha – Revista de Antropologia*, n. 18, pp. 23-55, 2016.

HORTA, Amanda. Indígenas em Canarana: Notas Citadinas Sobre a Criatividade Parque-xinguana. *Revista de Antropologia*, v.60, n.1, p. 216-241, 2017.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2020 [1939].

LANNA, Marcos; COSTA, Carlos; SOUZA, Alexandre. Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de O Pensamento Selvagem. *Revista De Antropologia*. v.58, n.1, p. 321-361, 2015.

LEA, Vanessa. *Parque Indígena do Xingu*. Laudo Antropológico, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 11-46.

LIMA, Tânia. Que é um corpo?. *Religião e Sociedade*, v. 22, n.1, p. 9-20, 2000.

MACHADO, Igor; MARQUES, Ana Claudia; CARSTEN, Janet. Entrevista com Janet Carsten. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.6, n.2, p. 147-159, 2014.

MACHADO, Igor. *A Antropologia de Schneider*. Pequena introdução. São Carlos: EdUFSCar, 2013.

MEHINAKU, Mutua. *Tetsualii: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

MENEZES BASTOS, Rafael. Exegeses Yawalapití e Kamayurá da Criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Boas. *Revista de Antropologia*. v. 30/31/32, p. 391-426, 1989.

NOVO, Marina. “*Esse é o Meu Patikula*”: Uma Etnografia do Dinheiro e Outras Coisas Entre os Kalapalo de Aiha. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese (Livre-docência) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PINTO, Márnio Teixeira. *Corpo, morte e sociedade: um ensaio a partir da forma e da razão de se esquarterar um inimigo*. ANPOCS, 2011.

RIVERS, Willian. O método genealógico na pesquisa antropológica. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (Org). *A Antropologia de Rivers*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991 [1910]. p 51-70.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SCHNEIDER, David. *Parentesco Americano*. Uma exposição cultural. Petrópolis: Vozes, 2016 [1968].

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 2–19, 1979.

SILVA, Márcio. 1871: o ano que não terminou. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 323-336, 2010.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da dádiva*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

STRATHERN, Marilyn. *Parentesco, direito e o inesperado*. Parentes são sempre uma surpresa. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

STRATHERN, Marilyn. Sobre modos de se pensar e fazer Antropologia: entrevista com Marilyn Strathern. *Ponto Urbe*, n. 17, p. 1-17, 2015.

TOLEDO, Luiz Henrique. Futebol e Teoria Social: Aspectos da Produção Acadêmica Científica Brasileira (1982-2002). *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 52, n. 2, p. 133-165, 2001.

TOLEDO, Luiz Henrique. *Torcer: perspectivas analíticas em Antropologia das práticas esportivas*. Tese (Titularidade) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

TOLEDO, Luiz Henrique. Reconversão torcedora: transgressão ou um caso de extensão simbólica? *R@U, Revista de Antropologia da UFSCar*. v. 12, n. 1, p. 69-93, 2020.

VANZOLINI, Marina. *A Flecha do Ciume*: O Parentesco e seu Averso Segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

VERANI, Cibeli. *A “Doença da Reclusão” no Alto Xingu*: estudo de um caso de confronto intercultural. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1990.

VIANNA, Fernando. *Boleiros do cerrado: Índios Xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume; FAPESP; ISA, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 40-49, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WALKER, Harry. State of play: the political ontology of sport in amazonian Peru. *American Ethnologist*. v. 40, n. 2, p. 382-398, 2013.

Recebido em 29 de dezembro de 2021

Aceito em 30 de março de 2022

Questões raciais na relação antropólogo-interlocutor: raça e pesquisa de campo com pessoas trans em Belém-PA

Gleudson Wirllen Bezerra Gomes

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
da Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFGPA)

e-mail: gleudson.gomes67@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6622-5654>

RESUMO

O objetivo deste artigo é refletir sobre o lugar da raça na pesquisa de campo, principalmente na relação pesquisador-interlocutor. Os questionamentos aqui apresentados partem da pesquisa de doutorado que estou desenvolvendo com pessoas trans de Belém-PA, organizadas na Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT). A questão racial aparece principalmente na interlocução com Rafael Carmo, homem trans negro, nos diálogos e situações em campo envolvendo nossa racialidade. Procuro, assim, refletir sobre essa experiência em articulação com a teoria antropológica sobre a presença do pesquisador em campo, bem como as relações entre “estranhamento” e “distanciamento” entre antropólogo e interlocutores no contexto da Antropologia Urbana. Por fim, questiono a relação “eu-outro” na pesquisa de campo atravessada pela negritude do antropólogo e do interlocutor, para pensar em possíveis dimensões “outro-outro” ou “sujeito-sujeito”.

Palavras-chave: Pesquisa de campo; Pessoas trans; Raça; Antropologia Urbana.

Racial issues in the anthropologist-interlocutor relationship: race and field research with trans people in Belém-PA

ABSTRACT

The purpose of this paper is to reflect on the place of race in field research, especially in the researcher-interlocutor relationship. The questions presented here are based on the doctoral research I am developing with trans people from Belém-PA, organized in the Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT). The race issue appears mainly in the interlocution with Rafael Carmo, a black trans man, in dialogues and situations in the field involving our raciality. I thus seek to reflect on this experience in articulation with anthropological theory about the researcher's presence in the field, as well as the relations between "estrangement" and "distancing" between anthropologist and interlocutors in the context of Urban Anthropology. Finally, I question the "other-self" relationship in field research crossed by the blackness of the anthropologist and the interlocutor, to think about possible "other-other" or "subject-subject" dimensions.

Keywords: Field research; Trans people; Race; Urban Anthropology.

Cuestiones raciales en la relación antropólogo- interlocutor: raza e investigación de campo con personas trans en Belém-PA

RESUMEN

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre el lugar que ocupa la raza en la investigación de campo, especialmente en la relación investigador-interlocutor. Las preguntas presentadas aquí se basan en la investigación doctoral que estoy desarrollando con personas trans de Belém-PA, organizadas en la Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT). La cuestión racial aparece principalmente en la interlocución con Rafael Carmo, un hombre negro trans, en diálogos y situaciones en el campo que implican nuestra racialidad. Así, busco reflexionar sobre esta experiencia en articulación con la teoría antropológica sobre la presencia del investigador en el campo, así como las relaciones entre "extrañamiento" y "distanciamiento" entre antropólogo e interlocutores en el contexto de la Antropología Urbana. Por último, cuestiono la relación "otro-yo" en la investigación de campo a través de la negritud del antropólogo y del interlocutor, para pensar en posibles dimensiones "otro-otro" o "sujeto-sujeto".

Palabras clave: Investigación de campo; Personas trans; Raza; Antropología Urbana.

Situando(-me) (n)a pesquisa de campo com pessoas trans em Belém-PA

Ceguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos. (FANON, 2008, p. 103).

As reflexões elaboradas neste artigo nasceram da pesquisa de campo para a tese de doutorado que estou desenvolvendo com pessoas trans na cidade de Belém do Pará. A pesquisa, de um modo geral, tem como objetivo investigar as relações entre as transições de gênero de pessoas trans em Belém-PA com as práticas nos espaços da cidade (CERTEAU, 2014). O estudo concentra-se na área da Antropologia Urbana, sendo construído, inicialmente, a partir das “narrativas biográficas” (ROCHA; ECKERT, 2013, p. 119) de quatro pessoas trans, integrantes da Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT), e em uma etnografia com base na participação e na descrição das práticas cotidianas nos espaços da cidade (que tenho entendido como “caminhadas etnográficas”), como ruas, praças e demais lugares públicos belenenses.

A pesquisa de campo começou no mês de outubro de 2018, quando assisti a uma roda de conversa nas dependências da Universidade Federal do Pará (UFPA) que tinha entre os palestrantes um jovem homem trans negro, chamado Rafael Carmo¹. As falas de Rafael chamaram-me a atenção ao ponto de, no final do evento, eu procurá-lo para conversar. Desde esse primeiro momento Rafael mostrou-se solícito, dispondo-se a colaborar com o estudo. Ainda neste mesmo dia, procurei Rafael nas redes sociais digitais e, daí em diante, passamos a dialogar de maneira constante.

Na época, Rafael tinha 26 anos e era um dos fundadores e coordenadores da ONG Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT), uma organização criada em 2016 por incentivo de outra instituição nacional, a Rede Nacional de Pessoas Trans – Brasil (Rede Trans Brasil), com sede em Aracaju-SE. No período em que o conheci, ele estava à frente da organização de um evento chamado “Semana de Visibilidade Trans” a ser realizada em 2019, em alusão ao Dia da Visibilidade Trans, comemorado no dia 29 de janeiro. Acompanhei as reuniões de organização do evento e, em seguida, as atividades realizadas durante a Semana. Ao longo dessas atividades, Rafael foi me apresentando a outros

¹ Utilizo o nome verdadeiro com anuência do próprio Rafael e a partir da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

integrantes da Rede, e a partir daí comecei a conhecer um pouco do debate sobre as vivências de pessoas trans em Belém. Destaco a presença de Rafael porque encaro ele como um interlocutor fundamental que me introduziu em campo, permitindo-me acompanhar as ações da REPPAT e orientando-me sobre as questões relacionadas às transexualidades.

Desde a primeira entrevista² que realizei com Rafael Carmo nas dependências da UFPA, algumas questões foram levantadas e, aos poucos, definiram-se como temas relevantes para o desenvolvimento de minha pesquisa. Entre eles estava a questão da “prática do espaço” da cidade, seguindo as reflexões de Michel de Certeau (2014), e o racismo como uma constante na vivência de Rafael. A narrativa dele continha elementos que apontavam para nuances e especificidades sobre as experiências trans em Belém, bem como de outras localidades do país, como será abordado ao longo do texto.

Quanto a prática nos espaços de Belém, Rafael apontou as dificuldades de andar na rua sendo uma pessoa trans negra e, mais ainda, destacou a necessidade das pessoas trans serem vistas “em plena luz do dia”. Ou seja, não se tratava de qualquer prática do espaço da cidade, mas de uma prática voltada para uma “visibilidade” positiva das vivências trans, no cotidiano da cidade, nas ruas, supermercados, e não apenas como seres da noite – principalmente as mulheres trans e travestis, que têm as suas imagens quase sempre associadas com a prostituição (REIDEL, 2017). Essa relação com a prostituição, porém, não significa para os interlocutores da pesquisa um desmerecimento ou julgamento em relação a esta profissão. Pelo contrário, uma parte da luta dessas pessoas trans é para poder transitar pela cidade sem, com isso, passar por ataques transfóbicos³ das mais diversas formas, inclusive com o preconceito contra àquelas que trabalham com a prostituição.

Essas reflexões e direcionamentos iniciais foram se construindo e se consolidando ao longo da pesquisa de campo realizada entre dezembro de 2018 e início de 2020, anterior a chegada da pandemia de Covid-19 no Pará⁴. Nesse período, acompanhei a organização da Semana de Visibilidade Trans de 2019 e do II Piquenique Trans de 2020, ambos

² A entrevista foi realizada em novembro de 2018, no “Mirante do Rio”, bloco de aulas do Campus Básico da UFPA.

³ “Transfobia” é o nome dado aos atos de preconceito e violência contra as pessoas trans e travestis. Como define Jaqueline Jesus (2012, p. 29), transfobia significa: “[o] preconceito e/ou discriminação em função da identidade de gênero de pessoas transexuais ou travestis. Não confundir com homofobia”.

⁴ O primeiro caso de Covid-19 no Estado foi registrado no dia 18 de março de 2020. Até o dia 02 de agosto de 2022, eram 814.078 confirmados e 18.551 óbitos. Informações disponíveis em: <https://www.covid-19.pa.gov.br/#/>. Acesso em: 02 ago. 2022.

organizados pela REPPAT em alusão ao dia 29 de janeiro, Dia Nacional da Visibilidade Trans.

Essas informações iniciais têm como objetivo situar um pouco do contexto de campo no qual se insere o debate proposto neste texto. O recorte que proponho aqui tem como foco central a questão racial na pesquisa de campo, principalmente na relação pesquisador-interlocutor. Dito isso, é preciso destacar que, inicialmente, raça e racismo não eram questões que eu tivesse levado a campo como ponto de interesse de pesquisa. Foi aos poucos, nos diálogos principalmente com Rafael Carmo, que o tema da raça foi se desenhando no contexto etnográfico. Nas entrevistas com ele, cada vez mais direcionava meu olhar para a experiência racializada de Rafael enquanto homem trans negro, que diferia das pessoas trans não negras. Como ver-se-á mais adiante, fosse como mulher cis ou homem trans, o racismo, em suas diversas formas, estava presente na vivência de Rafael na cidade de Belém.

As narrativas de Rafael foram, assim, fazendo-me enveredar por leituras sobre a questão racial dentro e fora dos contextos nacional e local, para pensar as problemáticas por ele levantadas. As relações entre gênero e raça, por exemplo, direcionaram-me para leituras sobre interseccionalidade (CRENSHAW, 2002) ao articular o entrecruzamento dessas categorias nas vivências das pessoas trans. Por outro lado, questões como a mestiçagem (GONZALEZ, 2020; MUNANGA, 2019) e a morenidade (CORRÊA, 1996; CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2013; NOLETO, 2018) no Brasil e em Belém, também foram fundamentais para construir uma reflexão que desse conta das questões de campo.

A vivência racial de Rafael por ele narrada a mim durante a pesquisa de campo, entretanto, para além de suscitar as questões raciais em sua experiência particular enquanto homem trans negro em Belém, fez-me refletir sobre a dimensão da racialidade na pesquisa antropológica, no que diz respeito ao lugar do antropólogo negro quando pesquisa também com pessoas negras (ABU-LUGHOD, 2018). Ao mesmo tempo em que eu refletia sobre a negritude e a transexualidade a partir de Rafael, passei também, enquanto homem negro *gay* cisgênero, a pensar sobre a questão racial na pesquisa de campo: no que a categoria raça pode implicar quando pesquisador e interlocutor da pesquisa são negros?

Na teoria antropológica é conhecido o debate dos chamados pós-modernos quanto a subjetividade do pesquisador em campo. Seguindo essa perspectiva, mas indo além dela, compreender meu lugar enquanto homem negro cis em campo, ou melhor, o lugar da questão racial na pesquisa de campo, principalmente a partir da interlocução com Rafael

Carmo, tornou-se uma reflexão com a qual passei a me envolver. A presença do pesquisador em campo (GEERTZ, 2017; CRAPANZANO, 2016) e, mais ainda, os “dilemas específicos com que se deparam” (ABU-LUGHOD, 2018, p. 194) antropólogas e antropólogos negros no desenvolvimento de pesquisas etnográficas são temas que irei abordar no decorrer deste texto. Diante disso, acredito que, como no caso que aqui exponho da raça como elemento de comunicação na relação pesquisador-interlocutor, há que se pensar nas diversas dimensões desse “encontro intersubjetivo” (ROCHA; ECKERT, 2013, p. 105) que ocorre em campo, quando se trata do atravessamento da negritude na etnografia.

Nesse sentido, três categorias serão centrais ao longo do texto: raça, transexualidade e cisgeneridade. Assumo aqui a posição de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2012) quando propõe que:

“raça” é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe”. (2012, p. 50).

Por trans e cisgênero, tomo como referência as definições de Jesus (2012, p. 14), para quem transgênero, ou trans, são “pessoas que não se identificam, em graus diferentes, com comportamentos e/ou papéis esperados do gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento”. Paralela a noção de transexualidade, está a de “cisgeneridade”, ou simplesmente “cis”, isto é, “as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído quando ao nascimento” (JESUS, 2012, p. 10). Ao longo do texto, essas categorias serão discutidas de acordo com a experiência de campo aqui descrita e analisada.

Nas seções a seguir, inicialmente farei uma discussão sobre essas três categorias no trabalho de campo que realizo em Belém; em seguida, trago a vivência de Rafael enquanto homem trans negro nesta cidade; por fim, abordo a questão racial na relação entre antropólogo e interlocutor. Esse trajeto do texto permite pensar, como conclusão, nas possibilidades de relações entre “outro-outro”, “objeto-objeto” ou “sujeito-sujeito” nas pesquisas científico-antropológicas quando atravessadas pela dimensão da raça.

Transexualidades, cisgeneridade e raça na pesquisa de campo

Como citei anteriormente, durante as atividades da Semana de Visibilidade Trans de 2019 e acompanhando as reuniões de organização ou mesmo da própria Rede, a

questão da identidade de gênero destacou-se como uma pauta central, em diversas dimensões. Esse debate sobre “assumir” a identidade de gênero, e as consequências sociais desta ação, permearam as rodas de conversa da Semana, como a ocorrida no dia 24 de janeiro de 2019, intitulada “Papéis de gênero: Um debate sobre Feminismo, Transmasculinidades, machismo e suas consequências”. O próprio ato-manifesto que a Rede realizou na tarde do dia 27 de janeiro de 2019 em frente ao Mercado de São Brás (uma área central de Belém) com o tema “Ser Trans é resistência. Minha identidade é um ato político”, também abordou a questão da identidade de gênero como algo fundamental para as pessoas trans.

Entretanto, nesses dois momentos que destaquei, um outro tema atravessou a discussão sobre a identidade de gênero: a questão da raça. Na roda de conversa, o tema da raça apareceu de modo geral, nas falas de uma das participantes, principalmente quanto as experiências das mulheres negras cis e trans. No ato-manifesto, a raça ganhou destaque em uma fala política de Rafael Carmo durante as intervenções que foram feitas ao longo da manifestação. Como eu pontuei em outro trabalho:

Rafael, assim como Isabella, fala em tom crítico sobre a falta de apoio de outros movimentos sociais no ato, como o próprio movimento negro. Diz que, por ser um homem trans negro, sente falta do movimento negro presente nas pautas trans (ele fala visivelmente emocionado). (GOMES, 2019, p. 67).

Na trajetória de Rafael, a questão da raça é central visto que ele, ao transicionar de gênero, passa de um corpo do desejo (lido como feminino) para um corpo do perigo (lido como masculino). A história de vida de Rafael, com isso, abre para uma reflexão sobre transexualidade e negritude, preconceito racial e transição de gênero como observa-se em sua narrativa:

Enquanto homem trans negro de periferia, eu passei a compreender o quanto meu corpo é visto com um estereótipo pejorativo e perigoso, quando percebi que isso era porque as pessoas estavam me lendo enquanto um homem negro, mas antes de ser visto assim, eu era visto como uma mulher negra. Então a experiência era outra, o assédio e invasão ao meu corpo era muito maior. De ambas as formas, nunca senti que tinha algum privilégio. (GOMES *et al*, 2020, p. 139).

Logo na primeira entrevista que realizei com Rafael, em outubro de 2018, a sua narrativa sobre os processos de autoidentificação enquanto pessoa trans, os conflitos vividos com a família, os preconceitos raciais sofridos por ele, fizeram-me sentir ainda mais próximo de sua experiência, pelo fato de eu ser um homem *gay* cis, que também vivenciava os conflitos raciais no cotidiano, por ser negro. O fato de eu ser um “negro de pele clara”, como define Sueli Carneiro (2011, p. 73), e Rafael ter pele mais retinta, não impede que a sociedade racista erre seus alvos, visto que “o policial nunca se engana, sejam esses jovens de pele mais clara ou mais escura”.

A primeira impressão de proximidade, entretanto, logo foi ganhando complexidade, com o tempo e contato com outras pessoas trans da Rede. Apesar de uma certa proximidade espacial, ou por compartilhar de uma mesma cultura de um modo geral, autores como Gilberto Velho (2004), José Guilherme Magnani (1996) e Roberto DaMatta (1978) ensinam que é preciso estranhar o próximo, quando se trata de fazer pesquisas antropológicas na cidade. Uma forma de estranhamento/distanciamento em relação às vivências trans tinha um nome, na época, bem incomum para mim: cisgeneridade. Com a pesquisa de campo e o diálogo com os interlocutores da pesquisa, fui compreendendo o lugar de privilégio enquanto pessoa cis, por exemplo, em meus trânsitos pela cidade, inclusive estando no lugar de pesquisador/antropólogo.

Para além dos processos necessários de distanciamento e estranhamento apontados por Velho (1989; 2004), em campo tenho lidado com um jogo constante entre o que parece familiar (nas vivências enquanto LGBT negro) e o que soa como fundamentalmente “estranho” (no sentido teórico-metodológico) nas experiências próprias das pessoas trans. A familiaridade e o estranhamento, então, parecem borrados, pelo menos no campo teórico, pois quando se trata de praticar as ruas da cidade com pessoas trans, é visível o incômodo/olhar dos transeuntes para as pessoas trans e não para mim, quando se trata da relação cis-transgeneridade. É em parte nesse sentido que os interlocutores entendem a cisgeneridade como um privilégio, diante de uma sociedade e cidade cis-hetero-normativa, como um “cis-tema” (VERGUEIRO, 2016).

Mas havia ainda a questão do racismo. Detenhamo-nos um pouco mais nela, a partir de algumas situações de campo: é dia 28 de setembro de 2019. Estou acessando minhas redes sociais na internet (*Facebook*) quando me deparo com imagens de Rafael Carmo com sinais de agressão. Além do susto, penso que recentemente, no mês de julho, ele passou pela tão sonhada cirurgia de mastectomia (retirada dos seios), estando ainda em processo de recuperação. Ao ler as informações, descubro que ele foi abordado por policiais de

forma violenta em uma rua no bairro do Guamá⁵, onde ele mora. A denúncia de Rafael é direta: transfobia e racismo.

Em matéria jornalística publicada no dia 27 de setembro de 2019, no portal de notícias Romanews⁶, intitulada “‘Truculência’: Homem trans denuncia agressão de policiais civis no Guamá”, Rafael e Isabella (sua companheira, mulher trans não negra) denunciam atos de violência policial sofridos por eles na Avenida Bernardo Sayão. O texto destaca principalmente as agressões contra Rafael. A reportagem enfatiza a questão da transfobia, entretanto, em um vídeo publicado em sua página no *Facebook*, no dia 28 de setembro, Rafael faz referência direta ao racismo por parte dos policiais. No vídeo ele narra a situação, similar as informações contidas na reportagem, porém em dado momento ele complementa:

Eu não entendia assim, o porquê de tanta violência... Assim, na verdade entender a gente diz que não entende, mas ficou nítido nisso tudo, nessa situação, foi primeiro a questão do racismo, né? Porque quando a Isabella tava sozinha com o amigo dela, não tinham policiais revistando. A partir do momento que eu cheguei, toda a situação começou a mudar. Toda a agressividade foi justamente sobre o corpo negro que estava... que era o meu, né? Então teve sim uma questão racial aí, a gente sabe.

Desde nossas primeiras conversas, Rafael chama a minha atenção para a questão racial em intersecção com a transexualidade. Entretanto, as situações vivenciadas e refletidas por Rafael parecem ser recorrentes nas experiências de outros homens trans negros. Bruno Santana (2019, p. 98), ao tratar sobre transexualidades masculinas negras, afirma que: “[é] evidente que nós, homens trans negros, acabamos vivenciando a passabilidade cis⁷ através do racismo”. E completa narrando algo muito próximo da problemática vivida por Rafael:

Embora ambos soframos em algum momento o machismo, a misoginia e a transfobia, o homem branco trans não vivenciará o racismo, ele não irá

⁵ É o bairro mais populoso de Belém, localizado nas margens do rio que lhe dá nome. Tem grande concentração de pessoas negras e é onde localiza-se a Universidade Federal do Pará.

⁶ Disponível em: <https://www.romanews.com.br/cidade/truculencia-homem-trans-denuncia-agressao-de-policiais-civis-no/55156/>. Acesso em: 04 mar. 2022.

⁷ Refere-se às pessoas trans que conseguem modificar seus corpos a ponto de as performances ficarem “iguais” a do gênero com o qual se identificam. Para algumas pessoas trans a passabilidade é uma questão de sobrevivência, na medida em que “passar-se” por cis significa a possibilidade de não sofrer violências.

experimentar ou perceber a sua passabilidade cis por que alguém o olhou como um potencial assaltante ou a polícia o parou em determinado contexto (SANTANA, 2019, p. 99).

Tomando as reflexões de Rafael e Santana como referência, podemos perceber como as transexualidades também são atravessadas pelas questões raciais, na medida em que essas experiências são interseccionais (CRENSHAW, 2002). Mesmo “cruzando” a linha do gênero (nesse caso do feminino para o masculino) o racismo permanece, como uma marca estrutural da experiência dessas pessoas. Como propõe Kimberle Crenshaw (2002, p. 10) “a interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos”. As narrativas de Rafael e a reflexão de Santana demonstram como na vida cotidiana deles essas “sobreposições” de gênero e raça operam quando se trata das vivências de pessoas trans.

Essa sobreposição de opressões de que fala a autora ocorre em sociedades como a brasileira, que têm no racismo “um fato histórico fundador e figura estrutural” (PINHO, 2019, p. 107). Belém, cidade também constituída por grande número de pessoas negras, não fica distante desses cruzamentos. A experiência racial no país e nessa cidade em específico tem amplos estudos em áreas como as Ciências Sociais, principalmente dentro do contexto da cisgeneridade.

Abdias do Nascimento (2016, p. 75) já apontava uma distinção entre a mulher africana (usada para o trabalho) e a “mulata” (usada para fornicar) no imaginário racial da branquitude⁸, demonstrando que, entre outras questões, o “mulato” e o mestiço são “produtos do estupro da mulher africana pelo português”. Entre as consequências da mestiçagem, como uma ideologia de branqueamento da sociedade brasileira, está o uso do corpo de mulheres negras em momentos como o Carnaval. A mulher negra, ou noções como “mulata, doméstica e mãe preta” são analisadas dentro do contexto brasileiro de sexualização de seus corpos. Mariza Corrêa (1996, p. 40), por exemplo, ao discutir sobre a construção da “mulata” (termo complexo e problematizável) no Brasil, afirma que a “a mulata é puro corpo, ou sexo, não ‘engendrado’ socialmente”. Há, assim, um jogo social no qual a mulher negra é colocada, na relação cotidiano-carnaval: “[...] o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica” (GONZALEZ, 2020, p. 80).

⁸ Bento (2014, p. 25) define a branquitude como “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir dos ideais sobre branqueamento”.

Se para a mulher negra cisgênero é legado o lugar da sensualidade ou da doméstica, para o homem negro, além do estereótipo racista da hipersexualização, há também a imagem do malandro “e se é malandro é ladrão” que é perseguido pela polícia, “logo tem que ser preso, naturalmente” (GONZALEZ, 2020, p. 78). Presos nessas “imagens de controle” (COLLINS, 2019, p. 35), ideologia criada pela branquitude, “a violência e o estigma da barbárie e selvageria se unem, assim, no espaço simbólico da representação da identidade masculina negra” (PINHO, 2019, p. 107). O homem negro cisgênero tem seu corpo e subjetividade amarrados no sistema racista criado pela sociedade branca brasileira, ora sexualizando-o, ora tornando “os sujeitos negros matáveis” (PINHO, 2018, p. 166). A branquitude com seus privilégios e “pactos narcísicos” é, em suma, a responsável pela “construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais” (BENTO, 2014, p. 26).

De um modo geral, é nesse cenário de desigualdades e assimetrias raciais que se dão as experiências de homens e mulheres trans negras. É interessante notar, entre outras questões que, no caso de homens trans negros, a “passabilidade” desejada por uma parte das pessoas trans pode ter um lado negativo. Quando se olha a partir da questão racial, um homem trans “passável” pode ser considerado perigoso, marginal, uma ameaça, de acordo com os estereótipos sociais que recaem sobre homens cis negros. O racismo, como é possível inferir, está presente na vida das pessoas trans sejam elas mulheres ou homens. Quando se trata de uma mulher trans/travesti, seu corpo é objetificado, sexualizado; se é um homem trans, é visto pelo estigma da marginalidade. Assim é possível concluir que, se “o gênero é a modalidade pela qual a raça é vivida” como afirma Osmundo Pinho (2019, p. 124), no caso de pessoas trans negras como Rafael, o racismo é a modalidade pela qual a transição de gênero é vivenciada.

Raça e transexualidade na vivência de Rafael Carmo em Belém

Se no contexto nacional a questão racial afeta as relações sociais tanto cis quanto transgênero, na cidade de Belém do Pará a situação não é diferente. Na verdade, como pontuei no início deste texto, foi a partir das narrativas de Rafael sobre sua vivência como homem trans negro em Belém que o recorte racial passou a ocupar minha mente. Nesta seção, assim, abordarei algumas análises sobre a racialidade cis negra em Belém para, em seguida, dialogar um pouco mais com as narrativas de Rafael sobre sua experiência de negritude trans nesta cidade paraense.

Historicamente, de acordo com Marley Silva e Benedito Carlos Barbosa (2020, p. 112), pelo menos desde a segunda metade do século XVIII, quando a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão foi criada em 1755, o comércio de pessoas negras escravizadas se estabeleceu de modo sistemático e se intensificou para Belém e São Luís, tornando a primeira, com isso, uma “cidade enegrecida”. Não somente em termos de números, os autores destacam a presença de pessoas negras em Belém nos mais diversos setores da sociedade da época, como nos âmbitos econômicos, artístico e religioso. Diante desses dados, não por acaso o censo do IBGE de 2010 constatou que 76,7 % da população do estado do Pará declarou-se negra (pretos e pardos⁹), destacando-se como o estado brasileiro com maior número de pessoas autodeclaradas negras.

Porém, assim como outros estados e cidades do território nacional, Belém também é atravessada pela ideologia do branqueamento, da mestiçagem (MUNANGA, 2019) ou, como caracterizam Mônica Conrado, Marilu Campelo e Alan Ribeiro (2015), pelo “paradigma da morenidade”. Nessa mesma linha de reflexão, Rafael Noletto (2018, p. 133) discute uma racializada “corporificação feminina de Belém” a partir dos concursos de *miss* nas festas juninas.

De acordo com Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p. 213), a presença dos negros no Pará, e especificamente na capital Belém, tem sido invisibilizada, “visto que ser moreno(a) é marca identitária local”. Além disso, há ainda o “‘mito indígena’ como presença marcante e (quase) exclusiva de/para a identidade amazônica”. Com esse processo de apagamento da presença negra no Pará e Amazônia, os autores tratam a questão como uma “identidade ‘sufocada’” por longo período dentro das análises acadêmicas. Isso, entretanto, não impediu que diversos bairros da cidade abrigassem negros e negras, tornando-se “espaços de população negra que acentuaram as novas formas de identidade negra na região, desenvolvendo o orgulho da negritude e a manutenção de seus valores culturais” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 216). Criam-se, assim, “territórios da negritude” que, com a expansão urbana da cidade, são lugares nos quais “o ideal de morenidade perde lugar para o ideal da negritude” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 217). Ainda assim, diante de uma estrutura social nacional e local racista, Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p. 221) consideram, criticamente, que “ser moreno torna-se a possibilidade de inserção na

⁹ É preciso considerar aqui críticas como a de João Pacheco de Oliveira (1997) à noção de “pardo” nos Censos do IBGE como uma forma de apagamento das identidades indígenas no Brasil.

sociedade, mediante um pacto silencioso e perverso: eu nego minha cor e você finge que não me vê”.

No contexto dos concursos de *miss* de quadrilhas juninas, Noleto (2018) observa que há “metáforas sensoriais” utilizadas tanto para descrever as *misses* (como Mulata/Morena Cheirosa) quanto para descrever Belém como “cidade morena”:

Não é possível conhecê-la nem saber nada a seu respeito sem antes degustá-la em seus sabores, senti-la em seus cheiros, molhar-se em suas chuvas, viver a cidade como uma experiência dos sentidos. Mais do que isso, é necessário entender que Belém é uma cidade produzida a partir de um feminino racializado que a faz “morena cheirosa”, unificando sob uma mesma denominação os sentidos da visão que enxerga a raça e do olfato que capta o aroma. Nesta lógica, Belém é uma cidade-mulher, referida sempre no feminino, que parece personificada em cada rosto “moreno” (ou “caboclo”?) das jovens mulheres que transitam pelas ruas. Há um entendimento generificado de Belém que a torna faceira e misteriosa, fixando-lhe características que só podem ser compreendidas em termos que dizem algo acerca de feminilidades. (2018, p. 144).

Essas metáforas sobre a cidade de Belém, fixadas em questões sensoriais/sensuais e racializadas, levam a compreender que, como afirma Noleto (2018, p. 144), “existe uma ideia de ato sexual subjacente às metáforas gustativas que a definem: Belém é para ser comida”. A interpretação do autor nos leva a pensar em toda uma construção social e histórica sobre os corpos negros de homens e, neste caso específico, de mulheres negras, como sempre sexualizados. No caso de Belém, Noleto (2018, p. 145) pontua ainda que, sendo uma “terra de não brancos”, a capital do Pará é também atravessada pela figura do “caboclo”, “esses seres híbridos, difusos, que não são nem grupo racial específico, nem um aglomerado étnico”. Não entrarei aqui no debate sobre o “caboclo” na perspectiva local, já muito bem abordada em Carmen Izabel Rodrigues (2006). Destaco, unicamente, que tanto Noleto (2018) quanto Conrado, Campelo e Ribeiro (2015) consideram que a figura do “caboclo” por diversos momentos serviu para eclipsar a construção de uma identidade cultural negra no Pará, até mesmo na Amazônia.

Quando se trata do âmbito da (tran)sexualidade, alguns estudos realizados em Belém demonstram as relações com os espaços da cidade. É possível vislumbrar sexualidade e cidade em pesquisas como as de Peter Fry (1982) sobre a homossexualidade masculina nos cultos afro-religiosos, passando pelo estudo inicial de Telma Gonçalves (1989) sobre representações e preconceitos contra homossexuais em Belém. Uma prática do espaço, apesar de o termo não ser utilizado, pode ser encontrada na pesquisa de Izabela

Souza (1998) sobre *drag queens* em Belém. Neste trabalho lugares como a Praça da República e o bairro do Reduto, no centro da cidade, figuram como locais de encontro e lazer.

Mais recentemente, as pesquisas de Milton Silva Filho e Carmen Izabel Rodrigues (2012) sobre a sociabilidade LGBT em Belém, apontam também o centro da cidade como local de sociabilidade desses grupos, porém estendendo para outros lugares e bairros da cidade, como Guamá, Marambaia, Cremação, entre outros. Não se pode esquecer que é na Praça da República que ocorre uma das manifestações LGBT mais conhecidas da cidade, a Festa da Chiquita¹⁰ (SILVA FILHO, 2012). No que diz respeito especificamente às vivências de pessoas trans em Belém, Amadeu Lima de Deus (2017) analisou as biografias de mulheres trans e travestis “veteranas” como parte da paisagem de Belém. Em pesquisa sobre a REPPAT (GOMES, 2019), apesar de não direcionar meu trabalho para a cidade, abordei o uso de espaços, como o Mercado de São Brás, pelos militantes da Rede.

É claro que os trabalhos referidos não esgotam a variedade de pesquisas urbanas em Belém. O que quero demonstrar é um pouco das reflexões sobre o contexto urbano da cidade, principalmente na relação com as (tran)sexualidades. Na perspectiva de Flávio Silveira (2016):

Belém portanto como *locus* do vivido emerge como um dos *axis mundi* da experiência amazônica com seus conflitos e arranjos com a natureza (a floresta; a fauna; os igarapés, os rios-mares; as ilhas, por exemplo) e com os grupos humanos (indígenas, negros, brancos, asiáticos, caboclos) num espaço friccionado porque dado na zona de contato que é a cidade. Nestes termos os seus ímpetos de expansão de fronteiras estão marcados por um intenso diálogo com os rios, nutrindo-se das florestas, mas, por vezes, em oposição a ambos. (2016, p. 86).

É nessa cidade de “espaço friccionado”, com assimetrias raciais e lugares de trânsito e sociabilidades LGBT’s por vezes bem demarcados, que Rafael Carmo transita de gênero sendo uma pessoa negra e eu o conheço a partir da pesquisa de campo. Nas práticas do espaço da cidade feitas por Rafael, tanto a transexualidade quanto a negritude trazem

¹⁰ Homenagem de pessoas LGBT à Nossa Senhora de Nazaré iniciada em 1978. A Festa da Chiquita ocorre na Praça da República após à Trasladação, na noite do sábado, que antecede a procissão do Círio no segundo domingo de outubro.

problemáticas para sua vivência urbana em Belém, ora configurada como transfobia, ora como racismo, ora sobrepondo de maneira interseccional ambas as opressões.

Na trajetória de Rafael, ele narra que começou a entender sobre a questão racial (e também sobre a transexualidade) em sua vida quando teve contato com a universidade:

Porque antes da universidade eu... tipo, eu nunca tinha parado pra pensar, sabe?, que algumas coisas que eu passava era por conta da minha cor ou não, eu nunca tinha pensado né, de que forma as pessoas me enxergavam, o que era ser negro né; então a universidade me trouxe esse reconhecimento de identidade social que eu tenho hoje, de me reconhecer enquanto negro, do que é ser um corpo negro na sociedade, o que ser um corpo trans na sociedade. (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

Além dessa compreensão e autoidentificação como pessoa trans negra, a partir de estudos e contato com debates sobre esses temas nos espaços da universidade, Rafael também sente na pele o que é ser um homem (cis ou trans) negro numa sociedade estruturalmente racista como a brasileira, da qual Belém é parte. O episódio que descrevi anteriormente sobre a violência policial sofrida por ele é apenas o ápice cruel (a violência física!) que homens e mulheres negras estão sujeitos a sofrer. Entretanto, há diversas formas de racismo (e transfobia) pelas quais Rafael passa cotidianamente na cidade, inclusive dentro da própria universidade:

Quando eu saio com a Isabella, a Isabella também é trans, então a gente percebe muito esses olhares né, a gente sente um incômodo muito grande, não é sempre que a gente tá com paciência pra aturar certas coisas, sabe?, xingamento na rua e tal; às vezes a gente rebate, mas é muito difícil. Mas... e aí ainda tem a questão de que eu sou negro né, ainda é mais um tipo de opressão que eu sofro, porque, apesar de ser homem trans e tal, mas na cabeça de muitas pessoas, as pessoas já me leem como se eu fosse cis, mas eu continuo sendo um homem negro né. Então, como eu sou um homem negro, eu já.. já tive, assim... já passei por questões de ataques racistas mesmo, tipo de andar na rua e as pessoas falaram do meu cabelo, entendeu?, de eu tá na rua e as pessoas estarem nas paradas de ônibus e segurarem as suas bolsas, porque eu chego na parada de ônibus as pessoas pensam que eu vou roubar, entendeu? Ou até mesmo de tentar aqui na UFPA e não conseguir, entendeu?, de ser parado na porta da UFPA várias vezes, porque, como eu venho de bicicleta, aí várias vezes já aconteceu de pedirem meu documento, de perguntarem pra onde eu tava indo né, e de não me deixarem entrar e só me deixarem entrar depois acompanhado com outro menino que também é trans, mas ele é branco e ele falou que tava comigo e que a gente ia, sei lá, assistir aula, entendeu? E de vez em quando os meus amigos passam por isso, a gente as vezes marca reunião aqui na UFPA, mas assim... algumas pessoas

às vezes são barradas, teve homens trans que já foram barrados, porque tão dentro desse estereótipo, ou é negro, e pra eles negro é ladrão, né, eles leem como ladrão, ou... muitos são tatuados e por ser tatuados, já pensam que é ladrão da mesma forma, como aconteceu com um amigo nosso, ele foi barrado de entrar aqui. (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

Diante destes relatos, não é difícil concluir que a vivência das transexualidades na capital paraense não é experiência fácil, principalmente quando se trata de pessoas trans negras. As narrativas de Rafael nos falam de uma prática da cidade atravessada por momentos racistas, como olhares preconceituosos, medos causados nas pessoas pelos estereótipos que elas têm em relação a homens negros, proibição de entrar em determinados espaços pela cor de sua pele. Assim sendo, Rafael acredita que:

Ser uma pessoa transexual em Belém não é algo muito fácil, como não é em todo Brasil. Mas, assim, aqui as pessoas, diferente de alguns Estados do Brasil, aqui as pessoas elas... elas ainda são muito transfóbicas sim, entendeu?, as pessoas aqui elas são racistas, bastante racistas ainda também e... então, é como se a gente, os nossos corpos trans em Belém, a gente só ... o nosso lugar fosse a noite, sabe?, eu vejo muito isso e quando a gente se reúne, assim, a gente normalmente marca as reuniões de dia e o impacto disso é que a gente vê nos olhares das pessoas, que elas não estão acostumadas a ver um grupo de pessoas trans, sabe?, reunido em plena luz do dia, conversando, trocando ideia, articulando, é... se organizando, sabe?, a gente nota muito os olhares. (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

Em uma outra perspectiva, a questão racial aparece, ainda, pelo viés da branquitude, quando Rafael aponta que o padrão de corpo que se espera de um homem trans, passa também pelo ideal da branquitude. O corpo branco masculino, assim, sendo um referencial de beleza para alguns homens trans negros, como um modelo ou lugar no qual se deve chegar.

A gente quando a gente é trans, a gente obrigatoriamente é... as pessoas querem que a gente seja sarado, que a gente siga um padrão cis, sabe?, branco!, (*aqui fala sério, veemente*) que a gente obrigatória... e muito meninos se cobram isso, sabe?, muito meninos se cobram e adoecem por se cobrar isso. (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

O que pretendi até aqui foi demonstrar como a vivência da transexualidade masculina de Rafael em Belém do Pará é também atravessada pela “experiência vivida” (FANON,

2008, p. 103) como pessoa negra. Quando vi Rafael pela primeira vez no evento dentro da universidade, suas falas exerceram sobre mim um impacto em duplo sentido: primeiro, pela questão trans, até aquele momento algo pouco conhecido por mim; em segundo lugar, a questão racial que se apresentava, na medida em que eu tinha em minha frente, em uma mesa de debate, um homem trans que, além disso, era também negro, igual a mim. São as consequências ou questões em torno desse impacto em específico que movem a escrita deste texto.

Pesquisa de campo e questão racial ou: quando o antropólogo é um “objeto em meio a outros objetos”

Como venho demonstrando ao longo do texto, a questão racial na pesquisa de campo com pessoas trans em Belém foi se constituindo aos poucos, principalmente com a interlocução de Rafael Carmo. Em entrevista ou em nossas conversas, o tema da negritude vez ou outra retornava. Principalmente nas conversas informais, Rafael e eu falávamos sobre as situações pelas quais já tínhamos passado por sermos homens negros, ele trans e eu cis. Entretanto, foi somente com o episódio de violência policial sofrido por ele que diversas questões começaram a rondar minha mente, me fazendo refletir sobre a raça na pesquisa de campo. “E se fosse comigo?” “E se eu estivesse com ele na hora do ocorrido, seria também agredido?”. Rafael é negro assim como eu também sou. Eu também já passei por abordagens truculentas da polícia, mas não com a gravidade da vivenciada por ele. Sendo assim, qual a distância entre mim e meu interlocutor? Não sou eu um outro como o outro? Até onde é possível “estranhar” o outro quando a raça nos atravessa a ambos?

Os questionamentos e reflexões que esta situação me levou a ter exigiram de mim recorrer à teoria antropológica e aos materiais que havia lido ao logo da formação em Ciências Sociais/Antropologia. É recorrente no processo de formação como antropólogo ouvir ou ler sobre como o campo de pesquisa levanta questões teórico-metodológicas para o pesquisador que esteja atento com, pelo menos, olhos e ouvidos treinados para isso (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). No contexto específico do urbano, da cidade, como pontuei anteriormente, trata-se de tentar “estranhar” ou “exoticizar” o familiar, como uma forma metodológica de desenvolver a pesquisa dentro das expectativas de objetividade que o conhecimento científico nos exige. Velho (2004) já mostrou como essa “premissa” de que distância é igual à objetividade é questionável ou inconsistente. Sabemos que nas Ciências Sociais, e na Antropologia mais diretamente, um pesquisador em campo jamais passa despercebido ou deve se iludir com ideias de pura objetividade.

Desde as definições de Bronislaw Malinowski (2018) sobre como o etnógrafo deve se comportar em campo, até os questionamentos e revisões (GEERTZ, 2014; CRAPANZANO, 2016) ocorridas a partir de sua proposta, o lugar do pesquisador em campo tem sido debatido ora situando sua subjetividade na relação com os interlocutores, ora pensando dimensões como a de “ser afetado” no trabalho de campo (FAVRET-SAADA, 2005; GOLDMAN, 2003). Entretanto, pelo menos em minha trajetória de formação, quase nunca a dimensão da negritude em campo foi tematizada¹¹. Talvez porque, como afirma Bruno Rodrigo Domingues (2018, p. 306) “a produção da antropologia [ainda] tem uma cor que não é preta”. Mesmo os chamados pós-modernos não tomaram esse tema como ponto de reflexão (bem como o ponto de vista feminista), como critica posteriormente Lila Abu-Lughod (2018). No Brasil, autoras como Luena Pereira (2020) e Ana Clara Damásio (2021) avançaram no debate sobre o lugar da negritude em campo, criticando a construção de alteridades internas por parte da Antropologia nacional.

Durante a pesquisa de campo, como já mencionei, apesar de a raça estar presente desde o meu primeiro contato com Rafael, talvez tenha sido apenas quando ele sofreu agressão policial e eu vi e ouvi seus relatos pelas redes sociais digitais, que essa questão de fato me atingiu de maneira cortante. A questão racial estava mais do que posta no processo da pesquisa de campo. Mais do que isso, os medos, dores e situações raciais narradas e sofridas por Rafael também diziam respeito a mim. Com algum espanto, mas movido pela curiosidade intelectual, eu me compreendia como um “objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008).

Recorri a literatura com qual tive contato. De pronto, a noção do “ser afetado” me chamava a atenção, mas ainda assim com alguma desconfiança, visto que em Favret-Saada (2005), a dimensão do “afetar” estava em um contexto de feitiçaria. Apesar disso, algo da reflexão da autora me interessava, quando diz que deixar-se ser afetado pelo campo não tem a ver com empatia, mas sim com uma forma de “comunicação específica” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159): “uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não”. A ideia de uma comunicação não intencional me remeteu a algumas conversas informais que tive com Rafael ao longo da pesquisa sobre a questão racial. Quando tratávamos do assunto, havia sempre um entendimento mútuo sobre o racismo e os problemas sofridos por “nós”, pessoas negras,

¹¹ É sintomático para mim o fato de, no meu percurso formativo no curso de Ciências Sociais da UFPA, apenas em uma disciplina do doutorado uma autora como Lélia Gonzalez tenha aparecido na matriz curricular do curso.

em uma sociedade como a brasileira. Nessas conversas, não havia o objetivo de entender o que ele pensava sobre raça e racismo, mas o tema dos diálogos nos atravessava a ambos, me/nos “afetava”.

É preciso dizer que, durante as caminhadas que fizemos juntos pela cidade, no período anterior a pandemia da Covid-19, em nenhum momento passamos por situações que tenhamos identificado como racistas, ou pelo menos nunca falamos nesses termos. Nos trânsitos pelas ruas, em praças ou nos deslocamentos em ônibus, eram comuns alguns olhares, mas, principalmente quando estávamos acompanhados de Isabella, esses olhares eram atribuídos a ela. Como em um dia em que caminhávamos próximo da praça da República, no centro de Belém:

Rafael e Isabella dão-se as mãos e caminham juntos. Eu vou próximo de Isabella. Mais olhares. No alto de uma pequena escada, um menino olha de maneira fixa para os dois enquanto passam. Uma mulher, provavelmente sua mãe, também fica olhando para os dois. Por onde passam, eles chamam a atenção de outras pessoas. Rafael um homem negro, de cabelos com tranças. Isabella uma mulher branca, com o cabelo meio ruivo.

Já próximo ao final da praça, Isabella me pergunta para onde estou indo. Digo que estou caminhando com eles, que faz parte da minha pesquisa. Eles riem. É que vou ao shopping. Falo da caminhada como uma forma de observar o cotidiano deles e comento sobre os olhares que percebi, diferente do dia que caminhei apenas com Rafael. Isabella logo responde: “É por minha causa”. Rafael fala de Renata [outra mulher trans] também, e completa dizendo que isso tem a ver com a passabilidade. “Se eu não fosse um homem hormonizado, talvez não fosse assim”. (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Apesar disso, para mim era quase impossível desconsiderar o que via e sentia em campo ou fingir que, de fato, essas situações não me afetavam. Ser negro e identificar-me com o “outro” em campo fez-me tão vulnerável quanto ele quando foi agredido. Por mais que em campo haja uma relação pesquisador-interlocutor, com suas relações de poder e hierarquia, “fora do campo”, do contexto da pesquisa, somos apenas homens negros, com toda a carga racial que isso significa. Esse fato fez com que não fosse fácil para mim e Rafael “jogar a Grande Divisão” entre o “eu” e o “outro” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157). Se, por um lado, a cisgeneridade é um fator real de distanciamento entre mim e Rafael, por outro, a negritude no trabalho de campo nos aproxima como um tipo de comunicação involuntária entre antropólogo e interlocutor. Diante disso, talvez seja possível pensar com Goldman (2003) em um “devir-nativo”, no qual “ele é o que eu sou parcial e incompletamente (e vice-versa, é claro)” (GOLDMAN, 2003, p. 463). Diferente

de Domingues (2018, p. 297), homem negro que na pesquisa de campo “estava sendo lido enquanto uma pessoa branca”, eu, por outro lado, me enxergava e entendia tão negro quanto meu interlocutor.

É Abu-Lughod (2018, p. 194) quem alerta para como “feministas e mestiços/as”, em suas práticas antropológicas, “deslocam as fronteiras entre si e o outro”, analisando como essa distinção nasce da forma ocidental de tratar os não-ocidentais, com “o estudo do outro não-ocidental pelo eu ocidental” (p. 195). Para a autora, tanto para feminista quanto para mestiços/as¹², há um “bloqueio na habilidade de assumir confortavelmente o eu da antropologia”, na medida em que “o eu está dividido, preso na intersecção de sistemas de diferença”, daí a importância de refletir sobre a posicionalidade do/a antropólogo/a. Abu-Lughod formula, assim, uma questão fundamental para a discussão que proponho neste texto: “O que acontece quando o ‘outro’ estudado por antropólogos/as é simultaneamente construído, ao menos em parte, como um eu?”

A construção desse “outro” na pesquisa antropológica no Brasil já foi densamente criticada por autoras como Pereira (2020) e Damásio (2021). Se, por um lado, esse “outro” é definido a partir das invasões coloniais das quais a Antropologia é herdeira, no contexto brasileiro cria-se uma divisão entre um “nós, antropólogos” e os “outros” indígenas, negros, camponeses etc. Com um maior acesso de pessoas negras à universidade, especificamente nos cursos de Antropologia, essa divisão passa a ser questionada na medida em que “somos ‘os outros’ da nação” (PEREIRA, 2020, p. 09). As pesquisas derivadas dos questionamentos criados por pesquisadoras e pesquisadores negros e negros têm contribuído, assim, para redefinirmos “as fronteiras dos ‘Outros’ internos” (DAMÁSIO, 2021, p. 93).

O que está em jogo aqui, entre outras questões, é justamente essa relação “eu-outro”, bem como as dimensões de subjetividade e objetividade em campo. Entretanto, como assinala Grada Kilomba (2019), os mitos de objetividade e neutralidade do conhecimento são criações das pessoas brancas que, entre outras coisas, servem como forma de desqualificar e oprimir as pesquisas e reflexões realizadas por pessoas negras. Se, por longo tempo, fomos tratados como “*Outras/os inferior*”, numa “posição de objetificação” e “lugar de ‘Outridade’” (KILOMBA, 2019, p. 50-51), como não se sentir no lugar do outro quando esse outro é negro como eu? É possível manter

¹² Utilizo aqui o termo de acordo com o pensamento da autora. É conhecida a complexidade desta noção no Brasil, como bem explicita Munanga (2019).

“distanciamento”, “estranhamento”, “objetividade”, “neutralidade” quando se é um outro entre outros?

Acredito que não haja respostas prontas para esses questionamentos. O que me propus neste trabalho foi levantar essas questões de campo, pensando o lugar da negritude na relação pesquisador-interlocutor dentro do contexto da Antropologia Urbana. Ser negro em um campo de pesquisa com pessoas negras suscita questões de alguma maneira ainda pouco exploradas na literatura antropológica, como aponta Abu-Lughod (2018). Há assim uma “pessoalidade fracionada” do antropólogo em campo, quando representar o outro passa por sabe-lo similar a si mesmo. E não somente pela via de uma comunicação no plano do inconsciente, como propõe Claude Lévi-Strauss (2015, p. 26, grifos do autor), quando afirma que “ele [o inconsciente] nos põe em coincidência com formas de atividade que são ao mesmo tempo *nossas* e *outras*”. Como compreendendo a problemática aqui abordada, trata-se também de uma comunicação no plano da corporalidade negra, corpo este que é “veículo de expressão e de resistência sociocultural, mas também de opressão e negação” (GOMES, 2020, p. 29); em um contexto estruturalmente racista, no qual antropólogo e interlocutor estão sujeitos ou vulneráveis a situações de violência (inclusive física), seja dentro ou fora do trabalho de campo. Ser negro no trabalho de campo com pessoas negras, assim, parece muito mais aproximar do que distanciar na relação eu-outro, ou melhor, talvez se trate, em uma medida ainda por ser compreendida, de uma relação “outro-outro” ou “sujeito-sujeito”, para ainda usar o clássico e problemático vocabulário científico-antropológico.

Considerações finais

A discussão proposta neste texto nasceu do atravessamento da questão racial na relação antropólogo-interlocutor durante o trabalho de campo com pessoas trans da Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT), principalmente a partir do diálogo com um homem trans negro, Rafael Carmo. Se, no âmbito do gênero e da sexualidade deparei-me com as vivências trans, em grande medida diversas da minha experiência como homem gay cis; no contexto da raça, o contato com Rafael despertou-me questionamentos quanto a racialidade na pesquisa de campo. Em outras palavras, levou-me a refletir sobre a minha postura enquanto antropólogo negro em campo diante de violências racistas sofridas por um interlocutor da pesquisa.

Mais do que encontrar respostas, o que me moveu foi o interesse em levantar esse debate, visto que, como aponta Abu-Lughod (2018), a racialidade do antropólogo em

campo pode trazer compreensões outras sobre a produção do conhecimento antropológico, bem como em questões relacionadas à dicotomia fundante entre o “eu” e o “outro”. Trabalhando no contexto da Antropologia Urbana, as reflexões sobre “proximidade”, “distanciamento”, “estranhar o familiar” já têm amplo debate em autores como Velho e DaMatta, entretanto, acredito que a questão racial traz outros elementos para esse debate. É preciso repensar a construção das alteridades internas para que possamos estabelecer cada vez “diálogos horizontais” que reconheçam os interlocutores de pesquisa como sujeitos (CRUZ, 2017).

Não se pode esquecer que a Antropologia, bem como outras áreas do conhecimento, enquanto disciplina acadêmica, foi construída dentro desse “espaço *branco* onde o privilégio de fala tem sido negado para pessoas *negras*” (KILOMBA, 2019, p. 50, grifos da autora). Isso pode nos levar a compreender que ainda há muito a ser questionado a partir das experiências de pessoas negras dentro das universidades, principalmente no campo antropológico. Sair do lugar de “objeto” e deslocar meu corpo negro¹³, real e metaforicamente, rumo ao “centro acadêmico” exige pensar-se não mais como um “corpo impróprio” ou “fora do lugar” (KILOMBA, 2019, p. 50). Pelo contrário, esse movimento pode e deve ter outro objetivo. Como afirma Zélia Amador de Deus (2019, p. 34, grifo da autora): “essa deve ser a resposta fundamental da proposta de negros na Universidade: **enegrecer** o espaço acadêmico”. Que este texto seja parte desse necessário enegrecimento.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. *Revista Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, jan/jun, 2018.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Raça e Racismo. In: ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020. p. 23-58.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 25-58.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir,

¹³ Penso aqui nas horas passadas dentro de ônibus no trajeto da “minha” periferia em Belém para a Universidade e vice-versa, coletivos esses frequentemente lotados por outros estudantes ou trabalhadoras e trabalhadores (em sua maioria negras e negros). Ainda me questiono no que toda essa “experiência vivida do negro” (FANON, 2008, p. 117), normalmente excluída enquanto material para reflexão sobre a produção do conhecimento, pode ter a ver com a construção de um saber antropológico?

escrever. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, Editora UNESP, 2006. p. 17-35

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CERTEAU, Michel. Caminhas pela cidade. In: CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 157-177.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: Morenidade e Territórios da Negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. *Afro-Ásia*, n. 51, p. 213-246, 2015.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, v. 6, n. 7, p. 35-50, 1996.

CRAPANZANO, Vincent. O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016. p. 91-124.

CRENSHAW, Kimberle. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero, 2002. Disponível em: <https://static.tumblr.com/7symefv/V6vmj45f5/kimberlecrenshaw.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2022.

CRUZ, Felipe S. M. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Revista de estudos e pesquisas sobre a América*, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2017.

DAMÁSIO, Ana Clara. Como pode o “Outro” narrar? Considerações sobre viver, fazer e escrever na Antropologia. *PÓS*, v. 16, n. 1, p. 72-99, 2021.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35

DEUS, Amadeu Lima de. “Somos veteranas!”: As experiências do tempo vivido a partir das narrativas e das memórias de mulheres travestis e transexuais. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Pará, 2017.

DEUS, Zélia Amador de. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e herdeiros de Ananse*. Belém: Secult/PA, 2019.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. Negro na universidade, branco no trabalho de campo: reflexões sobre representação e desigualdade racial na academia. *Cadernos de campo*, São Paulo, v. 27, n.1, p. 295-308, 2018 (p. 295-309).

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

FRY, Peter. *Para Inglês Ver*: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1982.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, Clifford. *O saber local*: novos ensaios em antropologia interpretativa. 14 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014. p. 60-74.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 2, p. 445-276, 2003.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz*: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GOMES, Gleidson Wirllen Bezerra. “*Vivência de Resistência*”: a Rede Paraense de Pessoas Trans na luta por visibilidade e direitos em Belém – Pará. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, 2019.

GOMES, *et al.* Autobiografias de pessoas trans em Belém, Pará, Amazônia: narrativas e transições na cidade. In: RIBEIRO, *et al.* *Potência das periferias*. 1ª ed. Rio de Janeiro: EDUNIperiferias, 2020. p. 122-155.

GONÇALVES, Telma A. *Homossexualidade – representações, preconceito e discriminação em Belém*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 1989.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios, intervenções e diálogos/ organização Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Raça, cor e pobreza no Brasil. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 47-78.

JESUS, Jaqueline Gomes de. *Orientações sobre a população transgênero*: conceitos e termos. Brasília: Autor, 2012.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 09-44

MAGNANI, José Guilherme C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). *Na*

Metrópole: textos de Antropologia urbana. Edusp: São Paulo, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: Tema, método e objetivo desta pesquisa. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 55-84.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOLETO, Rafael da Silva. Cor de jambo e outros matizes amazônicos: sobre a abolição da mulata e o advento da morena cheirosa nas festas juninas de Belém. *Mana*, v. 24, n. 2, p. 132-173, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, Mestiços ou Caboclos: os índios nos Censos Nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 61-84, out. 1997.

PEREIRA, Luena. Alteridade e Raça Entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. *Revista De Antropologia*, v. 63, n. 2, p. 1-14, 2020.

PINHO, Osmundo. O sacrifício de Orfeu: masculinidades negras no contexto da antinegitude em Salvador. In: CAETANO, Marcio; SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço da (Orgs.). *De guri a cabra-macho*: masculinidades no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2018. p. 146-173.

PINHO, Osmundo. O corpo do homem negro e a guerra dos sexos no Brasil. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (orgs.). *Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 105-130.

REIDEL, Marina. Identidades trans: onde estamos? Para onde vamos? In: FERRARI, Anderson; CASTRO, Roney Polato de (Orgs.). *Diversidade sexuais e de gêneros*: desafios e potencialidades de um campo de pesquisa e conhecimento. Campinas-SP: Pontes Editores, 2017. p. 117-134.

ROCHA, Ana L. C. da.; ECKERT, Cornélia. Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica. In: *Etnografia da Duração*: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas. Porto Alegre: Marcavísal, 2013. p. 105-128.

RODRIGUES, Carmen Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA*. v. 9, n. 1, p. 119-130, jun. 2006.

SANTANA, Bruno. Pensando as transmasculinidades negras. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (Orgs.). *Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 95-104.

SILVA FILHO, Milton Ribeiro da; RODRIGUES, Carmem Izabel. Na rua, na praça, na boate. *Ponto Urbe* [Online], n. 11, p. 1-21, 2012.

SILVA FILHO, Milton Ribeiro da. A Filha da Chiquita Bacana: uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará. *36º Encontro Anual da ANPOCS*, 2012, Águas de Lindóia-SP. Anais eletrônicos... Águas de Lindóia: ANPOCS, 2012.

SILVA, Marley Antonia Silva da; BARBOSA, Benedito Carlos Costa. A “cidade enegrecida”: escravizados na Belém do Grão-Pará colonial. *Revista De Estudos Brasileños*, v. 7, n. 14, p. 109-122, 2020.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. As dinâmicas das paisagens de Belém (PA): memórias, ruínas e imaginários no mundo urbano. In: ANDRADE, Rubens (org.). *Amazônia, cidade e jardins: anatomia urbana e identidades paisagísticas*. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas: Escola de Belas Artes: UFRJ, 2016. p. 75-122.

SOUZA, Izabela Jatene de. “Tribos Urbanas” em Belém: dragqueens – rainhas ou dragões? Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Belém. UFPA, 1998.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 121-132

VERGUEIRO, Viviane. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação de Mestrado (Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal do Bahia, 2016.

Agradecimentos

Agradeço aos amigos Sílvia Sousa e Vinícius Machado pela leitura e sugestões ao primeiro manuscrito deste texto. Agradeço também ao professor Flávio Leonel Abreu da Silveira, meu orientador, e às professoras Mônica Conrado Prates e Luísa Dantas pelas contribuições diversas ao longo da escrita.

Financiamento

Artigo escrito no processo de pesquisa de doutoramento, com bolsa concedida pela CAPES.

Recebido em 28 de março de 2022

Aceito em 09 de agosto de 2022

“Os espíritos comem os presentes”: o universo invisível e o curandeirismo no lobolo¹

Rhuann Fernandes²

Doutorando em Ciências Sociais (PPCIS-UERJ)

e-mail: rhuannfernandes.uerj@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5012-5352>

RESUMO

Ao realizar uma pesquisa sobre o lobolo no sul de Moçambique — rito tradicional que une conjugalmente duas pessoas, em que a prática essencial envolve dar bens à família da noiva para realizar uma união reconhecida entre os parentes do noivo e os da noiva — testemunhei a constante atuação dos espíritos. Proponho-me, neste artigo, a responder aos seguintes questionamentos: qual é o papel do nyamusoro (curandeiro) na vida social do casal e de seus familiares e como ele exerce contato com os espíritos para abençoar o casal no lobolo? A partir disso, demonstro como os noivos e suas famílias mobilizam o curandeirismo para conversar com os mortos, inclusive para evitar acontecimentos indesejáveis no futuro do casamento.

Palavras-chave: Lobolo; Espiritualidade; Curandeirismo; Antropologia dos Espíritos.

¹ A primeira versão deste trabalho foi apresentada no 44º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), em 2020. Após inúmeras discussões, incorporei novos elementos e produzi o presente artigo. Agradeço, imensamente, aos pesquisadores presentes no Grupo de Trabalho 50 – Religião e Sociedade: reunir temáticas e revisitar limites, em especial aos coordenadores Rodrigo Toniol (UNICAMP) e João Rickli (UFPR), pelas contribuições teóricas e críticas ao meu trabalho.

² Doutorando e mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É pesquisador visitante na Bloco 4 Foundation, promovendo a construção de espaços de pesquisa sobre ativismo, cidadania e políticas sociais em Moçambique. Além disso, é integrante do grupo de pesquisa interinstitucional Áfricas: Política, Sociedade e Cultura (UERJ-UFRJ) e membro do grupo de pesquisa Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas (UFJF). Com pesquisas nas áreas de Sociologia das Emoções, Sociologia da Família e Estudos Africanos, escreveu o livro *Casamento tradicional bantu: o lobolo no sul de Moçambique* (2020), fruto de monografia duas vezes premiada.

“The spirits eat the gifts”: the invisible universe and witchdoctor in lobolo

ABSTRACT

When carrying out research on lobolo in southern Mozambique — a traditional rite that conjugates two people together, in which the essential practice involves donating goods to the bride's family to achieve a recognized union between the bride and groom's family members — I witnessed the constant action of the spirits. I propose, in this article, to answer the following questions: what is the role of the nyamusoro (healer) in the social life of the couple and their families and how does he contact the spirits to bless the couple in lobolo? From this, I demonstrate how the bride and groom and their families mobilize healer signals to talk to the dead, including to avoid undesirable events in the future of the marriage.

Keywords: Lobolo; Spirituality; Healer; Anthropology of Spirits.

“Los espíritus se comen los regalos”: el universo invisible y la brujería en lobolo

RESUMEN

Al realizar una investigación sobre el lobolo en el sur de Mozambique, rito tradicional que une conyugalmente a dos personas, en el que la práctica esencial consiste en dar bienes a la familia de la novia para lograr una unión reconocida entre los parientes del novio y de la novia, fui testigo de la acción constante de los espíritus. Propongo, en este artículo, responder a las siguientes preguntas: ¿cuál es el papel del nyamusoro (sanador) en la vida social de la pareja y sus familias y cómo contacta con los espíritus para bendecir a la pareja en lobolo? A partir de esto, demuestro cómo los novios y sus familias movilizan la brujería para hablar con los muertos, incluso para evitar eventos indeseables en el futuro del matrimonio.

Palabras clave: Lobolo; Espiritualidad; Curador; Antropología de los Espíritus.

Introdução

Este trabalho resulta de uma pesquisa de campo realizada entre agosto de 2018 e março de 2019, no sul de Moçambique. A cidade de Maputo, capital e maior cidade, é localizada no extremo sul do país, constituindo-se como o principal centro financeiro. Moçambique está localizado na região austral da África, entre Tanzânia e África do Sul. A leste, sua costa é banhada pelo Oceano Índico; a oeste, faz fronteira com Malauí, Zimbábue e Zâmbia. Esse território é dividido quase ao meio por um dos maiores rios africanos, o Zambeze, e a diversidade cultural também é uma marca de sua população (SANTANA, 2009).

Trata-se de um território habitado por vários povos de origem bantu. No sul, especificamente, temos os *tsonga*. De acordo com António Rita-Ferreira (1975), a categoria *tsonga* é utilizada para descrever o conjunto de três outros grupos distintos, que podem ser entendidos como produtos de diferentes experiências históricas no contexto do sul de Moçambique. São eles: *ronga*; *changana* e *tswa-blengwe*. Boa parte das pessoas com quem tive contato no país falava mais da herança e influência de cada um dos grupos nos hábitos e costumes que propriamente a palavra *tsonga*, diferenciavam-se especialmente pelo caráter linguístico e pelas regiões. Ou seja, apesar das fronteiras étnicas aparecerem borradas, muitos reivindicavam em suas narrativas, ao menos em âmbitos familiares e informais (bares e festas), um pertencimento étnico. Por outro lado, em espaços formais como, por exemplo, a universidade, e em discursos públicos, negava-se qualquer diferença étnica e afirmava-se uma “moçambicanidade” (identidade moçambicana).

Neste país, testemunhei diversos rituais associados ao *lobolo*. Trata-se de um casamento costumeiro e recorrente, em que a prática fundamental consiste em dar bens à família da noiva para realizar uma união reconhecida entre os parentes do noivo e os da noiva, num processo que pode demorar anos. Procura-se, por intermédio do *lobolo*, uma harmonia social: a comunicação entre os vivos e os seus antepassados, na qual é estabelecida uma garantia material do vínculo espiritual. Apesar das modificações atribuídas ao *lobolo* durante a sua prática, há algumas fases básicas tradicionais para sua realização, em resumo: a primeira etapa está associada à intenção do noivo em estabelecer um vínculo com a mulher desejada, para tal, parentes e amigos próximos aparecem na casa da mulher em um encontro denominado *hikombela-mati* (pedir água). Neste caso, seus representantes levam alguns presentes específicos e abrem o diálogo para futura cerimônia de *lobolo*, identificando a mulher designada pelo noivo. Este encontro estabelece o primeiro laço com a mulher e familiares dela por parte do noivo e de sua família, e os presentes

servem como mão de entrada. Nesta ocasião, os familiares da noiva aproveitam para entregar a lista de exigências (carta de *lobolo*) para realização da cerimônia. Após alguns meses ou anos, dependendo da capacidade do noivo para adquirir os presentes, o *lobolo* é realizado.

Em geral, bem antes da cerimônia de *lobolo* ocorre o *kuphalba*, um culto realizado para os antepassados, para sua invocação e, posteriormente, o diálogo com os mesmos para que o *lobolo* ocorra bem. Durante o *lobolo*, de acordo com os pedidos, os parentes do noivo atribuem presentes à família da noiva e as negociações entre eles se iniciam. Todos os itens são verificados, além de situações lúdicas que são criadas. O noivo fica ausente neste momento. E a noiva, apesar de não estar presente nas negociações iniciais, por outro lado, é chamada para avaliar os presentes e ouvir o pedido de casamento. Após o *lobolo*, o noivo se torna *mukon'wana* (genro) e, por fim, há o último processo: *xigiyane*, em que os pertences da noiva são levados por seus familiares para sua casa nova.

Fui afetado pela riqueza do *lobolo*, podendo compreender as razões pelas quais a antropologia desenvolvida no sul de Moçambique e os principais debates teóricos giravam em torno desse casamento. Os trabalhos mais recentes sobre o *lobolo* (GRANJO, 2004; BAGNOL, 2008; MUSSANE, 2009; PINHO, 2011; TAIBO, 2012, AZEVEDO, 2015; FURQUIM, 2016), entre outros, chamam atenção para o seu caráter polissêmico. Isto é, o *lobolo* e a mistura com outras práticas, ora “ocidentais”, ora “orientais”, e os impactos da “modernidade” que demonstram o efeito fragmentado dos sujeitos que o realizam, assim como a mobilização multifacetada de suas identidades para consumação deste casamento no mundo contemporâneo. Além disso, destaca-se o fato de que, no sul de Moçambique, apesar das violentas colonização e descolonização, este matrimônio, em nenhum momento, deixou de ser realizado.

A existência histórica do *lobolo* vincula-se a sua ininterrupta capacidade de reformulação. Isso provoca um desarraigamento da noção de tradição, retirando normas e pontos fixos e concretizando esta cerimônia como uma instituição mutável ou um antigo vocabulário para lidar com interesses materiais e novas situações sociais. De tal modo, as regras estabelecidas formalmente para que o matrimônio ocorra são ressignificadas de acordo com o contexto do casal.

Nessa direção, o meu objetivo foi encarar/abordar a plasticidade do *lobolo* e o seu polissemantismo, tomando como referência minhas experiências de participação desta cerimônia. Os casamentos que testemunhei, tais como seus desdobramentos, constituem as experiências centrais que fundamentam minha pesquisa sobre o *lobolo*. As interações

sociais analisadas neste trabalho foram compreendidas como um processo de interpretação em que os atores envolvidos são os principais teóricos das suas ações, uma vez que viver na cultura significa analisar e não seguir códigos (GEERTZ, 1989). Nesse sentido, em termos metodológicos, utilizei como técnica central a observação participante com intuito de materializar, em partes, meu estudo etnográfico. Mantive um número significativo de conversas informais com meus interlocutores em viagens, festas tradicionais e bares, as quais me possibilitou realizar a referida observação. Foi imprescindível em meu convívio a comunicação e a realização de entrevistas com os atores sociais³, uma vez que o olhar e o ouvir do antropólogo são os atos cognitivos preliminares no trabalho de campo, no qual deve existir uma integração de experiência e interpretação (PEIRANO, 2008).

Com isso, exponho neste trabalho a complexidade da espiritualidade no *lobolo*, apresentando os espíritos, traduzindo suas características e a forma pela qual meus interlocutores compreendem esse mundo e como estabelecem a veneração e o contato com os antepassados no contexto da cerimônia. Nessa direção, falo sobre “as instâncias intermediárias” no *lobolo*, quer dizer, o papel que os *vanyamusoro* (curandeiros) assumem na vida do casal e de seus familiares. Assim, estabeleço uma perspectiva crítica sobre a atuação desses indivíduos, retirando-os de uma posição de marginalidade, pois os trabalhos mais recentes submetem suas funções a uma mera descrição conceitual. Dessa maneira, apresento suas responsabilidades e mostro como exercem contato com os espíritos para abençoar o casal no *lobolo*.

Da espiritualidade no sul de Moçambique

Antes de tudo, gostaria de ressaltar que discutir este tema mexeu com minha mentalidade de modo assustador. Meu estranhamento e minha reflexividade sobre outra forma de sentir o mundo espiritualmente foram impactados à medida que escutava os relatos sobre a vida espiritual e a importância da “religião tradicional africana” para as pessoas do sul de Moçambique e como isso se refletia na ideia de casamento.

Em diálogo com o trabalho do sociólogo moçambicano Luis Tomás Domingos (2011), entendo por “religião tradicional africana”, um conjunto de práticas tradicionais

³ Realizei um conjunto de dezesseis entrevistas individuais com roteiro semiestruturado com o intuito de preencher uma série de lacunas sobre o assunto *lobolo* e temas correlatos. Entrevistei, na cidade de Maputo e na província de Gaza, casais que já realizaram esse casamento tradicional e seus familiares, anciões de algumas localidades, lideranças religiosas e médicos tradicionais.

associadas a valores espirituais que permitem que curandeiros, médiuns e profetas estabeleçam um relacionamento com espíritos ancestrais no sul de Moçambique. Pode-se afirmar que “religião tradicional africana” não é um credo especializado separado da vida cotidiana, mas um conjunto difuso de ideias e práticas “sagradas” e morais que permeiam toda a vida dos sujeitos dessa localidade nos níveis pessoal e social. Essa categoria também foi utilizada pelos meus interlocutores para fazerem referência a uma cosmovisão, à maneira pela qual enxergavam a espiritualidade e os seus fenômenos. Acredito que mobilizavam este termo com o objetivo de sistematizarem o que era praticado em suas funções enquanto curandeiros, apesar de reconhecerem as variações que ocorriam nesta “religião” a depender dos territórios. Portanto, quero dizer que o termo não se refere apenas a um sistema único “africano”, não se trata de uma referência ao continente como um todo ou de todas as áreas de influência bantu.

“Os *tinguluwe* (antepassados, espíritos linhageiros) pertencem ao social e constituem, portanto, o mundo cotidiano das ações práticas”, essa foi uma das primeiras frases ditas por Chumane, *nyamusoro* (curandeiro) do bairro Matola G. Dois de meus interlocutores, além de Chumane, fizeram questão de, após suas explicações sobre as cosmologias bantu, me falarem de um mito, denominado “o grande peixe”. Eles diziam que a formação (iniciação) deles é atravessada por contos e mitologia e uma das lições que aprendem é a capacidade de interpretar e recontar os mitos. Se alguém consegue interpretar a mensagem de um mito, diziam, consegue interpretar a mensagem que um espírito está querendo transmitir. “Faz parte da concretização das crenças nos antepassados também, uma vez que o mito expressa grandes lições de vida para nós”, disse Filipe Nhantumbo, *nyamusoro* de Manjacaze.

Lembro-me que o mito foi contado de modos distintos, mas, no fim, a mensagem foi a mesma. Eles queriam ilustrar as explicações que haviam me dado sobre o mundo dos *tinguluwe* (antepassados, espíritos linhageiros). A história do mito expressa que em um momento de fome e seca, sem muitas expectativas, numa antiga aldeia, alguns povos da região sul estavam desolados. Pediam durante algumas semanas aos *tinguluwe* por comida, informavam que as pessoas estavam morrendo. Faziam isso todos os dias, mesmo em circunstâncias adversas. Até que não demorou e apareceu um peixe enorme — como um tubarão baleia, que é o maior peixe do mundo, possível de ser visto na costa de Moçambique e no Rio Zambeze — que ficou conhecido como *Nyatudwe*. Quando o peixe aparecia, colocava apenas sua cauda na margem do rio, sem mostrar a cabeça. Os indivíduos, ao se depararem com a cena, chamavam os demais gritando o nome do peixe

e todos vinham com lanças e facas tirar a carne da cauda do animal, conseguindo se alimentar.

Então, diariamente essas pessoas ficavam durante horas esperando *Nyatudwe*. Sempre que aparecia, toda a comunidade vinha e pegava a carne da cauda do peixe. Assim, as pessoas se alimentavam e faziam vários rituais de agradecimento antes de saber se iam encontrar o peixe e após o encontro, depois da refeição. Foi durante o período de fome que *Nyatudwe* apareceu, não podia ser capturado e era misterioso, pois nunca mostrava a cabeça, deixava apenas a metade do corpo, a alimentação da comunidade se deu por conta de sua presença.

A aparição do peixe pode ser traduzida como a presença dos antepassados na vida dos vivos. A metade do peixe que não aparecia era o invisível, o oculto. As pessoas não conseguem ver os antepassados, porém, conseguem ver suas ações concretas no cotidiano e as respostas que eles dão aos seus pedidos. Nesse caso, a resposta que os antepassados trouxeram foi a cauda cheia de carne para matar a fome. A outra parte, a cabeça, expressa a sabedoria dos que “pensam e ordenam o mundo”, é o que simboliza o poder dos antepassados. Essa intervenção demonstra o quanto eles estão próximos e verifica-se a sua presença pelas ações concretas na vida dos vivos. Apesar de estarem num momento difícil, atravessando o período de fome, a comunidade não parava de celebrá-los, “é o que fazemos”, mencionou Agnes Tamele (*nyamusoro* mais velha com quem tive contato em Manjacaze).

Desse modo, compreendi que os antepassados estão em ação com os indivíduos, fazendo parte de uma mesma agência e estabelecendo uma comunicação entre o visível e o invisível. O que materializa a relação entre os antepassados na existência dos indivíduos é a resposta concreta aos infortúnios sociais. Quando uma pessoa morre e seu corpo é enterrado, entende-se que o seu espírito permanece no mundo, que agora está na dimensão do invisível. Isso quer dizer que o espírito só fez uma transição, ele ainda continua atuando em nosso meio, habitando o mesmo espaço que os vivos. Em vista disso, eles não vão para outro mundo distante, como se não fossem praticar interferência nesse mundo. Agora, eles são considerados como seres capazes de guardar a ordem social e a ordem cosmológica.

Nesse sentido, concluí, a partir de minha investigação, que os antepassados e os humanos fazem parte de um mesmo cenário, trata-se de um mundo só, um todo integrado. Os antepassados não são apenas agentes externos e sim a “essência” da própria identidade da pessoa, eles desempenham uma regulação da vida. Portanto, há uma continuidade entre o agora e o depois da morte. Conforme o filósofo moçambicano Adriano Langa (1992),

Em nossa tradição, os mortos continuam fazendo parte da família viva, a morte não significa a destruição dos laços entre os vivos e os mortos. Estes apenas mudaram a sua forma de existir, mas continuam existindo de tal maneira que eles têm direitos e deveres em relação aos familiares: serem lembrados, serem tratados e protegerem os vivos. Morrer, portanto, não é deixar de existir, mas sim mudar a forma de existir. Um morto pode, de um momento para o outro, tomar uma forma concreta e visível: uma cobra inofensiva, um inseto ou outro animal, um arbusto, uma sombra, uma brisa que movimentava as plantas e os objetos, enfim, uma pessoa viva que entra em transe. Eis o morto que comunica com os vivos. (LANGA, 1992, p. 15).

Segundo Alcinda Honwana (2002), antropóloga moçambicana, os antepassados são transmissores de vida, podem ser interpretados como deuses e assumem responsabilidades sociais, tais como a fertilidade da terra e dos humanos, saúde, riqueza, amor, doença etc. Por isso, podemos pensar a relação entre vivos e mortos como uma interdependência, dado que os vivos procuram venerá-los e satisfazer suas vontades de modo regular, de acordo com o que for exigido. Isso pelo fato do poder espiritual dos ancestrais restabelecer o equilíbrio e a harmonia da vida, por isso o contato com eles torna-se preponderante.

Dulcídio Manuel Albuquerque Cossa (2019a; 2019b), antropólogo moçambicano, ao examinar as relações entre os mortos e os vivos, debruçando-se sobre a cosmovisão e religiosidade tradicional africana e perpassando seus valores, crenças e práticas de origem bantu, argumenta que os antepassados, à medida que protegem seus descendentes, também têm igual capacidade de puni-los. É fundamental destacar o aspecto de conflito para questionar argumentos coloniais e etnocêntricos que afirmaram durante séculos que os povos africanos são estáticos e que suas práticas visam apenas à harmonia, anulando o conflito e a ação individual. Os antepassados, ao contrário, também criam tensões, caos e conflitos no meio social, caso não sejam atendidos. O desequilíbrio e a ausência de harmonia podem aparecer em momentos em que se quebrem regras sociais, como se esquecer de venerá-los (*kuphabla*) ou não cumprir com as “diretrizes” de um rito. As medidas corretivas variam de acordo com a insatisfação deles e podem vir de formas diversas, como pragas, mortes, catástrofes e, no caso do *lobolo*, separação, desamor e esterilidade.

Os trabalhos de Monica Wilson (1954) com os *Nyakyusa* (grupo de origem bantu que vive no sul da Tanzânia), e de Victor Turner (2005) com os *Ndembu* (grupo de origem bantu que vive noroeste da Zâmbia)⁴ demonstram, ao analisar suas crenças espirituais, que em outros contextos africanos não é incomum o fato dos espíritos fazerem parte da agência humana, integrando o mundo visível e invisível. Na verdade, esses autores atestam que a morte não interrompe a interação social entre ambos, pelo contrário, a vivência entre as pessoas que ficaram e as que partiram é constante. O mundo humano é a base dos antepassados, eles só existem e assumem significados mediante este mundo. Assim sendo, os mortos têm uma capacidade enorme de influenciar os vivos e influenciar os “fatores naturais da vida”. Nesta percepção, a morte só significa mudança na forma de existência e atuação⁵.

De fato, nas entrevistas que realizei com os *vanyamusoro* (curandeiros), as conversas informais com os indivíduos e as famílias presentes nos casamentos que acompanhei em Moçambique, além dos textos consultados, apontam para o fato de que os mortos, após o enterro, juntam-se aos antepassados e passam a estar presentes na vida cotidiana dos vivos, como um deles. A ligação entre o mundo dos antepassados e dos vivos é estrita e íntima, há interação habitual. Os antepassados representam, portanto, um ser existente e vivente, por mais que esteja morto, não deixa de viver. Eles vivem num modo invisível que se materializa simbolicamente nas rotinas, influenciando a forma de agir e pensar dos indivíduos e a relações de uns com os outros.

Os mortos visitam as casas de seus familiares, sentam-se à mesa, comem, bebem e comemoram. Na cosmovisão dessa região, o vínculo entre os dois mundos é baseado na interdependência e reciprocidade, pois a presença e permanência dos antepassados no mundo dos vivos são conversadas pelos indivíduos por meio dos rituais de culto, que são compartilhados e reproduzidos de geração em geração, denominados como *keuphabla* (veneração dos espíritos).

O *keuphabla* pode ser entendido como uma comunicação contínua, um culto que não está necessariamente associado a rituais mais elaborados, praticado nas mais diversas

⁴ Ambos os países são limitados a sul por Moçambique, como explicado na introdução deste artigo.

⁵ Wilson (1954), por exemplo, destaca que há três elementos nas crenças dos *Nyakyusa*: primeiro, há uma crença viva na sobrevivência dos mortos e no poder dos parentes mais velhos, vivos e mortos, sobre seus descendentes; em segundo lugar, há a crença nos medicamentos, isto é, no poder místico que reside em certas substâncias materiais que são utilizadas por quem tem o conhecimento para fazê-lo; e terceiro, há uma crença na feitiçaria, um poder inato de prejudicar os outros exercido por certos indivíduos na evocação de “espíritos maus”.

ocasiões, ora de celebração e agradecimento, ora de bênção para concretizar um objetivo. No *kuphabla* busca-se expressar coisas profundas e secretas aos espíritos. Nesse sentido, a sua realização torna-se essencial para expressar a ação integrada entre o indivíduo e o espírito e demonstrar respeito por parte dos vivos. Durante o *kuphabla*, é feita a invocação do ancestral e, em seguida, são entregues oferendas — aquilo que os antepassados estão com vontade de usufruir — acompanhadas de clamores. Geralmente, é realizado pelas pessoas mais velhas da família paterna ou pelo *nyamusoro* (curandeiro) respeitado na comunidade.

Jonas Alberto Mahumane (2015) explica que os *tinguluve* (antepassados, espíritos linhageiros) são ascendentes familiares e que assumem a função de proteger os seus descendentes vivos. Se eles ajudam, também esperam que os seus descendentes busquem recordá-los com sacrifícios, rituais e presentes para honrá-los e memorá-los. Outra conclusão importante do autor é que entre os antepassados existe uma hierarquização que respeita o princípio etário, os espíritos dos mais velhos têm mais poder. Assim, os anciões assumem posições superiores às de pessoas que faleceram mais jovens.

As instâncias intermediárias: os vanyamusoro e o lobolo

Se analisarmos a história do sul de Moçambique, verificaremos que o contato entre vários povos por meio de emigrações, ainda no período pré-colonial, gerou um impacto profundo na cosmovisão dos *tsonga* (*ronga; changana e tswa-hlengwe*). Com isso, surgiram algumas figuras importantes no contexto do próprio *lobolo*. Uma dessas figuras é o *nyamusoro* (pl. *vanyamusoro*), abordado na literatura como médium e/ou médico tradicional que assume um papel de destaque na espiritualidade inerente ao *lobolo* (SENGULANE, 2015; HERNANDEZ, 2015).

Os trabalhos de Honwana (2002) e Mahumane (2015) apontam para formação daquilo que seria hoje a base da medicina tradicional em Moçambique, dado que os curandeiros ficam responsáveis pelos processos de adivinhação e cura. Ou seja, a centralidade dos espíritos aparece quando os indivíduos, de modo geral, querem restabelecer a saúde ou entender por que razões estão ocorrendo fatalidades no meio familiar e/ou na comunidade. Assim, procuram o diálogo com os espíritos através de um intermediário, pois se entende que os espíritos exercem influência no universo, decidindo

punir com doenças e mortes ou agradecer com bênçãos⁶. Para entender a aparição da figura desse “intermediário” (curandeiro) que opera com a possessão de espíritos, realizando a mediação entre vivos e mortos, precisamos recorrer à história de Moçambique e observar uma integração de cosmologias a partir da interação social entre diferentes povos da África Austral.

Partindo da ideia de “transculturalidade” (transformações ocorridas no contato entre duas ou mais práticas culturais distintas), Honwana (2002) faz referência ao fenômeno da possessão, algo que no passado era estranho para os *tsonga* e que fez emergir um dos papéis mais importantes na vida espiritual das pessoas do sul nos dias de hoje, o *nyamusoro* (poderoso especialista em medicina tradicional). A possessão à qual ela faz referência está ligada ao complexo processo de emigração ocorrido no século XIX, quando os *vanguni* (sing. *nguni*), originalmente da Zululândia, da África do Sul, invadem o território moçambicano e se estabelecem com demasiado poderio militar, administrando politicamente o Estado de Gaza. Nesse encadeamento, deparam-se com um povo presente na Região Centro do país, ao norte do Rio Save, os *vandau* (sing. *ndau*), que são subjugados e transformados em escravos do Império de Gaza. Por último, ao estabelecerem o domínio da Região sul de Moçambique, encontram-se com os *tsonga* — grupo majoritário na localidade, onde podemos encontrar subgrupos —, como já mencionado anteriormente.

Esse processo de interação conflituoso fez com que os três grupos absorvessem crenças um do outro, desencadeando um sincretismo entre suas cosmovisões. Entretanto, durante tempos, ocorreram resistências por parte dos *vandau* e a escravização deles estava associada ao fato de resistirem ao domínio dos *vanguni*, diferentemente dos *tsonga* que, mesmo subordinados aos *vanguni*, aliaram-se e ficaram responsáveis por “preparar o caminho” deles, fornecendo guerreiros para o seu exército. Por consequência, os espíritos estrangeiros dos *vanguni* e *vandau*, passam a integrar as cosmologias *tsonga* (NEWITT, 1997).

De acordo com Mahumane (2015), a figura do *nyamusoro* surge no sul de Moçambique como efeito direto da invasão dos *vanguni*, que dominaram os *tsonga* e os *vandau* e executaram alianças matrimoniais e espirituais hierárquicas entre esses três grupos. Daí, emerge o fenômeno da cura por meio da possessão e do transe e surge um novo praticante de medicina tradicional. Nessa direção, observa-se que antes desse encontro

⁶ Os trabalhos de Wilson (1954), Max Gluckman (1965; 1982) e Turner (2005) também abordam esses aspectos em regiões de influência bantu, em localidades geograficamente próximas a Moçambique.

plural não existia a figura do *nyamusoro*. Agora, ele é o responsável pela combinação de três categorias diferentes de espíritos: *tinguluve* (espíritos linhageiros *tsonga*), juntamente com os espíritos *nguni* (não linhageiros, pl. *vanguni*) e *ndau* (não linhageiros, pl. *vandau*).

A possessão por espíritos e a saída do corpo por meio do transe só ocorre devido à entrada de grupos externos na região, o que fez, segundo Honwana (2002), com que os *tsonga* ficassem possuídos por espíritos não linhageiros. Essa integração transcultural modificou o mapa cosmológico dos *tsonga*. O surgimento da figura do *nyamusoro* está diretamente ligado a esses fatores que fazem parte de uma combinação de culturas e uma síntese de três categorias de espíritos, em que podemos verificar a inclusão de um novo papel. O *nyamusoro* (curandeiro), de acordo com a autora, desempenha funções mais complexas e sofisticadas, como a possessão pelo transe; a prática de exorcismo; a intermediação entre espíritos e vivos para constatação da adivinhação e, em caso de grandes problemas, a cura com base em ervas e plantas.

Mahumane (2015) destaca que, atualmente, homens e mulheres atuam nessa nova função, sendo as mulheres a maioria. Para ele, pode-se afirmar que o *nyamusoro* possui três espíritos, tendo três poderes: os *tinguluve*, espíritos linhageiros que oferecem o conhecimento sobre as ervas e plantas medicinais; os espíritos *vanguni*, não linhageiros, que trazem adivinhação por meio do *tinholo* (ossículo)⁷; e, por fim, os espíritos *vandau*, não linhageiros, que trazem o *kufemba* (exorcismo). Ou seja, o autor conclui que, no corpo do *nyamusoro* (especialista em medicina tradicional), habitam três espíritos distintos. Durante a possessão, há uma hierarquia entre os espíritos apenas na reprodução das falas, em que os primeiros a se manifestarem são os *tinguluve*, depois os *vanguni* e, por fim, os *vandau*. Ainda por cima, os três espíritos cooperam quando os casos de cura são considerados como difíceis e apenas um espírito não seria capaz de resolver. Desse modo, procuram se ajudar para resolução do caso. Essa cooperação só ocorre quando os espíritos têm espaço para realizar suas funções, pois, assim, sentem-se agradados.

Mahumane (2015) afirma que os *vanyamusoro* (curandeiros) ficam responsáveis não só pelas doenças, mas pela neutralização de espíritos maus, conhecidos como *xipoko*, são espíritos de pessoas cuja morte foi ocasionada por feitiçaria. Acrescem também que os *vanguni* e os *vandau* possuem um espírito conhecido como “negativo”, designado como *Mipfbukwa y Mikwanbu*. São espíritos maléficos e vingativos, exigentes e ameaçadores, os

⁷ Os *tinholo*, importantes para adivinhação e cura, são um conjunto de ossículos de adivinhação com dois tipos de objetos: ossos de animais (domésticos e silvestres) e conchas marinhas. Pelo que notei em meu trabalho de campo, havia uma variação entre o número de peças de cada, que quando jogados sobre uma pele de cabrito, expressam uma mensagem que só pode ser traduzida pelo médico tradicional.

vanyamusoro (curandeiros) evitam trabalhar com a sua possessão, pois são conhecidos por conta de mortes generalizadas. Para chamá-los, é preciso ter o conhecimento da planta *mbuko* (planta medicinal que permite o retorno de um espírito para vingança). Em suma, pode-se dizer que o *nyamusoro* — denominação de curandeiro que opera com os espíritos e dispõe de ferramentas de adivinhação como o principal apoio de diagnóstico — é considerado como o mestre de cerimônias tradicionais, zelando pela observância rigorosa do ritual.

Chumane e Moiane, curandeiros e meus interlocutores, afirmaram que muitas pessoas recebem os espíritos não linhageiros pelo fato de serem órfãs. Quando não se tem pai e mãe, fica-se desamparado pelo motivo de não se conhecer sua ancestralidade e seu passado e, com isso, não se consegue ter referências. As chacinas ocorridas no período da guerra civil fizeram com que várias pessoas não conhecessem seus pais. Então, essas pessoas, ao se tornarem *vanyamusoro* (curandeiras), podem se apropriar com mais facilidade desses espíritos e fazer trabalhos mais específicos⁸.

Na consulta com o médico tradicional, o *tinbolo* é utilizado, inicialmente, para traduzir a mensagem dos espíritos e informa-se com que sintoma a pessoa está. Os *vanyamusoro* (curandeiros) vão obtendo respostas à medida que jogam o *tinbolo*, de acordo com a posição em que as conchas e os ossos caem, há um significado diferente e a resposta tem um enorme valor para a pessoa que está se consultando. Langa (1992) afirma que o *tinbolo* trabalha tanto na prospecção (falar para pessoa o que ela deve fazer e como agir) como o de retrospecto (por quais razões estão ocorrendo tais coisas, o que aconteceu no passado e como existem reflexos no presente). A partir do *tinbolo*, o curandeiro (*nyamusoro*) compreende os acontecimentos da vida do consultante, desde os negativos aos positivos. O *tinbolo*, além de ver o que está ocorrendo, também consegue respostas de como o consultante deve agir mediante uma ação concreta.

Ao conversar com Nhantumbo e Moiane, fui identificando detalhadamente a atuação deles. Por meio de aptidões herdadas e desenvolvidas, eles conseguem decifrar o

⁸ A Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), iniciou a guerra contra o governo socialista de Moçambique (Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO) em 1977, dois anos após a independência, financiada pela Rodésia (Atual Zimbábue), sendo constituída pela *Rhodesian Central Intelligence Organization* (CIO) e, mais tarde, apoiada pela África do Sul. Durante o conflito, cerca de um milhão de pessoas morreram em combates e por conta de crises de fome. Foi mais uma guerra dentro do contexto da “Guerra Fria”. A guerra terminou em 4 de outubro de 1992, o Acordo de Paz entre a FRELIMO e RENAMO foi assinado em Roma, para dar fim à guerra que durou 16 anos. Dessa forma, preparou-se uma nova Constituição para a República de Moçambique, que foi outorgada em 1990, de caráter pluripartidário (CABAÇO, 2009).

que o espírito está querendo dizer e, no processo de adivinhação, expõem as inquietações dos espíritos para os vivos. Se as pessoas os procuram por conta de alguma doença — o que geralmente ocorre — eles identificam o que está acontecendo por meio da comunicação com os mortos. A doença, segundo eles, não pode ser interpretada como algo meramente físico, mas é algo psicológico e espiritual. Essas dimensões devem estar integradas no sentido de excluir a possibilidade de pensar o indivíduo isolado de suas relações sociais. Moiane me disse que essa é uma das discordâncias dele em relação aos hospitais modernos, pois procuram individualizar tanto a doença como a cura.

Com isso, os *vanyamusoro* (curandeiros) consideravam que, se o corpo está doente a mente também está, o problema pode estar localizado na comunidade, não no indivíduo. Em contrapartida, o indivíduo pode ter feito mal à comunidade e as coisas estão retornando para ele. Em todo caso, o *nyamusoro*, ao ser introduzido, fica responsável por estabelecer o equilíbrio mediante as alternativas que os antepassados sugerem. Por isso, as pessoas geralmente os procuram para identificar as causas dos problemas que estão ocorrendo na família ou na própria vida. Segundo Nhantumbo, é dessas práticas que vem o seu reconhecimento e prestígio.

Nhantumbo me explicava que o problema apresentado inicialmente por um casal no *lobolo* pode parecer somente dos cônjuges, mas logo aparece a dimensão familiar e das várias comunidades em que o casal se insere. Assim, a família e o meio social são imprescindíveis para a solução dos problemas enfrentados pelo casal, os cônjuges precisam estar inteiramente dentro da situação para pensar o caminho em conjunto, a solução não é centrada apenas no casal, a resolução não deve ser problema somente dos indivíduos. Ao contrário, há uma função holística nisso tudo. O papel exercido pela comunidade é importante para a cura, pois a doença pode estar no seio da própria comunidade e isso deve ser reconhecido. Assim, podemos deduzir que as respostas para as doenças só podem ser encontradas quando consideradas as causas sociais e ambas são curadas de modo simultâneo.

Sobre esse aspecto, Tamele, a curandeira mais velha com quem tive contato, detalhava que há duas formas de adivinhação utilizadas: por meio do transe, no caso da possessão, e por meio do *tinbolo*. A adivinhação tem um poder de comunicação com os espíritos antepassados para as causas de a doença serem verificadas e enxergadas. Tamele afirma que, em boa parte das vezes, o diagnóstico revelado concentra-se nos acontecimentos do cotidiano, por isso a história de vida e o ambiente social no qual indivíduo está inserido conta para ela na hora da consulta. Geralmente, o procedimento é

sugerir medicamentos à base de ervas e plantas conhecidas pelo médico que procura eliminar os sintomas apontados pela adivinhação ou sugerir a realização de rituais a pedido dos antepassados.

Ao me explicar as suas mais de cem experiências com casais no *lobolo*, Tamele listou uma série de casos estranhos e engraçados, dizendo que as pessoas a procuravam por vários fatores. Devido à sua função, ela dizia que era considerada como sábia e as pessoas a procuravam na região porque ela conseguia dar respostas para doenças complexas, dar orientações na vida amorosa, conversar com os espíritos diretamente para falar sobre casos de infertilidade, proteção contra os perigos da vida e, principalmente, bênção para o casal. Tamele, com um sorriso aberto e confiante, orgulhava-se pelo seu trabalho, afirmando ser um dom dos antepassados que ela tinha que honrar com glória. Uma questão mencionada por ela em relação ao *lobolo*, foi a da harmonia. Ela me explicou que quando os curandeiros fazem o *kuphabla* antes da cerimônia e preparam o altar para o antepassado, estão a perseguir um estado central, que é a harmonia entre os espíritos, para que o casal case e viva em paz. Se a harmonia está falhando, identifica-se de início que tem algo que está desagradando os espíritos e eles podem estar afetando por meio de uma sanção.

Ou seja, as doenças enviadas pelos antepassados são vistas como castigo, pois alguma norma social foi violada, ou, então, falhou-se na realização de algum ritual, esquecendo-se de venerar alguém em especial ou o venerou fora da data. No *lobolo*, caso se passe por cima de algumas regras importantes, como esquecer o presente de um antepassado, o casal fica doente e acaba não prosperando. A cura, nesses casos específicos, só ocorre por meio do *nyamusoro* (curandeiro), o responsável por apontar o que está acontecendo. Em caso de confirmação dos espíritos estarem zangados, os cônjuges são informados e, após saberem o motivo, devem se sentir arrependidos e pedir desculpas, devem dizer que vão melhorar o comportamento e realizar aquilo que os espíritos exigirem a partir de então. Essa função está diretamente associada à maneira pela qual a doença é interpretada: a noção de desequilíbrio nas relações estabelecidas entre os humanos, espíritos e natureza, em um todo integrado.

No dia do *lobolo*, segundo meus interlocutores, quando a família paterna da noiva vai realizar o *kuphabla* (rito de veneração aos antepassados) na localidade onde ocorrerá a cerimônia, espera-se, como já mencionado anteriormente, que alguns integrantes do grupo materno estejam presentes ou que eles também o façam separadamente. A família paterna do noivo deve fazer o mesmo. O procedimento pode ocorrer com o convite a um *nyamusoro* (curandeiro). Acredita-se que o curandeiro é capaz de ligar os grupos envolvidos e, com

isso, pedir permissão aos espíritos da família, perguntando-lhes se aceitam o noivo. Em caso positivo, compreende-se que as famílias estão agora ligadas espiritualmente e devem realizar pedidos por bênçãos, providenciando alguns ritos que visem à fertilidade e à saúde da esposa, em que os laços concretizados entre os espíritos das famílias visam a fortalecer as relações de parentesco. Paulo Granjo (2004), ao citar o *keuphabla*, informa que vários parentes chegam antes à casa dos pais da noiva para realização dessa cerimônia que, idealmente, deve anteceder o *lobolo* e ocorrer antes do nascer do sol.

Moiane, ao me explicar o *keuphabla* antes do *lobolo*, deu ênfase ao ato de purificação da casa que é realizado para que familiares do noivo sejam bem recebidos. Depois, falou da relevância do *keuphabla* ser realizado por um “chefe espiritual”, pois, segundo ele, essa pessoa tem o dom da possessão e, se algum espírito quiser comunicar algo, ela estará apta a receber a possessão. Nas conversas que tive com os *vanyamusoro* (curandeiros) de maneira geral e com os familiares nos casamentos, notei haver pouca variação na maneira com que o *keuphabla* era realizado. Eles me explicaram que o *keuphabla* (rito de veneração aos antepassados) é oferecido no *gandzelo* (um altar na árvore sagrada da família), que a família deve possuir em seu quintal ou próximo à residência. Nessa ocasião, convocam-se os familiares mais antigos, o avô paterno é a figura central, pois ele fica responsável por invocar os espíritos. Ao redor da árvore, fazem um *ku bala a ndrati* (círculo) com o sangue do animal sacrificado, que pode ser cabra ou galinha e entram de mãos dadas em seguida.

Dentro desse cenário descrito, desenha-se uma pequena estrela na qual é colocado o vinho ou o sangue do animal, que deve estar conservado em uma cumbuca de madeira, jogando um pouco sobre a terra, para representar o pedido de fertilidade da mulher. Após, joga-se o sal para o alto e acendem-se duas velas. O avô paterno inicia uma oração com palmas e alguns passos, chamando por alguns apelidos (nomes) que representam os *tinguluve* (antepassados, espíritos linhageiros). Segundo Moiane, as primeiras palavras expressas direcionam-se à filha que está saindo de casa: “Vamos pedir que a nossa filha, aonde vá, ela esteja bem, protegida e qualquer coisa que aquela família queira fazer com a nossa filha, pedimos que vocês protejam a ela, é nesses termos que tratamos as coisas”. Depois dessas etapas, os familiares presentes bebem o vinho que restou ou comem os animais que foram sacrificados, em uma espécie de brinde sobre o qual os noivos não têm conhecimento⁹. Esse último ato é a confirmação da aprovação do casamento, pois foi autorizada pelos *tinguluve* (espíritos linhageiros) a saída da filha da casa dos pais.

⁹ Na verdade, apenas em um caso ouvi dizer que a noiva participou do *keuphabla* (rito de veneração aos antepassados) e era pelo fato de ela se sentir ameaçada, acreditando que os espíritos não haviam gostado do homem que ela havia escolhido para ser seu esposo.

Portanto, a adivinhação e o papel que o *nyamusoro* (curandeiro) exerce no *lobolo* são profundos, pois ele não conta o que o espírito está dizendo, consegue aprisionar e agarrar o espírito e trazê-lo à frente de quem está consultando, consegue colocar em contato para realizar um diálogo íntimo entre as duas pessoas. Em vista disso, o *nyamusoro* não só interpreta, ele torna o invisível visível; o que está distante, ele aproxima. Não à toa, tem o título de especialista da averiguação, pelo olhar profundo exercido, pelo reconhecimento que tem do meio social e a habilidade de interpretação diante do que os espíritos demandam. A partir disso, o *nyamusoro* interpreta o oculto e consegue expressar o que é necessário para satisfazer a vontade dos antepassados, buscando recomendações para o bem-estar do casal. Esses agentes espirituais são o ponto de união da comunidade constituída pelos vivos e a preservação histórica dos antepassados. Ou seja, eles mediam incessantemente a relação entre os vivos e os seus ancestrais.

“É preciso lobolar os espíritos”: o contato com os antepassados no lobolo

O trabalho de Brigitte Bagnol (2008) expressa como as dimensões descritas acima atuam no *lobolo*. A autora constata que o desequilíbrio na vida de um casal no presente pode estar ligado a acontecimentos do passado, de ancestrais que eles mesmos não conheceram. Bagnol (2008) mobiliza algumas conclusões importantes a partir de três estudos de caso, afirmando que as características que fazem com que o *lobolo* continue existindo de modo expressivo hoje são, principalmente, a) o seu instrumento para superação de problemas espirituais; b) a busca pela harmonia social entre vivos e antepassados; c) a inscrição do indivíduo numa relação de redes de parentesco que faz parte de sua identidade social.

Diante desses pontos, Bagnol (2008) constata como ocorre a cerimônia realizada no altar familiar antes do *lobolo*, quando a avó paterna da noiva procura conversar com os antepassados, esperando que, do lado do noivo, ocorra o mesmo, para haver uma anuência e os espíritos de ambas as famílias estarem de bem, compartilhando boas energias no momento da cerimônia de *lobolo*. Além disso, ela evidencia que, antes do *lobolo*, é comum as pessoas buscarem orientações com o curandeiro (*nyamusoro*), que também tem papel fundamental no casamento, pois é ele quem realiza a sua atividade com o *tinholo* (ossículos) e a possessão espiritual na interpretação dos acontecimentos indesejáveis.

Nesses momentos, são expressos os temores e desejos aos antepassados e informa-se que a noiva, se eles permitirem, sairá de seu lar para uma nova casa. Com a autorização dos espíritos, o *lobolo* pode ocorrer, mas há um alerta de que algumas reclamações podem vir posteriormente ao casamento e que o *nyamusoro* (curandeiro) poderá ser convocado mais uma vez. É nesse sentido que Bagnol (2008) assinala que o *lobolo*, assumidamente, transcende a ideia de amor romântico desenvolvida no mundo ocidental a partir da modernidade, tratando-se de uma relação intrínseca com o mundo dos antepassados da noiva e do noivo, em que se estabelece um contato direto e contínuo entre os vivos e os mortos. Por intermédio da conexão com os espíritos antepassados e com a realização de suas exigências no *lobolo*, fundamenta-se a harmonia social entre os noivos e, sobretudo, é selado o laço social entre as duas famílias, abençoando e garantindo prosperidade à nova família que está por vir.

Outro aspecto significativo sobre a dimensão espiritual do *lobolo* são os presentes, cada um deles assume um significado e varia de acordo com a família que o realiza. Chumane me disse que os antepassados “comem o *lobolo*” e que, na realidade, aproveitam mais que os próprios noivos. Afirmaram também que os espíritos começam a atuar no *lobolo* antes de marcar a data da cerimônia, no *hikombela mati* (pedir água). Os espíritos são quem decidem se aquele homem merece entrar na vida da família. Aceitando, os pais da noiva devem fazer a *carta de lobolo* considerando os presentes que os antepassados mais gostam, que foram marcantes para eles em vida. Sobre esse aspecto, Chumane comentou: “repare, na maioria dos casos há sempre o cachimbo e o fumo. Sabe por quê? É para o avô ou avó, pois antigamente era a forma que eles tinham de relaxar no campo. Se eles esquecerem, pode ocorrer um profundo desastre”.

Ruben Taibo (2012) dedica-se a compreender o papel de alguns presentes mais frequentes nos *lobolos*. Segundo o autor, esses presentes podem ser interpretados como cuidados espirituais e aparecem numa dimensão mais individualizada, reforçando as responsabilidades por parte do noivo, o que comprova que o *lobolo* não é só de caráter coletivo. Esses cuidados estão ligados ao fato de que alguns produtos presentes na carta de *lobolo* só podem ser comprados pelo noivo e com o seu dinheiro, pois pertencem aos espíritos. “O rapé, o vinho branco, o *mukumi* e as *capulana* são coisas que ninguém pode ajudar a comprar, sob o risco de comprometer a missão dos antepassados, a de

proporcionar a fertilidade da mulher e, acima de tudo, a proteção e estabilidade do casal” (TAIBO, 2012, p. 109)¹⁰.

O vinho branco, segundo Taibo (2012), representa a pureza que pode ser compreendida em alusão à virgindade da mulher. Por isso, os garrações de vinho são exibidos com lacre. Por mais que a mulher já tenha praticado relações sexuais, o vinho é importante por conta da performance e atuação dos noivos. Já o rapé, apesar de parecer simples, é tido como um dos mais importantes, pois significa o “chamamento” do espírito antepassado da noiva que inicia a proteção. Até as notas, da maneira como são organizadas e de acordo com as cores, representam algo espiritualmente. O *mukumi* destina-se a alguma mulher importante na família, geralmente a mãe ou a avó. Além disso, oficializa a união das famílias envolvidas na cerimônia, na qual a aliança é simbolizada na renda branca que junta as duas *capulanas*.

O casal que procura concretizar um *lobolo* deve estabelecer conexões com os antepassados em busca de autorização e proteção para a família que está por se constituir. Dentro dessa perspectiva, posso afirmar que o *lobolo* se estabelece como uma cerimônia realizada também para os antepassados. Meus interlocutores me diziam, em uma conversa mais informal, que é justamente essa relação espiritual com os antepassados que fortifica o *lobolo* frente às demais formas de união, como, por exemplo, o casamento canônico. O fato de o *lobolo* ter uma dimensão espiritual que concretiza a relação de respeito e reciprocidade entre vivos e mortos faz com que a cerimônia apresente uma prática fundamental no seio da sociedade moçambicana, ao menos no sul.

Considerações Finais

Os espíritos acompanham a história e o desenvolvimento da antropologia. Em meu trabalho de campo precisei, de um lado, desvendar a crença nos espíritos entre meus interlocutores e, de outro, enfrentar a sua própria agência no mundo visível. Quer dizer, os espíritos foram protagonistas em minha etnografia, tendo uma agência na vida social, política e econômica, sendo eles interlocutores privilegiados para a compreensão dos

¹⁰ A *capulana* tem significados espirituais no *lobolo* e representa os valores de uma família. Em um contexto mais amplo, diria que é um dos traços característicos da população moçambicana. É comum verificar nas ruas de Maputo as moçambicanas montando suas *capulanas* e envolvendo seus corpos, com diversas amarrações, produzindo diferentes vestes. Ou seja, é um tecido incorporado no cotidiano, sendo vestido em eventos de diversas ordens como elemento tradicional. Sobre o assunto, ver o trabalho de Helena Santos Assunção (2018).

lobolos que testemunhei. Nesse sentido, constatei que a “religião tradicional africana” assume uma dimensão de práticas e vivências. São modos de vida e modos de fazer.

Embora uma pessoa se apresente como cristã ou muçulmana, por detrás disso, há as práticas tradicionais que não são abandonadas. Então, é comum que a pessoa não entenda esses elementos necessariamente como religião, mas como um simples modo de vida, não deixando de exercer as práticas tradicionais, como procurar o curandeiro (*nyamusoro*); realizar o *lobolo* etc. Ou seja, a “religião tradicional africana” não é compreendida exatamente como uma religião nas características das religiões mundiais (movimentos religiosos mais difundidos internacionalmente, tais como, no contexto estudado, o cristianismo e o islamismo), mas sim como uma categoria que expressa e resume as práticas espirituais cotidianas dos sujeitos.

Em minhas experiências, percebi que o *lobolo* pode ser compreendido como um rito que une conjugalmente um homem e uma mulher e que os conecta a uma comunidade de vivos e uma construção histórica feita pelos antepassados que é respeitada no ato da cerimônia. A instituição dos laços e conexões entre os vivos e os mortos faz com que a prática continue sendo efetuada. No sul de Moçambique, esse rito consagra diretamente o matrimônio, sendo substancialmente mais importante que casamentos de outra ordem. A harmonia social entre noivos e famílias ocorre por meio da ligação com os espíritos antepassados e com o cumprimento de suas exigências. Se tudo ocorre de acordo com esses vínculos e exigências, haverá bênçãos e garantia de prosperidade à nova família que se formou.

Em contato com a espiritualidade no *lobolo* e do papel dos *vanyamusoro* (curandeiros), diria que presenciei a noção de um casamento integrado entre os espíritos e os vivos, passado e presente, a vida é observada de trás para frente e há especialistas — interpretados no meio popular como mestres e sábios — para realizar essa leitura. Assim, o casamento não significa pensar apenas no futuro, não é uma busca incessante por ele. É, inicialmente, pensado a partir do passado, representa a pulsação de vidas que vieram antes e os antepassados estarão com o casal interminavelmente, se certas práticas familiares e comunitárias forem respeitadas. O papel dos curandeiros no *lobolo* é basicamente conversar com os antepassados para identificar os perigos da vida e, ao mesmo tempo, encontrar respostas para promover o bem-estar social do casal.

Em suma, a tarefa que esses indivíduos exercem no *lobolo* é profunda, não só dizem o que o espírito está falando, conseguem trazê-lo à frente de quem está consultando, conseguem colocá-lo em contato para realizar um diálogo íntimo com o casal ou seus

familiares. À vista disso, não só interpretam, mas torna o invisível visível; o que supostamente está distante, eles aproximam. O *lobolo* é, portanto, a garantia material do vínculo espiritual, é assim que a cerimônia é insculpida.

Referências

ASSUNÇÃO, Helena Santos. *Falar e guardar segredo: as capulanas de Nampula* (Moçambique). 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

AZEVEDO, Aina. “Se você quiser me lobolar”: considerações sobre o lobola na África do sul contemporânea. *Cadernos Pagu*, n. 45, p. 21-49, jul./dez. 2015. <https://doi.org/10.1590/18094449201500450021>.

BAGNOL, Brigitte. Lovolo e espíritos no sul de Moçambique. *Análise social*, n. 187, p. 251-272, 2008.

CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

COSSA, Dulcídio Manuel Albuquerque. *Mhamba ya ukanyi (O ritual de ukanyi): uma tradição na modernidade*. Moldova: Novas Edições Acadêmicas, 2019a.

COSSA, Dulcídio Manuel Albuquerque. O mundo dos antepassados e o mundo dos vivos ritual de *ukanyi* na mediação: um ensaio sobre ancestralidade no Sul de Moçambique. *ODEERE: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB*, v. 4, n. 7, p. 221-241, 2019b. <https://doi.org/10.22481/odeere.v4i7.5370>.

DOMINGOS, Luis Tomás. A visão africana em relação à natureza. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n.9, p. 01-11, jan./jun., 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST12/003%20-%20Luis%20Tomas%20Domingos.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2016.

FURQUIM, Fabiane Miriam. A permanência do Lobolo e a organização social no Sul de Moçambique. *Revista Cantareira*, n. 25, p. 5-15, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/cantareira/article/view/27920/16314>. Acesso em: 06. ago. 2020.

GRANJO, Paulo. O lobolo de meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. *Travessias - Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa*, n. 4/5 p. 47-78, 2004. Disponível em: <https://tinyurl.com/lobolomeuamigojaime>. Acesso em: 19 jan. 2019.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1989.

GLUCKMAN, Max. Mystical disturbance and ritual adjustment. *In: GLUCKMAN, Max. Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford: Basil Blackwell, 1965. p. 216-267.

GLUCKMAN, Max. Parentesco y Matrimonio entre los lozi de Rodésia del Norte y los zulúes de Natal. *In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald; DARYLL, Forde. (orgs.). Sistemas Africanos de Parentesco y Matrimonio*. Barcelona: Anagrama, 1982. p. 185-233.

HERNANDEZ, Hector G. Invasões estrangeiras e formação do estado ao sul de Moçambique. *África (Online)*, São Paulo, n. 35, p. 19-55, 2015. p. 19-55. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i35>.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

LANGA, Adriano. *Questões cristãs à religião tradicional africana*. Moçambique: Editorial Franciscana, 1992.

MAHUMANE, Jonas Alberto. “*Marido Espiritual*”: possessão e violência simbólica no sul de Moçambique. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Lisboa, Portugal, 2015.

MUSSANE, Guilherme Afonso. *Kuna n’kinga: o lobolo como foco das representações locais de mudança social*. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Moçambique: Europa-América, 1997.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe - Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 2, p. 1-11, 2008. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1890>.

PINHO, Osmundo. A antropologia na África e o lobolo no sul de Moçambique. *Afro-Ásia*, n. 43, p. 9-41, 2011. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77021122001>. Acesso em: 21 jan. 2018.

RITA-FERREIRA, Antonio. *Pequena história de Moçambique pré-colonial*. Maputo: Fundo de Turismo, Biblioteca Nacional de Moçambique, 1975.

SANTANA, Jacimara Souza. Mulheres de Moçambique na revista Tempo: O debate sobre o lobolo (casamento). *Revista de História (UFBA)*, v. 1, n. 2, p. 82-98, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rhufba/article/view/26684/16009>. Acesso em: 19 jul. 2019.

SENGULANE, Hipólito. *História das instituições de poder político em Moçambique*. Maputo: Alcance Editores, 2015.

TAIBO, Ruben Miguel Mário. *Lobolo (s) no Moçambique Contemporâneo: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2012.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói (RJ): EdUFF, 2005.

WILSON, Monica. Nyakyusa Ritual and Symbolism. *American Anthropologist*, v. 56, n. 2, p. 228-241, 1954. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/664361>. Acesso em: 14 nov. 2019.

Recebido em 19 de junho de 2022

Aceito em 05 de outubro de 2022

A trajetória do Zambêracatu e a identidade negra potiguar

Resenha do livro: NUNES, F. S. "Ouçam o som do meu tambor": Nação Zambêracatu, construção e movimento. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

Louise Caroline Gomes Branco

Doutoranda em Antropologia Social- PPGAS-UFRN

louise.gomes25@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1492-2335>

Ouçam o som do meu tambor: Nação Zambêracatu, construção e movimento de um maracatu potiguar, de autoria de Felipe Nunes da Silva, ganhou o prêmio de melhor dissertação defendida em 2020 do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). A questão central da sua pesquisa é caracterizar a trajetória do grupo Nação Zambêracatu de Natal –RN como uma referência local e regional da tradição negra em seus aspectos culturais e afro-religiosos através da categoria performance.

O texto evidencia a importância da música para a construção da identidade de um grupo a nível cultural, religioso e político. A luta, resistência e identidade de um povo são símbolos evocados em diferentes elementos do que hoje chamamos de Maracatu Potiguar. Com características próprias que vão desde o seu nome, referência ao coco de Zambê¹ (tradição quilombola da praia de Sibaúma), passando pelo legado e importância de Iracema, primeira Rainha da Nação, o grupo apresenta uma distinção e uma construção

¹ De acordo com Cyro Lins (2009) o coco de Zambê de Simbaúma é uma brincadeira, dança cuja a origem se remete a antigos escravos que habitavam a região litorânea do Rio Grande do Norte. Segundo o autor, o zambê era visto por Câmara Cascudo como sendo sinônimo do coco de roda e do bambelô, ambas, danças da cultura popular (LINS, 2009).

performática que contribui para a elaboração da identidade negra potiguar. A obra está dividida em três capítulos: 1) Batuque e ancestralidade: “Esse é o batalhão azul, união de potiguares, Zambêracatu”; 2) Erguendo uma Nação de maracatu Potiguar: A construção da tradição na contemporaneidade; 3) “*Eu vim aqui pra salvar uma rainha, Rainha negra do povo Nagô*”: performance e reinscrição da memória.

O objetivo principal do autor é interpretar os significados e memórias acionadas pelo Maracatu Potiguar através dos conceitos de performance, tradição, pertencimento e representação. Além de compreender como acontece a ressignificação das tradições, neste caso, das Nações de Maracatu, e, a partir disso, entender de que maneira o Zambêracatu se manifesta autenticamente como uma nação potiguar que traz o legado da resistência e da luta pela valorização da religiosidade afro-brasileira e da identidade negra potiguar. O texto tece sobre as narrativas dos principais eventos e atividades públicas que marcaram os últimos 10 anos do grupo, e também como, ao longo de sua trajetória, o “batalhão azul” cresceu, deixando de ser o sonho de alguns batuqueiros e se converteu em uma potência afro-potiguar, tanto no sentido cultural quanto político.

A Nação Zambêracatu constrói sua identificação e suas formas de representação da negritude, desde a sua fundação até as apresentações e intervenções em eventos, por isso, no texto, as ideias de representação, tradição, memória e performance são dialógicas, mutáveis e relacionais. Tal abordagem do autor dialoga com Stuart Hall (2013) que define o conceito de cultura a partir da produção, do intercâmbio e do compartilhamento de significados entre membros de um determinado grupo ou sociedade. Por isso, são tais significados culturais que moldam nossas subjetividades em termos de construção de nossas identidades e de nossas emoções (NUNES, 2020).

As representações e construções de signos e significados que a cultura produz atravessam as Nações de Maracatus que são transmitidas de geração para geração desde a chegada de pessoas africanas ao Brasil que foram escravizadas. Entretanto, a transmissão de tais práticas não foram as mesmas. De acordo com Nunes (2020), há uma ausência ou discordâncias entre historiadores quanto à origem das Nações de Maracatus no estado de Pernambuco. Ainda que não haja consenso sobre a data de origem na historiografia oficial, é possível destacar que as Nações sofreram uma série de apagamentos, perseguição e criminalização em diferentes períodos históricos que constituíram a consolidação do Estado-nação brasileiro.

No primeiro capítulo narra-se acerca da trajetória histórica das Nações de Maracatu em Pernambuco até sua expansão para outras regiões do Brasil e do mundo. Em seguida,

conta-se sobre a fundação do Maracatu Potiguar e seu contexto, dando ênfase para a construção de uma identificação negra potiguar que o grupo potencializa. É interessante ressaltar que a discussão histórica serve para legitimar processos culturais, afirmando uma tradição que é feita em um determinado território e que é transmitida de geração em geração. Porém, a história do Maracatu compõe a tradição a qual é inventada, já que não há claras comprovações históricas sobre a origem da expressão popular.

César Guerra Peixe é citado por Nunes (2020) como sendo um dos pesquisadores que descreveram o maracatu na metade do século XX. Seus estudos relatavam sobre a forte relação dos Maracatus do Recife com as religiões de matriz afro-ameríndia, respectivamente, os Maracatus Nação se relacionavam com os de matriz africana, sobretudo os chamados Xangôs e os Maracatus Rurais tinham vínculos com o catimbó². Entretanto, determinar o momento exato de surgimento dos maracatus tem provocado profundos debates entre historiadores. Nesses desencontros e controvérsias, o antropólogo Rene Ribeiro, também citado por Nunes (2020), afirma, ao contrário de César Guerra Peixe, que o registro mais antigo encontrado de Maracatu foi em 1867, na transcrição da fala do Padre Lino do Monte. Além disso, e segundo outras pesquisas, o Maracatu Nação derivaria da teatralização dos autos do congo, com representação dos reis e das rainhas, e teria tido, pois, um vínculo com as irmandades de pretos (NUNES, 2020).

Ainda no primeiro capítulo o autor conta sobre o processo de identificação. Em tal processo, as Nações de Maracatu passavam diretamente pela participação de pessoas negras no período colonial. Nações eram agrupamentos de homens, mulheres e crianças que conseguiram se recompor em novos arranjos sociais que, a partir da experiência da escravidão, ressignificaram sua identidade em território brasileiro. Ainda nesse contexto histórico, cabe destacar a importância das confrarias, das irmandades e das festas do chamado catolicismo popular que reunia os negros, negras e pardos da sociedade colonial. Muitas das manifestações religiosas eram perseguidas, mas as irmandades de pretos, por estarem ligadas à Igreja Católica, eram mais aceitas do que o candomblé, por exemplo, o que dava uma maior proteção aos Maracatus em termos de perseguição ou criminalização (NUNES, 2020).

Posteriormente, o Maracatu Pernambucano começa a ter maior visibilidade a partir das manifestações carnavalescas que ocuparam e ocupam até hoje espaços públicos da cidade do Recife e que depois vão se alastrando por todo o território nacional. Porém, a

² Catimbó é uma manifestação religiosa, cuja a origem se relaciona com antigos grupos indígenas que habitavam o Nordeste brasileiro.

partir de 1930, o crescimento de manifestações carnavalescas e de religiosidade afro-brasileira próprias das camadas populares reestabelecem o conflito e a perseguição a estas atividades de caráter social e cultural. A intensidade da repressão baseia-se no Código Penal de 1890 que enquadrava como práticas ilegais da medicina e taxa por crime práticas da magia, cartomancia, uso de amuletos, talismãs e credulidade pública (NUNES, 2020). O processo de perseguição aos terreiros de candomblé no Recife levou a uma aproximação destes juntamente as Nações de Maracatu, já que estas tinham uma maior permissão para funcionamento, daí o aspecto afro-religioso que hoje é um elemento importante, o qual caracteriza as Nações de Maracatu.

A permissão para o funcionamento e uma relativa aceitação dos Maracatus juntamente com o fervor das teorias de Gilberto Freyre que exaltavam o folclore, a cultura popular e articulavam o movimento regionalista, cria uma narrativa sobre o Nordeste posicionando a cultura popular e, com isso, os Maracatus no cenário nacional (ALBUQUERQUE JR., 2011).

O (re)posicionamento da cultura popular e uma certa exaltação do Nordeste também se caracteriza por conflitos e tensões, já que a manutenção dessas atividades e o reconhecimento não foram alcançados apenas por um posicionamento político de um setor de intelectuais nordestinos, mais sim a partir muita luta e resistência advinda das populações negras. Para que o Maracatu fosse declarado Patrimônio Cultural Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2014, tendo um reconhecimento direto do Estado, passaram muitos reis e rainhas por aqui que sustentaram dita resistência popular. Destacamos também, na história dos Maracatus, a importância do movimento Mangue Beat nos anos 1990, o qual acaba por, de certa forma, “globalizar” o Maracatu para outras regiões do país e isso também chega a Natal-RN.

No capítulo 2, o autor discute sobre a construção da tradição na contemporaneidade e sobre a fundação da Nação Zambêracatu em Natal-RN. Para tanto, ele ressalta que primeiramente em Natal havia uma vontade de montar grupos de batuque. Já haviam dois grupos bastante atuantes, o Pau e Lata e o Folia de Rua, que traziam elementos de ritmos populares como o coco, bambelô, afoxé, entre outros, mas que não buscavam dar uma ênfase nas narrativas negras dentro desse conjunto de manifestações culturais.

O Zambêracatu, desde sua origem, vem trazendo um processo de reinvenção da identidade negra potiguar e uma significação do que é ser de uma cultura tradicional. Os rituais, performances, eventos e festividades que foram produzidos ao longo desses

últimos 10 anos de existência do grupo demarcam esta afirmação. O fato de ser o primeiro grupo de Maracatu da cidade dá uma certa liberdade de ser a referência de algo que é novo para o contexto natalense e potiguar. Isso, por um lado, deu a Nação liberdade a autenticidade para a construção do grupo, mesmo que suas referências sejam do movimento já existente em Pernambuco.

O que constrói essa identidade autêntica? Desde o nome que reverencia o coco de zambê, até as ocupações dos espaços históricos da cidade de Natal como lugar de memória e, sobretudo, a referência à Rainha Iracema como sendo a ancestral que acompanha o grupo, retratam o que o autor designa por performance (NUNES, 2020). Destaca-se também os aspectos rituais religiosos de consagração dos tambores e outros instrumentos. Para o autor o processo criativo é visto a partir das noções de hibridismos, transculturação e diáspora que são a base da cultura popular, portanto, dialoga com Peter Wade (2002), que também aborda temas como identidades étnicas e nacionais a partir do hibridismo, do multiculturalismo em contextos de globalização crescente. Para Wade, as conexões entre identidade nacional, expressões e práticas culturais se manifestam na música e compõem relações mútuas que atravessam os circuitos transnacionais de intercâmbio cultural e comercial.

Com isso é preciso definir o que é raça, cultura popular e tradição. Para Wade (2002) a raça é um conjunto de categorias mutantes e de conceitos que foram criados pelos europeus como resultado do contato e da subordinação dos povos colonizados, por meio do colonialismo e do imperialismo. Para Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1997), a cultura popular é produto histórico que também passou a ser uma noção construída; no Brasil, esse termo ganhou notoriedade a partir de uma diferenciação entre os saberes das elites e os saberes do “povo”, existe uma relação de oposição e ao mesmo tempo de complementariedade entre estes saberes (CAVALCANTI, 1997).

Portanto, Cavalcanti (1997) argumenta que a cultura popular é dinâmica, transforma-se o tempo todo e incorpora novos elementos, logo, a percepção de que a cultura popular por ser do “povo” exibiria uma relativa aura de pureza é, pois, insustentável, e tal pensamento também conversa com a dissertação de Felipe Nunes. É na busca por entender as complexidades e a construção do que chamamos de cultura popular que Nunes (2020) afirma que a ideia de pureza e originalidade cultural são insustentáveis, já que os movimentos se constroem a partir da criação e recriação de significados.

É partir do capítulo 3 no item “*performance e construção da realidade social*” que o autor apresenta de forma mais substancial o conceito de performance. Para Nunes (2020) a performance também passa pela ampla capacidade de construção cultural que aciona elementos da identidade de um povo, em outras palavras, as coroações, os eventos, os seminários, os cortejos em espaços públicos acionam não só uma estética de valorização da negritude potiguar, como constroem narrativas de contestação as histórias homogeneizadoras e hegemônicas que, durante décadas, buscaram esconder e omitir a participação das populações negras e suas manifestações sociais e culturais (NUNES, 2020). São as narrativas do passado reafirmadas no presente que fundamentam a identidade e permitem a “performatização de uma memória comunitária” (NUNES, 2020, p. 108).

Nesse sentido, o autor coloca que o ocultamento das expressões culturais negras no Rio Grande do Norte ocorre devido ao racismo que constrói um “não-lugar em torno das representações das populações negras, desestruturando memórias, ritos, saberes” (NUNES, 2020, p. 109). E o Zambêracatu se posiciona como um grupo que vem fazer o movimento contrário a lógica racista, vem erguer a voz, colocar as alfaias nas ruas e os agbês³ para ecoar novos sentidos sobre o passado dos negros e negras potiguares.

Outra noção que destacamos do texto é a noção de memória. O autor expõe que os discursos de memória sempre foram criados pelos grupos hegemônicos, entretanto, em sua perspectiva, a memória se constrói porque a lógica de existência de um passado compartilhado traz aos sujeitos uma determinada segurança ontológica, que leva a crença na continuação da autoidentidade (NUNES, 2020). Nas palavras do autor: “Todo passado é revestido de memórias individuais e coletivas. Certamente, nem todas as memórias ficam acessíveis ao longo do tempo. Tanto individualmente como coletivamente” (NUNES, 2020, p. 54). No caso do Zambêracatu, mesmo sendo um grupo relativamente novo, com 10 anos de trajetória, já há uma memória coletiva que atua para o fortalecimento das identidades negras, tanto a nível coletivo como a nível individual.

Por exemplo, não é obrigatório que os(as) batuqueiros(as) sejam iniciados(as) como *Ìyàwó (em ioruba)* no candomblé, mas é muito claro que a Nação pertence a Ogum e realiza seus rituais de forma cotidiana sob a orientação atual do Babalorixá Jorge Freire. E como consequência disso, muitos batuqueiros acabaram se vinculando a diferentes terreiros e

³ As alfaias são instrumentos percussivos, genericamente chamados de tambores. No Zambêracatu são instrumentos mais tocados por homens, mas isso não é uma regra. Os agbês são instrumentos feitos de uma cabaça revestida de uma rede de miçangas, e normalmente no Zambêracatu é o instrumento tocado por mulheres, porém, não exclusivamente.

realizando suas iniciações. O coletivo intervém no indivíduo e o indivíduo intervém no coletivo. O Zambêracatu trouxe uma maior visibilidade para a religiosidade afro-brasileira nas ruas de Natal, assim como o crescimento de universitários dentro da religião, já que o grupo é conformado majoritariamente por pessoas universitárias.

Outra ideia que dialoga com a memória é a ancestralidade, a qual é invocada em cada evento, cortejo e encontro do Zambêracatu. Nunes (2020) afirma que as Nações de Maracatus estão envolvidas na ideia de ancestralidade, através dos cortejos, das coroações dos reis, rainhas e princesas, da presença das calungas, e isso é reforçado por meio das letras das loas⁴ e até mesmo do tratamento dado aos instrumentos percussivos.

O argumento central do texto é sobre a performance, entendendo que ela compõe todos os aspectos que fundamentam o grupo, a Nação. Ao falar de performance, ultrapassamos a ideia comum de música. Se entendemos o Zambêracatu como um grupo musical e que gostar de suas apresentações é meramente uma questão de gosto individual, perderemos elementos interpretativos que nos permitam enxergá-lo como um grupo que vem contribuindo para a construção e formação da identidade de um povo, do povo negro em Natal e de forma mais abrangente, no Rio Grande do Norte. Um Estado que historicamente se afirmou, por parte de intelectuais, que nem sequer existiam negros e indígenas no RN, faz-se necessário, recontar, desfazer e refazer narrativas imagéticas e musicais que contem a história negada, a história que não foi contada oficialmente pela historiografia clássica.

Em diálogo com outros autores, sabemos que a música faz parte de nosso cotidiano e que ela não serve apenas de entretenimento, mas também compõe nossa forma de expressão no mundo, constitui aquilo que somos e que acreditamos. Por isso, alguns gêneros musicais se tornam constituintes de uma identidade e são ressignificados de tal forma que são capazes de identificar um grupo, um povo, uma região, uma nação (MUNANGA, 2004). De acordo com Kabengele Munanga (2004), a antropologia é capaz de pensar a música como um fenômeno cultural, social e político dentro de diferentes sociedades, portanto, a música também é poder e resistência, é o elo que nos vincula com nosso passado ancestral, com a raiz daquilo que hoje somos e nos identificamos.

⁴ As calungas (bonecas de pano negras) “são elementos sagrados do maracatu e representam a ancestralidade (eguns) incorporada das rainhas que deixaram o plano físico. As referências históricas em torno das calungas remetem a antigos escravos trazidos de Angola que entalhavam as bonecas na madeira para simbolizar os ancestrais e orixás” (NUNES, 2020, p. 43). As Loas são as cantigas entoadas durante cortejo do Maracatu e que fazem referência aos orixás e a figuras emblemáticas da história e da cultura afro-brasileira.

A música inspira, reinventa o nosso sentimento de pertencimento e de identidade e por isso se relaciona não só com a identidade, mas também com cultura. Entende-se por cultura, aquilo que mutável, que é parte dos processos sociais que seguem uma tradição, ou várias tradições. Portanto, o conceito de identidade se relaciona com a música e com a cultura em uma relação mutável; essa afirmação é bastante discutida no texto de Felipe Nunes, que caracteriza a performance simbolizando a força de resistência que o Maracatu Potiguar traz para os negros e negras na cidade de Natal no Rio Grande do Norte (NUNES, 2020).

Dessa forma, em diálogo com o pensamento de Olívia Maria Gomes Cunha (1991), os grupos ditos minoritários acionam mecanismos que são utilizados como modo de sobrevivência frente ao racismo e, para dar conta das múltiplas estratégias de enfrentamento ao racismo, recorre-se à noção de identidade. A autora, através do seu estudo sobre o movimento rastafári na Bahia, levanta questões como a construção da identidade negra em Salvador; o que é ser negro em Salvador implica a imbricação do pertencimento étnico e da condição de classe social, ao que se refere a população negra urbana (CUNHA, 1991). Esse mesmo questionamento surge nas entrelinhas do trabalho de Nunes, ao falarmos sobre a identidade da população negra em Natal e como o Zambêracatu contribui para a construção dessa identidade. Podemos perguntar: o que é ser negro em Natal? O Zambêracatu como movimento não só visibiliza a negritude como promove o fortalecimento identitário tanto de seus integrantes como daqueles e daquelas que acompanham os cortejos e atividades.

Assim como a memória de uma outra história é contada através dos cortejos e loas do Zambêracatu, o movimento do rastafarianismo através de uma ética e de uma estética de purificação celebra a negritude. Nas palavras de Cunha (1991),

É uma espécie de antídoto contra o esquecimento, através de uma ética e estética de purificação para a “celebração da negritude” e adoração da Etiópia e África. Ao mesmo tempo é um exercício contínuo da recusa, através da ênfase na memória de uma outra história, reconstruída e reinventada: ao poder, à disciplina, ao racismo e os padrões culturais impostos pela Babilônia. (CUNHA, 1991, p. 27).

São diferentes aspectos que caracterizam esta outra história reinventada no Maracatu Potiguar: a valorização das religiosidades afro-brasileiras, o posicionamento público em territórios de memória negra, a caminhada para a discussão e fortalecimento

da identidade negra e também a valorização do papel das mulheres dentro das culturas negras no Brasil e no Rio Grande do Norte, de forma específica.

Em relação às questões de gênero, o Zambêracatu reconhece e valoriza a trajetória de suas rainhas. A presença, história de Iracema (Rainha que virou ancestral), de Marília (cantora), de Maria Lázaro de Oyá (atual Rainha) posiciona as mulheres em um lugar de protagonismo cultural e político. Eventos sobre a luta das mulheres discutiram sobre a força e o empoderamento das mulheres negras, além disso, os atos da coroação das rainhas nos ritos públicos tornam viva a memória dos locais que são ocupados e também reinscreve a história de homens e mulheres negras desde um lugar de realeza, de riqueza, de poder, de força ancestral. Segundo o autor, “por essa via, se estabelecem efeitos objetivos na transformação dos sujeitos e das estruturas sociais” (NUNES, 2020, p. 102). Em outras palavras, a rainha cumpre um papel de referência, simboliza e valoriza o “poder das mulheres” em uma perspectiva afro-centrada. A valorização do homem e da mulher negra era constante na presença e no legado de Iracema. Compreender que as mulheres negras são atravessadas com múltiplas condições socioculturais, em termos de gênero, étnico-raciais, classe, de sexualidade, é fundamental para localizar o perfil das mulheres negras potiguares e para valorizar o legado de Iracema.

Por último, a modo de conclusão, reconhecemos os aportes do excelente trabalho acadêmico, o qual também nos provoca e abre portas para pensarmos novas pesquisas que visibilizem o papel das mulheres na construção da identidade por meio da Nação Zambêracatu ou outros grupos culturais de Natal-RN como o coco de Rosa, por exemplo, ou trabalhos que aprofundem sobre a construção de tensões e diálogos entre as Nações de Maracatu em outros territórios nacionais ou internacionais.

Referências

ALBUQUERQUE JR, Durval de Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2011.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Entendendo o Folclore e a Cultura Popular. [s.l.], p. 1-5, 1997.

CUNHA, Olivia Maria Gomes. *Corações Rastafari, lazer, política e religião em Salvador*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-graduação em Antropologia Social no Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

HALL, Stuart. Raça, o significante flutuante. *Revista Z Cultural*, Rio de Janeiro, v. 2,

n. 8, p. 3, 2013.

LINS, Cyro H. de Almeida. “O *zambê* é nossa cultura”: o coco de zambê e a emergência étnica em Sibaúma. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, identidade e etnia. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001413002>. Acesso em: 27 set. 2022.

NUNES, Felipe da Silva. “*Ouçam o som do meu tambor*”: Nação Zambêracatu, construção e movimento, 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

WADE, Peter. *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la Republica departamento nacional de planeación, 2002.

Recebido em 13 de maio de 2022.

Aceito em 22 de agosto de 2022.

Aos que vieram antes e aos que virão depois, aos de agora e a todos que nos formaram

Neste semestre recebemos a feliz notícia de que a Revista Equatorial adquiriu o status de Qualis A4 na avaliação realizada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), que classifica os periódicos das instituições de ensino e pesquisa brasileiras. Tal avaliação positiva é resultado de um trabalho árduo e constante, feito por muitas mãos e que vem sendo realizado desde o ano de 2008, quando aconteceram as primeiras discussões referentes à criação de uma revista dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Gostaríamos de utilizar este espaço para reconhecer e agradecer o trabalho de discentes e docentes que se dedicaram à idealização, criação e aprimoramento da Equatorial ao longo dos anos. Nossa revista é fruto de um trabalho coletivo, portanto floresceu devido à dedicação de todos os professores supervisores, estudantes de pós-graduação voluntários e bolsistas de apoio técnico que compuseram o corpo editorial da revista. Também dos autores, pareceristas, leitores e outros colaboradores que asseguraram a qualidade do material publicado, sua divulgação e circulação.

É relevante destacar os nomes dos professores que assumiram o cargo de supervisão da Equatorial neste período próspero, dando suporte e guiamiento ao corpo editorial da revista. Reconhecemos, inicialmente, o trabalho realizado pelo professor Carlos Guilherme Octaviano do Valle, que esteve como docente supervisor durante a primeira chamada para artigos, realizada em 2011, e no decurso do lançamento dos trabalhos que foram publicados ao longo dos anos de 2012 e 2013, compondo o primeiro número da revista, inicialmente hospedado em um blog.

Em seguida, elogiamos o trabalho das professoras Eliane Tânia Martins de Freitas e Rita de Cássia Maria Neves, que estiveram nesse cargo entre 2015 e 2016, período no

qual a revista conseguiu alcançar a periodicidade semestral em suas publicações. Tendo publicado quatro edições ao longo dos dois anos, foi possível sair da Incubadora da UFRN — projeto que apoia e orienta periódicos recém-criados, estimulando que atinjam os critérios mínimos para inclusão no Portal de Periódicos da UFRN —, receber a primeira avaliação Capes (sendo a revista qualificada como Qualis B5 em Antropologia/Arqueologia) e iniciar o processo de inclusão em indexadores on-line de periódicos científicos.

Por fim, agradecemos a atuação da professora Angela Mercedes Facundo Navia, docente que fez história na Revista Equatorial, pois se fez essencial para a construção e consolidação da qualidade da revista que temos hoje. Angela assumiu a função de supervisora da Equatorial do início de 2017 até meados de 2022 e durante sua atuação e dedicação pudemos crescer e aprender intensamente.

Foi sob a supervisão de Angela que a revista passou a compor, efetivamente, o Portal de Periódicos; conseguiu ser aceita em indexadores como LatinREV, Latindex, Google Acadêmico e LivRe (já compunha Sumários e Diadorim); aumentou sua relevância internacional; desenvolveu novo projeto gráfico; deu início a realização de exposições e mostras de ensaios visuais e criou uma Oficina de Formação Editorial (voltada para membros ingressantes da revista, visando transmitir para novos colaboradores os conhecimentos acumulados para manter a qualidade do processo editorial).

A atual Comissão Editorial da Revista Equatorial celebra Angela e os múltiplos aprendizados proporcionados. Sua dedicação, cuidado e competência são admiráveis. Agradecemos pelos ensinamentos, orientação e suporte. Relembramos com carinho as alegrias e festejos a cada nova edição que era lançada, a cada projeto e ideia que se efetivavam. Somos gratos por ser uma inspiração e por nos mostrar que podemos ir cada vez mais longe.

Agora, adentramos um novo ciclo, com o suporte da professora Rozeli Maria Porto, que temos certeza que também marcará positivamente nossos trabalhos editoriais e seguirá escrevendo e editando conosco a história da Equatorial.

Equipe Editorial da Revista Equatorial



Fotografando a solidão

Protographing loneliness

Fotografiando la soledad

Cristiano Sobroza Monteiro

Universidade Estadual de Campinas

Universidade de Caxias do Sul

e-mail: cristianosobroza@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9930-1385>

Apresentação

Uma pequena casa de madeira, localizada na “parte de cima” da comunidade quilombola Arnesto Penna Carneiro em Santa Maria, RS, da qual ninguém entrava ou saía, despertava-me a atenção. Certa feita, enquanto caminhava pela comunidade, um jovem advertiu que eu não me aproximasse da moradia, pois naquele lugar, vivia um “velho louco e solitário”.

Corria o ano de 2009, e eu iniciava uma pesquisa etnográfica no quilombo com vistas à elaboração de um laudo pericial antropológico posto que a comunidade reivindicava o reconhecimento de seu território¹. Durante as estadias em campo, passei a ouvir comentários acerca do “velho louco solitário”, e na medida que mais pessoas me advertiam sobre o comportamento “velho”, maior era a minha vontade de adentrar àquele *lugar proibido*. Qual era o seu nome? Por que algumas pessoas da comunidade o reconheciam daquele modo? Ele realmente vivia afastado de todos? De que forma era o interior de sua casa? Como ele chegou a estabelecer residência naquela localidade? Provido desses questionamentos e contrariando o aviso do jovem, decidi tentar uma aproximação àquele sujeito para descobrir as tramas de uma história com contornos aparentemente misteriosos.

Era inverno e todos os dias pela manhã “o velho” sentava-se por alguns instantes em frente à casa para aquecer o corpo ao sol. Vestido com um casaco esfacelado de lã marrom, e uma calça que fazia comprimento até a altura das canelas, ele mantinha-se constantemente com o olhar fixado para o chão e com uma das mãos apoiadas à testa. Era alto, esguio e possuía um aspecto de aparente debilidade, entretanto, o cabelo grisalho e brunido, proporcionavam-lhe um ar de dignidade. Na primeira vez que trocamos olhares, o cumprimentei, porém, não obtive reação de sua parte. Passados alguns dias, decidi fincar-me próximo ao cercado de taquaras, que separava o seu quintal do restante do

¹ De 2006 à 2012, acompanhei o processo de politização da identidade social dessa comunidade que reivindicava o título de “remanescente de quilombos”. Tal processo foi marcado tanto por transformações no plano da identidade coletiva e em seu imaginário social, como também na própria subjetividade de seus moradores. Em decorrência dos trabalhos de campo realizados nesse período, e de um amplo movimento de mobilização, construído por diversos agentes políticos e, principalmente, pelo Movimento Negro de Santa Maria e pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), os moradores da comunidade tiveram de articular a sua condição quilombola com elementos da tradição e com a constituição de novos sujeitos políticos e de direitos, em um processo de inclusão e visibilidade social, ainda em curso no quilombo (MELO; DAVID; LOPES; MONTEIRO; MOURA FILHO; ROSA; RUBERT, 2011).

território da comunidade, e então, me apresentei. Para minha surpresa, naquele dia, ele convidou-me para entrar.

Abanquei-me próximo ao fogão à lenha, e tão logo trocamos algumas palavras de deferência, o estigma do “velho louco” dissipou-se. Demonstrando entusiasmo em se comunicar, que imaginei ser decorrente do pouco contato com pessoas, Seu João do Amaral mostrou-se uma pessoa extremamente lúcida e solícita.

Contou-me que sua chegada até à comunidade quilombola se deu em razão dos vínculos de amizade que mantinha com um ex-morador da comunidade (legatário) que detinha posse de parte das terras no mesmo território em que o está circunscrito o quilombo. Com o desenvolvimento da pesquisa genealógica dos quilombolas, averigui que Seu João do Amaral foi casado, durante muitos anos, com uma mulher que tinha laços de parentesco com os Penna. Desse matrimônio, ele assumiu a tutela da filha de sua esposa, que era a única pessoa com quem Seu João do Amaral mantinha contato. Falava com admiração da filha que, segundo ele, “emancipou-se para morar na cidade”. Após o falecimento da esposa, decidiu que viveria “solito para sempre”.

A minha relação de amizade com Seu João do Amaral, desde o nosso encontro em 2009, e minha decisão de revisitá-lo *em memória* doze anos depois, já que Seu João do Amaral faleceu no ano de 2013, não alteraram as perguntas que ainda permencem gerando-me inquietação: como a solidão humana é construída socialmente? Viver sozinho é uma opção ou uma contingência da vida? Que fatores interferem para a dissolução dos laços sociais entre *indivíduo* e *sociedade/comunidade*? Que outros tipos de relações, além das humanas, são possíveis nessas circunstâncias de vida?

Em *A solidão dos moribundos*, Norbert Elias (2001, p. 18) exprime que o isolamento tácito dos velhos e dos moribundos da comunidade dos vivos e o esfriamento de suas relações com as pessoas próximas, são penosos não só para os sofrem, mas para os que são deixados sós. Acontecia o mesmo com Seu João do Amaral?

Ao investigar a gênese da solidão moderna, Celso Castro (1994, p. 76) reitera que o *homo solitarius* constitui-se não propriamente como um ser com total ausência de interações, mas à diferentes graus de intensidade e intimidade vivenciados nas interações sociais. Nesse ensaio, essa ideia tornar-se-á evidente na maneira como Seu João do Amaral se relacionava com o Pirata, o seu cachorro de estimação.

Em sua defesa de um “retorno à representação narrativa”, isto é, um modo de escrever histórias que conte estórias, com enredos, cenas e heróis, Yves Winkin (2004, p.

33) argumenta que o discurso narrativo é a forma de reabilitar as pessoas, os motivos e possibilidades em um campo há muito tempo deixado para estruturas, forças e tendências. Aliando-me à perspectiva de Winkin, sobre a biografia como história etnográfica, busquei, neste ensaio, realçar fragmentos narrativos e visuais, cuidadosamente extraídos da biografia de Seu João do Amaral, atentando, conforme advertiu Pierre Bourdieu (2006), às armadilhas forjadas pela ilusão biográfica.

Ao final de meu tempo de convívio junto a Seu João do Amaral, a pesquisa etnográfica me permitiu compreender que a sua solidão estava associada a dois domínios: o primeiro, que denominei de *afastamento por razões morais* e o segundo de *distanciamento por questões físicas*. A comunidade Arnesto Penna Carneiro passou por uma redefinição identitária religiosa nos últimos vinte anos. Antes da chegada do pentecostalismo (a quase totalidade dos quilombolas é pertencente à Igreja Pentecostal Deus é Amor), os quilombolas tinham suas crenças religiosas firmadas no catolicismo. A opção por viver sozinho, segundo Seu João do Amaral, decorria dessa modificação do sistema de crença religiosa comunitária, já que ele não aceitou distanciar-se do catolicismo para evangelizar-se.

O segundo domínio se refere ao seu problema de saúde, que ele próprio definia como “cansaço”. Com severas dificuldades de fala, que deparei ser ocasionada de alguma enfermidade que acometia os seus brônquios, Seu João do Amaral reclamava que os moradores da comunidade não se aproximavam dele porque concebiam que o seu problema de saúde era um “mal transmissível”, razão que explicaria o suposto afastamento dos moradores e a sua opção por viver sozinho.

Em relação ao processo de produção das imagens é importante fazer alguns apontamentos. Esse trabalho baseou-se na proposta de Patrick Deshayes (1996, p. 53) em relação à “experiência do *feed-back*” na pesquisa antropológica compartilhada, processo que se constitui como um modo de “fazer reflexivo do lugar do visual nos modos de expressão”, assim como, nas formas de restituição (RIAL, 2014) das imagens. Durante o nosso tempo de convivência, a entrada da máquina fotográfica em campo sucedeu-se após eu informar a Seu João do Amaral, sobre o meu projeto de *tentar retratar como era a solidão*.

Nesse sentido, os vínculos de confiança passaram a ser fortalecidos nas circunstâncias em que eu fotografava Seu João do Amaral, e dias depois presenteava-o com as fotografias impressas em pequenos álbuns. Esses momentos constituíam-se como espaços de escuta atenta sobre episódios de sua história de vida, e onde as fotografias tinham a capacidade de fazer emergir lembranças (HALBWACHS, 1968), ou seja, onde o

passado era reconstruído como ajuda de dados tomados do presente e elaborados em outros lugares (BARROS, 1989).

Nas capturas das imagens eu privilegiei enquadramentos espontâneos e planos fechados, dado que as condições de mobilidade e a posição corporal de Seu João do Amaral não se alteravam de maneira significativa. A opção por realizar fotografias em preto e branco deu-se em razão de que as cores reforçariam o argumento da solidão e proporcionariam mais força estética ao ensaio. As fotografias foram realizadas durante os meses de junho e julho de 2009, com uma câmera digital *Canon* modelo *Powershot A600*.



1. O rancho

O velho rancho. Foto: Cristiano Monteiro.



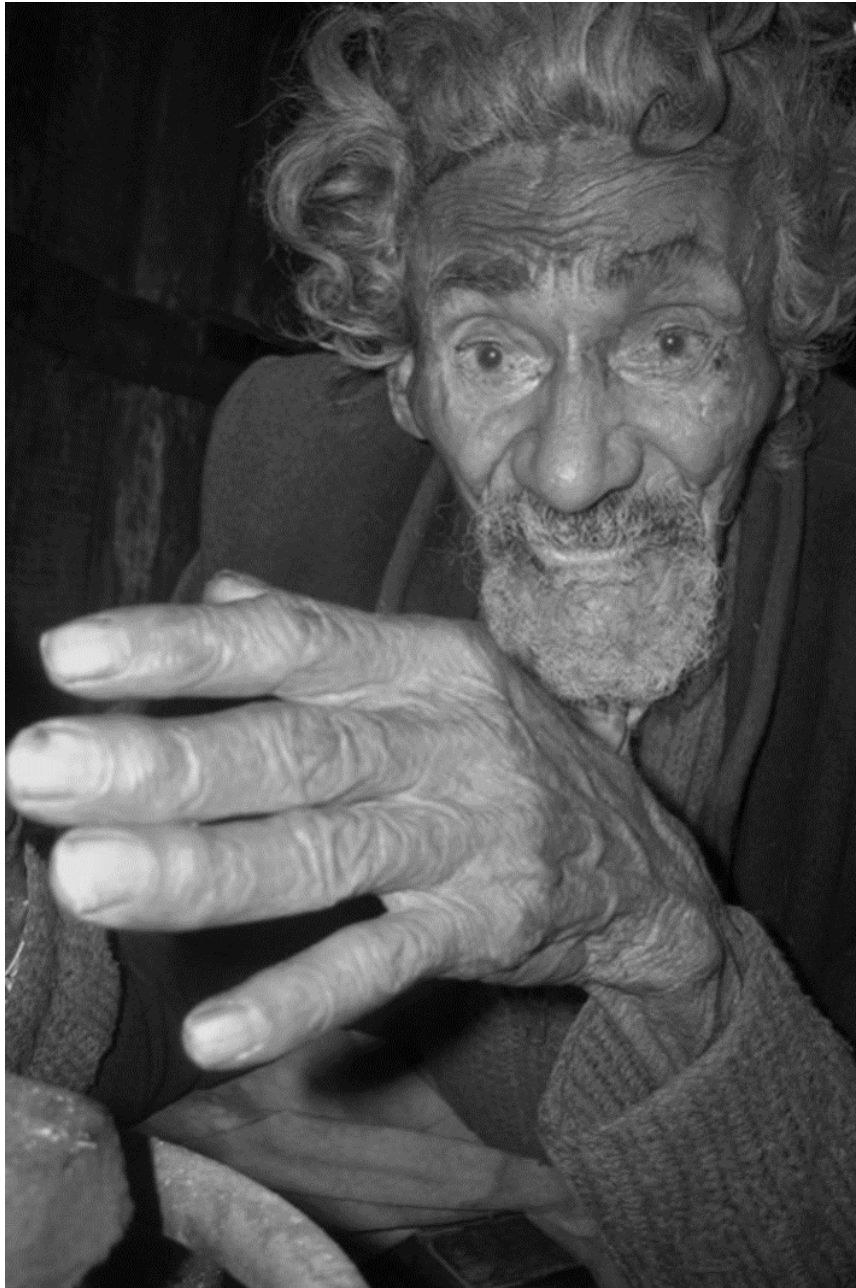
2. A procedência

“Meu nome é João do Amaral. Eu nasci em Restinga Sêca. Tenho 85 anos. Nasci e me criei ali, bom... poder ir em qualquer lugar, ver se acha meu nome... meu nome não aparece. Eu nunca precisei, graças a Deus, de polícias, autoridades, minha procedência sempre foi uma só. O meu defeito é só o serviço e ficar em casa, eu estou com 85 anos, na delegacia não tem queixa de mim, sempre, sempre, fui assim. Foi o ensino que o meu pai me deu... proceder direitinho. É a coisa que eu mais gosto, vivo solito aqui” (João do Amaral, entrevista, 08/07/2009, Santa Maria-RS). Foto: Cristiano Monteiro.



3. As relações

“Uma vez eu tinha uma companheira, mas faz mais de trinta anos que ela morreu, nunca mais... vivi sempre solito, assim, morando no meu ranchinho, criei uma gurria, a gurria se emancipou, tá na cidade. Depois que minha companheira morreu, sempre vivi solito. Não é com todo mundo que a gente se acerta” (João do Amaral, entrevista, 08/07/2009, Santa Maria-RS). Foto: Cristiano Monteiro.



4. O trabalho

“Eu queria trabalhar! Viver só no trabalho! Se não é essa “canseira” que eu sinto, eu tava trabalhando, tava plantando. Nas lavouras eu sei tudo que é serviço” (João do Amaral, entrevista, 08/07/2009, Santa Maria-RS). Foto: Cristiano Monteiro.



5. Os valores

“Bebida não é comigo, de qualidade nenhuma. Tendo álcool eu não bebo nada. Só bebo água, então por isso que eu estou vivendo ainda, porque fumar eu não fumo, beber eu não bebo, meu único vício é a “bóia” (comida)” (João do Amaral, entrevista, 08/07/2009, Santa Maria-RS). Foto: Cristiano Monteiro.



6. A incapacidade

“Eu sinto muito não poder trabalhar, era tudo para mim! Todo serviço que viesse, vinha bem... Plantação, eu sou um homem de serviço na lavoura, eu sei fazer tudo!” (João do Amaral, entrevista, 08/07/2009, Santa Maria-RS). Foto: Cristiano Monteiro.



7. A falta

“Que falta que faz o estudo... Barbaridade! Eu não sei assinar o meu nome... Faz uma falta “braba”. Qualquer coisa tem que botar o dedo, assinar eu não sei. E agora já estou velho, vou até o final da vida assim” (João do Amaral, entrevista, 08/07/2009, Santa Maria-RS).
Foto: Cristiano Monteiro.



8. As razões

“Vivo bem aqui, quietinho, eles não vêm aqui, eu também não vou na casa dessa gente aí, nessas casas eu não vou. Nunca fui! Sabe por que eu não vou? Não vou por causa da religião deles, isso não é comigo. Antes eram católicos. Sempre, sempre me dei bem com eles, depois veio essa religião e eu me retirei deles”

“Aqui não vem ninguém, decerto eles acham que minha doença pega neles... Essa minha doença não é doença de pegar em ninguém. É uma cansaça, uma falta de ar que eu tenho...”
(João do Amaral, entrevista, 08/07/2009, Santa Maria-RS). Foto: Cristiano Monteiro.



9. O amigo

“O cachorro é o melhor amigo do homem, tu dá um tapa ele volta, tu chama ele volta. Esse é o meu amigo, o Pirata” (João do Amaral, entrevista, 08/07/2009, Santa Maria-RS). Foto: Cristiano Monteiro.



10. A solidão

“Às vezes eu fico aborrecido, sabe? Mas o que eu vou fazer? Não é por mim, é minha saúde. Eles não vêm aqui, e eu vivo quietinho e sozinho. Eu e Deus e assim é melhor” (João do Amaral, entrevista, 08/07/2009, Santa Maria-RS). Foto: Cristiano Monteiro.

Referências

- BARROS, Myriam Moraes Lins de. Memória e família. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 29-42.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006 p. 183-191.
- CASTRO, Celso. *Homo Solitarius*: notas sobre a gênese da solidão moderna. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 4, p. 71-78, 1994.
- DESHAYES, Patrick. Uma experiência de *feed-back*. *Cadernos de Antropologia e imagem*. Rio de Janeiro: UERJ, NAI, 1996.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1968.
- MELO, Ana Lúcia; DAVID, Cesar de; LOPES, Dilmar Luiz; MONTEIRO, Cristiano Sobroza; MOURA FILHO, José Luiz de; ROSA, Raoni da; RUBERT, Rosane Aparecida. *Palmas para o quilombo: processos de territorialidade e etnicidade negra*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2011.
- RIAL, Carmen Silvia de Moraes. Roubar a alma ou as dificuldades da restituição. *Tessituras*, Pelotas, v. 2, n. 2, p. 201-212, jul./dez. 2014.
- WINKIN, Yves. Erving Goffman: o que é uma vida? O incômodo fazer de uma biografia intelectual. In: GASTALDO, Édison (Org.). *Erving Goffman: desbravador do cotidiano*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2004. p. 13-37.

Recebido em 06 de julho de 2022

Aceito em 09 de novembro de 2022