

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da UFRN



Equatorial

v.5 n.8 | jan/jun 2018
ISSN: 2446-5674



A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PP-GAS) 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.5 n.8 | jan/jun 2018

ISSN: 2446-5674

Conselho Editorial

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

Comissão Editorial

Angela Facundo (Professora Doutora)
Antônio Ricardo Ximenes de Araújo (Mestrando)
Arthur Leonardo Costa Novo (Doutorando)
Cristina Diógenes Souza Bezerra (Mestranda)
Ester Paixão Corrêa (Doutoranda)
Francisco Cândido Firmiano Júnior (Mestrando)
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego (Doutorando)
Jannayna Helena Aquino de Amorim (Mestranda)
José Maycom da Silva Cunha (Mestrando)
Josyanne Gomes Alencar (Mestranda)
Leandro Marques Durazzo (Doutorando)
Lívia Freire da Silva (Doutoranda)
Lorran Lima de Almeida (Mestrando)
Paulo Gomes de Almeida Filho (Doutorando)
Pedro Henrique Azevedo (Mestrando)
Thágila Maria dos S. de Oliveira (Mestranda)

Expediente

Professora Supervisora

Dra. Angela Mercedes Facundo Navia

Projeto Gráfico

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

Capa

Antônio Ricardo Ximenes de Araújo
Cristina Diógenes Souza Bezerra

Diagramação

Antônio Ricardo Ximenes de Araújo
Cristina Diógenes Souza Bezerra
Ester Paixão Corrêa

Revisão Final

Antônio Ricardo Ximenes de Araújo
Cristina Diógenes Souza Bezerra
Ester Paixão Corrêa
Pedro Henrique Azevedo

Ilustração da Capa

Andrey Moraes

Institucional

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Profª. Dra. Ângela Maria Paiva Cruz - Reitora
Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo - Vice-Reitor

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitoria de Pesquisa

Prof. Jorge Tarcísio da Rocha Falcão

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Profª. Dra. Maria das Gracas Soares Rodrigues - Diretora
Prof. Dr. Sebastião Faustino Pereira Filho - Vice-Diretor

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Prof. Dr. José Glebson Vieira - Coordenador
Prof. Dr. Carlos G. O. do Valle - Vice-Coordenador

Revista Equatorial

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

Indexação

<http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial>
<http://flacso.org.ar/latinrev/>

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. – Vol. 5, n. 8 (jan./jun.2018). – Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2018.

Semestral
ISSN 2446-5674

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

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Editorial

Angela Mercedes Facundo Navia

Apresentação

Cristina Diógenes Souza Bezerra

Ester Paixão Corrêa

Artigos

Quando a vacina entra na escola: os sentidos do cuidado parental frente à vacina HPV, 16

Natália Almeida Bezerra

Entre ver e não ver: uma análise sobre as imagens médicas da intersexualidade, 48

Anacely Guimarães Costa

Família, conjugalidade e (homo) parentalidade entre mulheres: Um estudo de caso no cariri cearense, 73

Josyanne Gomes Alencar

Drugs, sets & settings: adensando a tríade no campo ayahuasqueiro, 99

Ana Gretel Echazú

Narrativas escolares de alunos umbandistas no Ensino Superior em Santa Catarina, 120

Amurabi Oliveira

Xamanismo e mitologia Kaingang: elementos sobre a crença evangélica no pensamento ameríndio, 141

Diego Fernandes Dias Severo

Povos Indígenas e festas de santo no médio Rio Negro (Amazonas), 165

Francisco da Silva Sarmento

Tradução

Escrita Contra a Cultura, 193

Lila Abu-Lughod

Ensaio Visual

À espera de objetos lançados no rio, as fotografias nos levam de navio pelo trajeto Belém-Macapá, 227

José Luís dos Santos Leal

Editorial

A equipe da Equatorial tem o prazer de apresentar para suas leitoras e leitores o mais recente número (v. 5 n° 8) da revista. Trata-se de um número de artigos livres que abordam uma pluralidade de temas e de locais de pesquisa, dando prova da riqueza de indagações e interesses que movimentam o exercício de produção de conhecimento da antropologia e das ciências humanas e sociais em geral. Nesse número os artigos também evidenciam um proveitoso diálogo com outras áreas do conhecimento, como a educação e a saúde.

Se no editorial desse número decidimos insistir em que a multiplicidade de temas e enfoques é sinônimo de riqueza e que o diálogo interdisciplinar é importante para alargar as perspectivas analíticas sobre um tema determinado, não é apenas pelo desejo de falarmos bem do nosso trabalho e vendermos a ideia de ler a revista. Insistimos, porque vivemos tempos em que as bondades derivadas de perscrutar e analisar criticamente o mundo, que pareciam uma obviedade, estão sendo novamente questionadas. Ressurgem perguntas sobre a utilidade de alguns ofícios e profissões, são cortadas disciplinas dos currículos escolares por sua suposta inutilidade para a formação dos estudantes, são barrados temas importantes para a formação crítica de cidadãos e cidadãs democráticos nas escolas e insinua-se que a curiosidade e a vontade de entender os processos sociais e históricos, que nos constituem como sujeitos, pode ser uma prática perigosa. Persistimos, então, na nossa convicção de que os fenômenos sociais precisam ser abordados a partir de múltiplas perspectivas disciplinares e de que a publicação da produção discente é uma das vias para fortalecer os diálogos entre pesquisadores e para conhecer e valorizar a heterogeneidade de universos possíveis de pesquisa.

Pela diversidade de assuntos descrita e por se tratar de um número de artigos livres não há uma linha temática só que oriente a leitura, porém, vários dos textos aqui apresentados analisam a noção de família e expõem os limites sempre negociados, mutáveis e tensos com outros universos sociais pensados como pertencentes a outra ordem de organização social como a escola, o hospital, os juizados. A leitora e o leitor também encontrarão análises etnográficas baseadas no conceito de experiência, ora de alunos umbandistas na escola, ora no uso e significação de psicoativos ou, ainda, nas negociações afetivas de mulheres lésbicas. Finalmente, há também trabalhos de cunho etnológico que propõem formas criativas de entender, por meio de categorias nativas, processos de aproximação entre crenças e práticas religiosas a princípio pensadas como pertencentes a ordens completamente diferenciadas.

Encerramos o número com um ensaio visual e com o maravilhoso presente da tradução para o português do texto *Writing Against Culture*, de autoria de Lila Abu-Lughod, que a revista apresenta graças aos esforços e a tradução de Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego e Leandro Marques Durazzo. A tradução com o título em português “Escrita contra a cultura”, contou ainda com a revisão de Luísa Valentini. Agradecemos os ofícios de nossos colegas e esperamos que a tradução seja de grande utilidade nas pesquisas e nas salas de aula.

Desejamos boa leitura para todas e todos e deixamos, como de costume, o convite para o envio de artigos para a revista.

Angela Mercedes Facundo Navia

Professora Adjunta I do Departamento de Antropologia da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Apresentação

Cristina Diógenes Souza Bezerra

Mestranda em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
cristina.dsb@gmail.com

Ester Corrêa Paixão

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
esterzinhacorrea@yahoo.com.br

O quinto volume da Revista Equatorial marca os dez anos das primeiras discussões para formação deste periódico acadêmico. Em 2008 - ano da finalização da primeira turma de mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN) - se iniciou o trabalho para a criação de uma revista dos estudantes de antropologia através da veiculação digital dessa produção científica. O projeto da revista foi sendo gestado, em 2011 a primeira chamada de artigos foi realizada e a primeira edição publicada em 2013. Logo, essa edição da Revista Equatorial, volume cinco, número oito, corresponde ao primeiro semestre de 2018 e se orienta para a valorização da pesquisa antropológica, da divulgação desses estudos e da produção discente.

É necessário, no entanto, compreender os percalços que atravessa o processo editorial dentro do âmbito discente. Há desafios comuns no cenário brasileiro percebidos através da participação da Equatorial no III Fórum de Revistas de Estudantes em Ciências Sociais ocorrido em 2017 em Brasília. Um desses desafios é o curto período dos cursos de pós-graduação, principalmente do mestrado, o que gera uma alta rotatividade de com-

ponentes na equipe e faz com que os estudantes, que em geral não têm conhecimento sobre o processo editorial, tenham pouco tempo para aprender. Isso impede a fluidez do fluxo e, conseqüentemente, a periodicidade.

Mesmo assim, em meio a outros desafios, as revistas em ciências sociais estão fomentando uma larga produção científica de pesquisadores discentes, docentes e mesmo sem vínculos institucionais, como podemos notar pela expansão dos periódicos na área. Para explicitar expomos aqui algumas dessas revistas, que emergem de Norte a Sul do país: Revista Amazônica - Revista de antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA); Revista Visagem - projeto conjunto do Grupo de Estudos Visagem e de estudantes do Programa de Pós-Graduação de Sociologia e Antropologia/UFPA; Revista Praça - Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE; Revista Idealogando - organizada pelos alunos de Graduação e professores da Universidade Federal de Pernambuco; Textos Graduados - Revista da Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Brasília (UnB); Revista Etcétera - Revista de graduação do programa de educação tutorial em ciência política da (UnB); PÓS - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Brasília; Revista Habitus - revista da graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Revista Ensaios - Revista interdisciplinar de ciências humanas da graduação e pós-graduação da Universidade Federal Fluminense (UFF); Revista Enfoques - publicação acadêmica de iniciativa discente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ; Mundo Livre - Revista multidisciplinar discente da UFF/ Campos de Goytacazes; Revista Três [...] Pontos - revista do Centro Acadêmico de Ciências Sociais da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Revista Simbiótica - é um periódico acadêmico internacional gerido pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias (NEI) e está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES); Alabastro - revista eletrônica dos alunos da Escola de Sociologia e Política de São Paulo; Primeiros Estudos - Revista de graduação de Ciências Sociais organizada por estudantes de graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP),

Revista Cadernos de Campo - publicação semestral editada pelos discentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (Fclar) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Revista Florestan - Revista da Graduação em Ciências Sociais da UFSC; Mosaico Social - periódico dos graduandos do Curso de Ciências Sociais da UFSC, Revista Todavia - uma publicação eletrônica da UFRGS voltada para a divulgação da produção acadêmica de alunos dos cursos de graduação de ciências sociais; Urutágua - Revista Acadêmica Multidisciplinar do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM); Revista EntreRios - Revista do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPI.

*

A capacidade de análise e compreensão dos fenômenos sociais, característica da etnografia, é fomentada em campos distintos de atuação, por vezes de maneira interdisciplinar, interinstitucional, realizando um trabalho de contato direto com as realidades sociais investigadas. Isso ocasiona situações particulares à prática etnográfica e ocorre de maneira concomitante ao questionamento de lógicas dominantes ou monoculturas da mente, como Veena Das nos atenta.

Nesse campo de tensão em que a antropologia contemporânea está situada salientamos a relevância da produção discente e sua necessidade de divulgação, visto que tais trabalhos evidenciam fenômenos sociais complexos e atuais. Salientamos que a divulgação desses estudos promove também a difusão de ferramentas analíticas para a compreensão de importantes questões cotidianas.

Estão sendo debatidas aqui algumas dessas questões tanto através de perspectivas acerca do cotidiano dos ribeirinhos amazônicos e das práticas religiosas dos povos indígenas quanto das vivências de estudantes universitários umbandistas. Tais discussões possibilitam ver a Amazônia com outros olhos, desde o rio enquanto a via pela qual as pessoas vivem, transitam e negociam. Fomenta-se a análise de aspectos das realidades sociais que, muitas vezes não são contempladas nas pesquisas de outras áreas, que se voltam para a biodiversidade ou sociodiversidade, generalizando as vivências dos ribeirinhos. En-

tão, ao notar que a exploração é desenvolvida de modos distintos é preciso considerar que a condição de miséria latente leva à busca pela manutenção da vida de maneiras diversas. Os passageiros dos navios que já conhecem a prática de lançar objetos no rio, colocam quase cotidianamente (a depender do trajeto) comidas e roupas em sacolas plásticas para não afundar. Tais objetos são recolhidos pelas pessoas, em geral crianças, que estão nas canoas esperando, o que revela outras questões sociais que vão além do debate ambiental. Essa é uma forma de compreensão de como se dá a relação das pessoas com o rio, uma relação de extensão e dependência, a experiência da viagem de navio é uma possibilidade de percepção dessas realidades ribeirinhas.

Outra importante reflexão é sobre a diversidade religiosa e cultural a partir das cosmologias indígenas, de matrizes africanas e cristãs, e as identidades religiosas que despertam através da escolarização e dos processos de transformação cultural, que impactam na vida dos sujeitos. O tema da religiosidade é bom para pensar, parafraseando Lévi-Strauss, outros desdobramentos no contexto social brasileiro, em que a intolerância religiosa é ainda uma realidade ainda presente na nossa sociedade, apesar da importante defesa da diversidade e da liberdade de culto que orientam nossos princípios constitucionais.

Os estudos antropológicos colaboram também na compreensão de outras realidades complexas como as relações envolvidas na percepção da ayahuasca ou o DMT e o cotidiano das decisões e os atores envolvidos na promoção ou uso das vacinas anti-HPV para adolescentes que, além da discussão já conhecida sobre o efeito das vacinas sob os corpos, tensiona os limites entre as esferas privadas e públicas do mundo social. Nesse número também há uma reflexão sobre as trajetórias de vida de um casal de mulheres que permite perceber as diversas dimensões envolvidas na concepção de família, a partir da percepção das interlocutoras.

**

Abrindo a seção livre de artigos apresentamos o texto de Natália Bezerra, mestra em antropologia social pela UNB, Quando a vacina entra na escola: os sentidos do cuidado parental frente à vacina HPV que se volta para



as distintas percepções dos pais de adolescentes sobre a vacinação do HPV. Tal estudo etnográfico investiga sobre a inserção dessa vacina numa instituição de ensino, situada no Distrito Federal, e se debruça na compreensão do que é o cuidado, pois com vistas a cuidar das filhas algumas famílias optaram ou não pela vacinação. A partir dos relatos das meninas, meninos, mães, pai e profissionais a autora nos leva a refletir profundamente sobre esse complexo campo no qual se encontram as percepções sobre tal vacina.

O segundo artigo dessa edição é concernente à pesquisa de Anacely Costa, mestre em Saúde Coletiva e doutoranda pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ), que investiga em *Entre ver e não ver: uma análise sobre as imagens médicas da intersexualidade como as imagens produzidas pela biomedicina colaboram para o controle e conformação de normas sobre gênero e sexualidade*, através de uma pesquisa bibliográfica e entrevistas com profissionais de saúde. O intuito da pesquisadora é compreender como esse material produzido contribui na patologização das genitálias das pessoas intersexo.

A terceira pesquisa publicada foi realizada por Josyanne Alencar, mestranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFRN, e é intitulada como *Família, conjugalidade e (homo) parentalidade entre mulheres: Um estudo de caso no cariri cearense*. O trabalho etnográfico realizado no Ceará, ainda durante o curso de graduação em Ciências Sociais, explana como a conjugalidade homossexual se tornou possível no âmbito internacional e nacional e adentra nas narrativas e histórias de vida de duas ativistas dos movimentos sociais, investigando a partir da concepção de família e homoparentalidade os conflitos e projetos que giram em torno dessas experiências de vida.

O quarto artigo divulgado nesta publicação é de autoria de Ana Gretel Echazú, doutora em Antropologia Social pela UNB, pós-doutoranda em Saúde Coletiva na UFRN, e atualmente docente da UFRN. Com o trabalho *Drugs, sets & settings: adensando a tríade no campo ayahuasqueiro* a pesquisadora nos leva a refletir sobre a tríade drug, set & setting enquanto uma ferramenta explicativa que colabora no entendimento da experiência psicoativa que ocorre sempre em contexto. Para tanto, a autora trata sobre os itinerários da ayahuasca, evidenciando-a enquanto uma bebida milenar dos povos indígenas da Amazônia mas, tam-

bém, num momento mais recente, trata dos usos e pesquisas laboratoriais em que a bebida é reduzida ao princípio ativo DMT. Tal ação possibilitou experiências de consumo no ambiente doméstico que passaram a ser registradas e postadas no ciberespaço, a autora nos leva então a pensar sobre essa redução do ritual.

O quinto artigo trata das Narrativas escolares de alunos umbandistas no Ensino Superior em Santa Catarina no qual Amurabi Oliveira, doutor em Sociologia pela UFSC, apresenta a partir da experiência de três estudantes universitários do Sul do Brasil, as diferentes vivências escolares dos agentes. Analisando diferentes etapas das trajetórias escolares, argumenta sobre a visibilidade das identidades religiosas no Ensino Superior e os impactos sobre a percepção dessas religiões no contexto escolar.

A sexta pesquisa apresentada por Diego Fernandes Dias Severo, doutorando em Antropologia pela Universidade de Pelotas, se intitula Xamanismo e mitologia Kaingang: elementos sobre a crença evangélica no pensamento ameríndio, o autor nos apresenta uma dimensão do universo social kaingang, relativa a sua concepção cosmológica. O questionamento principal é compreender a conversão kaingang às igrejas evangélicas e buscar os elementos de aproximação que o pensamento indígena encontrou para tomar sentido nas crenças e os anseios que levam os indígenas à conversão.

No sétimo artigo, que se intitula Povos Indígenas e festas de santo no médio Rio Negro (Amazonas), Francisco da Silva Sarmento, Indígena Tukano, da região do médio rio Negro, Amazonas, e mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS/UnB, trata de um fenômeno cultural que é chamado “festa de santo”, caracterizado por ritos festivos que envolvem a religiosidade católica e indígena, na região amazônica do médio Rio Negro. O autor revela as dinâmicas dessas festas e suas diversas influências, principalmente pela ação missionária católica, trazendo aspectos da estrutura das festas, dos rituais e contextualizando historicamente a devoção aos santos na região.

No Ensaio visual, de autoria de José Luís dos Santos Leal, Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá, intitulado À espera de objetos lançados no rio, as fotografias nos levam de navio pelo trajeto Belém-Macapá, para perceber o cotidiano das comunidades ribeirinhas. No trajeto também se desperta nosso olhar para as belezas da paisagem ribeirinha amazônica

e para os contrastes sociais das/dos ribeirinhas que remam pelas águas dos rios amazônicos em busca dos objetos lançados na água pelos passageiros dos navios.

Na seção “Tradução” temos texto de Lila Abu-Lughod, uma antropóloga palestina-americana, que estabelece um diálogo crítico direto com o texto *Writing Culture* de James Clifford e George Marcus, publicado em 1986, que excluiu a participação feminista da construção teórica do conceito de cultura no livro. O texto é uma crítica ao modo como conceito de cultura é utilizado e sua utilidade para reforçar relações hierárquicas. O texto se insere nas discussões dos autores e autoras pós-coloniais da antropologia, influenciadas principalmente pelo pós-colonialismo de Edward Said. Com sua proposta das “Etnografias do particular”, a autora pesquisou os beduínos no Egito. Como antropóloga se posicionou como half - ‘metade árabe’ - e feminista, trazendo a “vida vivida” de mulheres no mundo árabe, em um debate que gira em torno da questão das subalternidades e invisibilidades no mundo pós-colonial. Trata da relação entre “eu” e o “outro” de maneira que mostra que a identidade cultural pode ser múltipla, tensionando a distinção antropológico entre “eu” e o “outro” que ainda é reafirmada pelo conceito de cultura. Além de quebrar com a noção de imparcialidade mostrando sobre como “toda visão é uma visão de algum lugar”, pois estamos todos situadas e situados desde algum ponto, insiste na posicionabilidade como uma ação inerente para a/o antropóloga/o feminista ou mestiça/o.

Consideramos que a tradução desse texto é importante para a antropologia brasileira e também esperamos contribuir com a valorização das contribuições feministas e dos estudos pós-coloniais, não suficientemente valorizados pela indústria editorial nacional. No caso deste texto, que embasa pesquisas diversas, não havia até então tradução para o português, o que reforça a nossa percepção de uma invisibilização das produções feministas. Esta tradução é um reconhecimento da importância da teoria pós-colonial e feminista no Brasil e da imensa contribuição de Lila Abu-Lughod para a antropologia global, que nos deixando um legado que serve como base para pensar a pesquisa antropológica no Sul Global, colaborando na reflexão das nossas realidades.

Desse modo, buscamos nessa publicação fomentar a produção do conhecimento em antropologia, colaborando para a abrangência e propagação de pesquisas tão importantes para as ciências humanas de maneira geral. A comissão editorial

agradece aos autores e as autoras, pareceristas, professoras e professores, além de todos os outros envolvidos na construção deste número. Recordamos também que a Revista Equatorial recebe contribuições originais e inéditas em fluxo contínuo.

In Memoriam

Nós, discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, por meio desta, nos solidarizamos com as/os familiares e amigas/os da Professora Doutora Leilane Assunção, neste momento de pesar e luto. Gostaríamos também de ressaltar a forma como a professora Leilane contribuiu imensamente para a formação acadêmica e política de um grande número de discentes desta universidade, que por ela nutrem enorme admiração, afeto e consideração. A professora, graduada e mestra em História, doutora em Ciências Sociais pela UFRN, foi uma das primeiras travestis a ocupar o status de docente numa Universidade Federal no Brasil, desempenhando um papel fundamental na militância de esquerda, transfeminista, antiproibicionista e LGBTI do RN. Sua contribuição em inúmeras trajetórias produziu efeitos que se fixaram na memória de quem a conheceu e teve o prazer de conviver com ela nos diversos espaços por onde ela passou. Por mais que este seja um momento de perda e saudade, é importantíssimo tornar notória a forma como Leilane compartilhou conosco sua alegria de viver e lutar. Que sua força e axé estejam sempre em nossas memórias, nos inspirando a ocupar espaços e a buscar meios para garantir a permanência de populações resistentes, com dignidade, dentro e fora da universidade.

Leilane, presente!

Discentes do PPGAS/UFRN

Quando a vacina entra na escola: os sentidos do cuidado parental frente à vacina HPV

Natália Almeida Bezerra

Mestra em Antropologia Social pela
Universidade de Brasília
natalia.almeida.unb@gmail.com

RESUMO

O presente trabalho é resultado de um estudo etnográfico sobre a vacinação do HPV, realizado em uma escola pública do Distrito Federal. O objetivo desta pesquisa é conhecer o mundo social que envolveu a vacina dentro da escola, a partir da construção que os atores envolvidos - mães e pais, meninas e meninos, equipe escolar - fizeram ou possuíam sobre a vacinação do HPV. As vacinas se revelaram, historicamente, uma fonte de prevenção, de fortalecimento do corpo. Mas como um processo apropriado, tanto pelo Estado como pelo ser humano, sofreu e sofre vários tipos de interpretações, extrapolando o mundo biomédico e ganhando diferentes contornos sociais e culturais. Isso releva diversos posicionamentos, sejam com o próprio corpo, para com/ou da família, com os poderes institucionais. Quando nos deparamos com uma vacina que chegou ao Brasil há pouco, realizada apenas em corpos femininos muito jovens, esses ainda representados por seus pais e mães, e que recebem a dose fora de seu campo jurisdicional “natural” – as unidades médicas – mas sim, dentro de uma instituição de ensino, este contexto vacinal se torna ainda mais interessante. É sobre a trajetória da vacina HPV e a lógica do cuidado em vacinar ou não as filhas, que este artigo se debruçará.

Palavras-chave: Antropologia; Saúde; Estado; Vacinação/HPV; Cuidado.

Uma comparação introdutória

Algumas mães revelam maior crença no efeito terapêutico da vacina que seus filhos tomam no curandeiro do que a vacina na unidade sanitária. (...) Enquanto a vacina do hospital serve para proteger contra uma determinada doença física, a do curandeiro, além das doenças físicas, protege contra feitiçaria e inveja. (...). O “fechar o corpo” significa vacinar¹ a criança contra toda obra de feitiçaria, inveja e maus espíritos. Geralmente os pequenos cortes (...) são feitos nos pontos considerados mais vulneráveis à agressão externa espiritual ou física: na cabeça, no peito, nas costas, nas articulações dos membros e nas zonas dos rins. A partir do

momento que uma criança tem seu corpo supostamente “fechado”, ela está sob a proteção dos espíritos bons, geralmente são os espíritos dos seus antepassados. Contudo, essa proteção depende muito do comportamento dos pais, que devem agradar aos antepassados. Se eles infringirem alguma norma, a criança poderá ficar doente. (CHIDASSICUA, 2011, p. 146)

A comunidade descrita por Chidassicua localiza-se no distrito chamado Mopeia, o qual fica na província de Zambézia, em Moçambique, sudeste da África. Esta comunidade chamou a atenção do pesquisador em virtude de possuir elevadas taxas de mortalidade infantil, mas, principalmente, por apresentar um sistema de cuidado da saúde imiscuído entre as práticas biomédicas e o sistema sociocultural. Com o objetivo de diminuir esta alta taxa, as autoridades de saúde de Moçambique e seus parceiros internacionais – UNICEF² e OMS³ – realizaram constantes campanhas de educação sanitária, recorrendo especialmente a mais típica entre elas, as campanhas de vacinação. A primeira campanha nacional de imunização ocorreu em 1976 e logrou êxitos como a erradicação de doenças como a Malária (CHIDASSICUA, 2011). Mas, o fato importante aqui é dizer que a estratégia de imunização era uma prática relativamente *nova* para a região e era constantemente combinada com as práticas culturais locais, revelando aspectos interessantes quanto à concepção do termo *vacinação*.

As crianças eram vacinadas tanto pelo sistema biomédico nacional, com vacinas contra malária, tétano, febre amarela, dentre outras, mas também submetidas à vacinação espiritual, realizada por um curandeiro do grupo, com condição primordial para a proteção integral de seus corpos. E mais, havia a interpelação pela ação dos pais, que eram responsabilizados pela saúde dos filhos, caso não procedessem de forma correta em seus caminhos e escolhas. Especialmente no caso da mãe, ser cuidadosa era proporcionar os dois tipos de vacinas aos filhos, de acordo com Chidassicua (2011).

Este exemplo introdutório é apenas um caminho comparativo o qual demonstra que saúde e doença não estão apenas ligadas às questões biológicas, mas às questões socioculturais, refletem como as pessoas pensam e interpretam suas próprias escolhas, suas doenças, seus males, e mais, mostram que elementos culturais são sim evocados para que essa lógica seja satisfeita. Essa história sobre vacinas e cuidado parental servirá de analogia para o que será apresentado adiante.

O conceito de *cuidado* abordado neste artigo pode ser entendido como:

(...) uma aproximação dialógica entre os êxitos das tecnociências biomédicas com a sabedoria e o sucesso prático dos sujeitos envolvidos, cuja ponte se funda no que move e faz sentido aos indivíduos, às coletividades, seus projetos de felicidade. (BARBIERI; COUTO, 2015, p. 108)

Conceito complexo esse, pois depende do que cada experiência de vida trouxe ao sujeito em questão. No caso da discussão sobre a vacina HPV, existiam as mães dos cartões de vacina completos, que *cuidavam* de suas meninas. E há também, a mãe que não quis vacinar contra o HPV, a qual, precavida, *cuidou* de sua filha. Há fatos e valores que estavam por trás da ótica desses dois grupos. O cuidado em relação à saúde dos filhos é a retórica principal que ouvi de praticamente todas as mães e pais, porém cada um a sua maneira.

O cuidado e a prevenção em relação aos corpos de suas filhas foram a justificativa dada por cada uma das seis mães e um pai que consegui contactar para entrevistas semiestruturadas, sejam apoiadores ou não da vacina do HPV. Isso vai ao encontro do que pregou Chidassicua (2011), mesmo falando de outra vacina e em outro lugar do mundo: “essa proteção depende muito do comportamento dos pais”. Vamos conhecer melhor isso.

Metodologia

O tema deste artigo é apenas umas das discussões levantadas na minha dissertação de mestrado (BEZERRA, 2017). Esta pesquisa aconteceu por meio da etnografia e da convivência com os sujeitos em campo – uma escola pública no Distrito Federal que recebeu a campanha de vacinação contra o HPV, em 2015 e 2016. Foram seis meses visitando o campo e dialogando com os sujeitos que foram se mostrando dispostos e interessados a participarem dela. Ouvi aproximadamente 34 meninas narrarem seus processos de vacinas, organizei dois grupos focais com meninos (foram 6 garotos ao todo), fiz três visitas ao Centro de Saúde responsável pela vacinação, conversei com 6 mães e 1 pai, entrevistei 5 profissionais da escola e 6 profissionais do centro de saúde. Gostaria de ressaltar que darei preferência aos termos femininos durante a escrita, com a finalidade de marcar as mães pesquisadas. A partir de concordância voluntária, entrevistas foram realizadas por meio de um roteiro de perguntas semiestruturado, quando possível. Conversas informais e inesperadas também se tornaram fontes importantes de informação.

O colégio em questão está situado no Gama, uma das regiões administrativas mais antigas do Distrito Federal. Parte das pessoas que conversei caracterizou a cidade como periferia. Neste contexto estava localizada a escola do Gama. Ela era rodeada de casas, havia uma igreja católica, duas igrejas evangélicas, dois pontos de ônibus próximos, e um comércio, que além das padarias e mercadinhos, encontravam-se também bares e botequins. Seus muros eram altos, com cerca de arame farpado em algumas partes. Eram pintados com propagandas comerciais ou, em outras partes, estava grafitados. Ao longe, conseguia-se ver as grades da quadra de futebol.

Esta escola atendia 37 turmas de ensino fundamental, do 6º ano ao 9º ano, no turno vespertino, e oferecido o ensino médio, do 1º ano ao 3º ano, no turno matutino. Na parte da tarde, turno pesquisado, a escola possui 17 turmas e atende, aproximadamente, 475 alunos, com 20 professores atuando. Escolhi essa escola – dentre públicas e particulares - por ser umas das últimas do Distrito Federal a receber a vacinação dentro de seu espaço, pois logo a campanha voltou ao seu ambiente institucional natural – o centro de saúde. Quis conhecer o papel escolar junto às práticas de saúde e como uma campanha de saúde pública pode ou não ganhar força em um ambiente dito disciplinar como uma escola.

A vacina HPV e algumas peculiaridades

Para um historiador das ciências sociais, falar de vacinação é algo complexo (MOULIN, 2003), visto que a história das vacinas tende a ser bipartida em campos opostos, o primeiro “denunciando um empreendimento quase diabólico, enquanto que o outro se vangloria de um sucesso *de facto* que legitima sem apelação a totalidade do empreendimento” (2003, p. 500). Frente a esta aparente contradição, para a Antropologia, o fenômeno vacinal se revela um campo de análise plural, pois pensa as diferentes interações entre saúde, sistema biomédico, Estado e indivíduo. “Na perspectiva de uma antropologia das vacinas é possível revelar as faces históricas, geográficas, políticas de uma história aparentemente única – a da imunização, e se interrogar a respeito da unidade das práticas humanas” (MOULIN, 2003, p. 499), que estão a se alterar e acabam por reposicionar o mundo vacinal.

Segundo a mesma autora (2003), é preciso investigar melhor essa história triunfalista das vacinas, não pelo fato de tentar negar a força do princípio da

vacinação, mas para “reconhecer que não existe ‘uma’ vacinação, mas sim vacinas que apareceram em diferentes períodos (...), com objetivos diferentes, e que parece difícil definir a gênese de tal ‘aventura’” (2003, p. 500), apenas com um posicionamento definido. Assim ocorreu e ocorre também com as vacinas no Brasil, e agora, mais que especialmente, com a vacina HPV.

A gravidade da doença e o crescente número de casos de câncer de colo do útero⁴ configuram o HPV como uma preocupação mundial. Segundo o Instituto Nacional de Câncer (2011), estima-se que entre 25% e 50% da população feminina e 50% da população masculina mundial esteja infectada pelo vírus Papiloma Vírus Humano, por isso uma epidemia é reconhecida.

Liberada para comercialização no Brasil pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), em agosto de 2006, rapidamente a demanda pela inclusão desta no calendário de imunização oficial brasileiro se fez sentir. A partir de 2007, os laboratórios particulares, após aprovação da ANVISA e recomendação governamental, logo começaram a oferecer a vacina para quem pudesse pagar, pois os valores eram altos, contabilizados a um custo total frequentemente acima de mil reais as doses (NOVAES et al, 2012, p. 35). Entretanto, para o setor público, a vacina HPV ainda não tinha sido adotada como uma política pública de saúde. Porém, a partir de 2011, segundo Eluf Neto (2011), a adesão na rede pública foi acontecendo timidamente. A primeira cidade brasileira a oferecer a vacina pela rede pública foi Campo dos Goytacazes, no Rio de Janeiro, em 2012.

Assim, aos poucos, a adesão à vacina foi acontecendo nos estados brasileiros. Em 2014 ela entrou de fato para o Calendário Nacional de Vacinação e, portanto, ficou até o início de 2017 disponível apenas para as adolescentes (sexo feminino), dentro das ações de rotina das Unidades Básicas de Saúde para a faixa etária preconizada. A vacina adotada no Brasil pela rede pública de saúde era indicada, inicialmente, para meninas de 11 a 13 anos. Entretanto, este recorte etário foi alterado, visto que em 2015 passou a ser de 9 a 13 anos com duas doses sendo aplicadas, inclusive para meninas indígenas. Para as adolescentes e jovens vivendo com HIV, a faixa etária limite se estende até os 26 anos. Esta vacina se mostrou, então, nacional, institucionalizada, multiétnica, tendo, em 2014, atingido quase quatro milhões de meninas vacinadas com a primeira dose. (BRASIL, 2014).

A vacina HPV se mostrou um artefato tecnológico e de inovação para a saúde pública, em especial, dentro de um país onde há um dos maiores programas de vacina do mundo, o Programa Nacional de Imunização - PNI, junto a uma forte cultura da imunização (HOCHMAN, 2011). A campanha de vacinação contra o HPV era mais uma estratégia de enfrentamento ao câncer de colo de útero e nasceu voltada ao público feminino, esquecendo-se dos outros tipos de câncer que este acomete, como o de pênis e o de garganta.

A peculiaridade dessa vacina está envolta em todo o contexto social que engloba uma complexa rede de relações, de atores sociais, de percepções sobre vacina e doença. Como, por exemplo, apenas corpos jovens e femininos serem os alvos das campanhas à época, logo, recortes sobre corpo, gênero e geração entram aqui. Outro dado importante dessa campanha é que ela migrou de seu ambiente institucional - o centro de saúde - para as escolas, tanto públicas quanto particulares. Tal prática dentro da escola – enquanto instituição de ensino, disseminadora de conhecimento, disciplinarizadora – gerou fatos interessantes.

O que chamou também a atenção deste estudo foi a recusa à vacina por parte de algumas pessoas, tanto neste estudo quanto no de outros pesquisadores. No Brasil, país de forte cultura de imunização, ter uma recente vacina, que promete proteger de uma doença estigmatizada como o câncer de colo de útero, e alguns pais e mães negarem este “benefício” era algo instigante para pensar. Esta vacina gerou muita controvérsia, então, quis entender um pouco os levantes e as implicações causados por ela.

Buscarei apresentar adiante algumas considerações sobre o mundo social da vacina HPV, especialmente na ótica do cuidado parental. Discorrer sobre as concepções das pessoas sobre ela, a quem pretendeu atingir (proteger), a percepção das mães e pais frente a ela e mais, como o cuidado com as filhas foi (re)significado. Adianto que temas como sexualidade e religião foram partícipes importantes para o entendimento de muitas questões.

A “Mãe da vacina”

Vera: Então, eu acho muito importante vacinar. E eu sou do pensamento “se Deus deu a inteligência e o médico aprendeu, a gente tem que usar tudo o que pode”. Hoje tem vacina de não sei o que, de pneumonia, de caxumba. Minhas meninas tomaram tudo, ano passado também, a da gripe.

Natália: Então você é uma mãe adepta...

Vera: Sou a mãe da vacina! (...) eu até pensei que você iria querer ver o cartão das meninas, eu tirei uma foto [e me mostra a foto no celular com o carimbo e a data das doses]. (DIÁRIO, 10 de maio de 2016)

Essa mãe era professora da escola pesquisada, tinha 42 anos, mãe de duas meninas – Sofia e Anita, era casada e sem religião definida. Consegui entrevistá-la numa tarde atípica, onde a maioria dos alunos havia sido dispensada devido à falta de água no colégio. Vera representava a maioria das mães que conheci e pude conversar durante a pesquisa, que eram as mães que apoiavam todas as vacinas em geral. As ideias de Vera eram instigantes para entender a lógica da vacinação de suas filhas, afinal, vacinar e ter o cartão em dia era sinônimo de ser “boa mãe” para ela.

Vera me contou que a vivência das questões de saúde dentro da sua casa pertencia ao pai e à mãe, mas principalmente a ela. Sua filha Sofia, a mais velha, estudava em uma escola particular da cidade – lembrando que as escolas particulares também receberam a campanha, e foi lá que Sofia tomou a vacina, na época com 11 anos. Sua outra filha, Anita ainda não foi vacinada por causa da idade. Vera se preocupou em ler bastante sobre a vacina, relatou que ouviu muitas histórias preocupantes “que fulana tomou e desmaiou, outra que ficou com a perna dura”, mas decidiu vacinar sua filha depois que conversou com o médico da família:

Vera: Eu perguntei para o médico e ele disse que era para tomar, então ela tomou as três doses, e foi na escola.

Natália: Esse é o médico da família?

Vera: Sim, é o pediatra delas, é o mesmo desde sempre.

Natália: Que interessante!

Vera: Hoje ele já é amigo, não é mais só o pediatra, participa de churrasco lá em casa.

Natália: Então qualquer coisinha é só perguntar?!

Vera: Sim. [risos nossos] (DIÁRIO, 10 de maio de 2016)

Ratificada pelo “médico-amigo” da família, a vacina para Vera era uma obrigação, “É uma forma de cuidar. Se eu tenho que cuidar e zelar pelo meu filho, a vacina é uma maneira dessas. É obrigação dos pais! Minhas filhas tomaram todas, as pagas e as não-pagas”. Assim Vera se posicionava.

Em outro momento, numa tarde de dezembro na escola, tive a oportu-

tunidade de conhecer Luíza, dessa vez uma mãe de aluna. Eu estava em sala conversando com algumas meninas, quando Luíza chegou. Ela queria conversar rapidamente com a professora. Ao perceber a situação e sentir a disponibilidade e simpatia dela, perguntei se poderia lhe falar por alguns minutinhos. Ela gentilmente cedeu seu tempo e nos sentamos em um banco próximo da sala. Luíza tinha 38 anos, era maranhense e dona de casa, achou importante frisar que cuidava da casa não por gosto, mas porque estava desempregada. Assim como a mãe anterior, a Vera, tinha orgulho de falar que o cartão da filha estava completo e de como cuidou para que os filhos crescessem com saúde:

Eu sempre me preocupei de vacinar todos eles, bem certinho. Mesmo a gente morando no Goiás, as tias deles moravam ali no Leste [um dos setores do Gama], então eu aproveitei e fiz o pré-natal todo aqui no Gama. Fiz, desde cedo, todo tipo de exame. Tanto o menino, como as meninas, todos têm os exames certinhos. Graças a Deus. Eu sempre falo pra eles, eu me doeie para vocês, sempre me virei, trabalhando de feirante, para poder cuidar, para não deixar vocês jogados. Eu sempre falo “se meus filhos procurarem outro caminho, eu não me culpo, porque eu sempre dei o meu melhor”. (DIÁRIO, 01 de dezembro de 2015)

Para Luíza, a vacina era uma proteção, era um dos cuidados que toda mãe deveria ter com os filhos, para além dos exames que começavam desde a concepção. A vacinação fazia parte de um todo global de cuidados, o que incluía nesse rol desde os exames do pré-natal, passando pela doação da mãe na criação dos filhos, até os dias atuais, vindo à escola. E um cartão de vacinas completo era um instrumento que provava toda aquela dedicação.

E mais, Luíza não via sentido em deixar de utilizar a vacina, já que o médico, segundo suas crenças evangélicas, era abençoado por Deus

O pastor da nossa igreja sempre fala da importância da mulher se cuidar, a mulher tem que se cuidar! (...) O médico é abençoado por Deus, mas você tem que fazer um tratamento, tem que fazer uma prevenção, você tem que fazer sua parte. (...) Eu sou da Universal, lá eles dão aquela visão bem forte, de que você tem que se cuidar, porque se você não se cuidar, depois vai perguntar “Cadê o Deus que você segue?”. Onde o médico fala “eu não posso”, Deus age. (DIÁRIO, 01 de dezembro de 2015)

Percebi um papel importante da religião na vida de boa parte das mães que conheci, sobretudo no processo de aceitação das vacinas, na crença em que Deus conferiu inteligência aos homens, e sendo a vacina uma criação oriunda dessa dádiva, por que deixar de tomá-la?

Reforçando esse quadro, trago à cena André. Ele foi o único pai encontrado na pesquisa que se dispôs a dar uma entrevista. André trabalhava na escola do Gama como coordenador educacional. Quando perguntado sobre os cuidados de saúde em casa, ele se descreveu um pai participativo:

André: Essa questão de saúde lá em casa a gente compartilha, são os dois [pai e mãe], a gente sempre procurou levar ao hospital desde a época que a mãe ficou grávida, ela fez o pré-natal, e eu sempre acompanhei, sou um cara participativo, eu acompanho todas as consultas, desde a primeira ultrassonografia. Hoje, com as meninas, eu acompanho tudo, sempre junto com a mãe, levo para tomar todas as vacinas, aos pediatras, ao posto, nos [laboratórios] particulares se preciso for. A gente vem sempre acompanhando, aquelas vacinas que não têm no governo, a gente busca no particular. Logo, o caderno [de vacina] das três [filhas] estão atualizadíssimos.

Natália: É importante pra vocês?

André: É muito importante, porque é prevenção. (DIÁRIO, 14 de abril de 2016)

Foi André quem levou sua filha Gabriela para tomar a vacina do HPV no centro de saúde, porque o colégio anterior que a filha estudava ainda não oferecia a vacina e ele queria se antecipar. O fato de André trabalhar na escola, segundo ele, facilitou seu acesso às informações da vacina e a decisão por vacinar Gabriela logo:

André: Eu estava aqui na coordenação e peguei um treinamento. A gente teve um treinamento com o pessoal do laboratório, da Secretaria de Saúde. Na época o pessoal do laboratório veio e falou sobre a eficácia da vacina, falou o que a vacina prevenia, que são os vários tipos de problemas que o HPV pode trazer. É bom esclarecer isso: essa vacina que é dada por aí ela não cobre cem por cento todas as doenças que o HPV pode trazer, cobre apenas quatro tipos. (...)

Natália: Isso foi determinante pra você vacinar a Gabriela, ter conhecimento, informação?

André: Foi. Foi determinante porque ela mostrou a estatística de câncer do colo do útero, ele é o maior determinante de mortes de mulheres na fase adulta, porque câncer não vem na fase delas, com idade de 11, 12, 13 anos. Ele é uma das grandes causas de mortes, depois do câncer de mama. (...). Então, decidi aqui na escola que poderia ajudar com a vacina, a prevenir alguma coisa, então eu como pai e responsável [coordenador] comprei a ideia na hora. Foi estritamente por uma questão de saúde. Até mesmo porque as outras questões a gente tem que trabalhar em casa. (DIÁRIO, 14 de abril de 2016)

Enquanto algumas mães se guiavam pela religião ou pela crença na ciência para decidirem vacinar suas filhas, este pai nos mostrou que as informações que ele recebeu foram essenciais para decidir sobre a vacinação – campo da crença na ciência. Quanto à obrigatoriedade da vacinação, André repetiu o mesmo que as outras mães, afirmando que era necessário se vacinar:

Eu acho assim, certas coisas você pode escolher, outras coisas você não pode escolher. Eu acho que vacina é uma das que você não pode escolher. Tem que se vacinar. É minha opinião! Se é uma vacina testada e comprovada para o bem, por que não fazer? (DIÁRIO, 14 de abril de 2016)

Diante desse breve resgate de falas, um cenário complexo de representações vacinais se revelava. Pode-se perceber o poder das mães e dos pais em conduzir as escolhas vacinais sobre as filhas e nota-se também em quais instrumentos eles se apoiaram. Dentre religião, valores morais e informações científicas, cada um buscou, à sua maneira, (re)posicionar o fenômeno vacinal de acordo com seus princípios. É na família onde se pode observar a vigilância dos pais sobre seus filhos, formada por um processo histórico-social, como aponta Foucault:

No momento mesmo em que se encerra a família celular num espaço afetivo denso, investe-se essa família, em nome da doença, de uma racionalidade que a liga a uma tecnologia, a um poder e um saber médico externos. A nova família, a família substancial, a família afetiva e sexual é ao mesmo tempo uma família medicalizada. (2001, p. 317)

A medicalização aparece como um processo dotado de poder, o qual coloca a família como “médico” de seu pequeno corpo social. São as práticas de uma medicina externa agindo por dentro de um minúsculo mundo. No ensaio intitulado *A política de saúde do século XVIII* (1979), Foucault afirma que a família “não deve ser mais apenas uma teia de relações que se inscrevem em um estatuto social (...), deve-se tornar um meio físico, denso, contínuo que mantenha e favoreça o corpo da criança” (p. 199). O núcleo familiar, como um meio de formação, o primeiro de muitos diriam alguns estudiosos, tem a saúde como um de seus objetivos maiores e obrigatórios. Foi a partir do século XVIII que a família passou a ser alvo do “empreendimento de aculturação médica” (1979, p. 200), cuidando para que o corpo sadio, a higiene, os espaços límpidos e arejados fossem suas premissas.

Nessa perspectiva, as campanhas junto aos grupos sociais, especialmente às famílias, foram priorizadas incidindo de forma decisiva no processo de medicalização da vida em sociedade. A maneira mais fácil do Estado estar no polo do micro controle era começar sua atuação dentro dos lares. A saúde pública foi o caminho no qual o Estado por meio do poder emanado da medicina interveio no seio privado da família brasileira, no sentido de moralizá-la, levando-a aos padrões higiênicos e eugênicos desejáveis (BARBIANI et al, 2014, p. 568). Houve aqui, segundo Barbiani (2014) um duplo deslocamento: o primei-

ro de encontro a Foucault, quanto à vigilância do corpo social, e o segundo com a intensificação do discurso do aspecto preventivo das doenças. A vacina está dentre estas duas faces, no cuidado do coletivo e no fato da prevenção.

Das intervenções privadas, posteriormente, às famílias foram requeridas obrigações diante do espaço público, do bem coletivo. A prevenção contra doenças apareceu como ato de responsabilidade nos cuidados para com as crianças, especialmente na relação mãe/filho. Se não atendidas essas obrigações, geralmente, às mães eram atribuídas marcas negativas como: irresponsabilidade, falta de amor, de consciência ou de orientação, preguiça ou desleixo. E um dos requisitos dessa criação é o amor, materializado no cuidado. O ideário da *boa mãe* e *bom pai* (este muito incomum) é estimulado por meio da responsabilização dos pais nos cuidados dos filhos – e sua conseqüente culpabilização em caso de divergência ou fracasso.

Assim, a vacinação tornou-se então, de acordo com as autoras, um dos pilares das orientações da pediatria e da saúde pública, e por que não da opinião social. Nesse cenário, ser “boa mãe” é ter a carteira vacinal do filho completa, como preconizados pelas mães citadas até aqui.

Como um artefato bioquímico, a exigência pela vacina e por uma família educada é interessante para ser deslocada aos dias de hoje frente às instituições estatais. Cartões de vacina em dia para matrícula em escolas são exigidos, vacinas específicas para viajar a alguns países também, até no momento de exercer algumas profissões, em especial as da área de saúde, elas são evocadas. Mesmo para a inserção de cidadãos em programas de governo, as vacinas posicionam-se com um requisito.

Dentro da ótica do cuidado e retornando para a escola pesquisada, Silvia, uma das orientadoras educacionais da escola, revelou sua postura favorável frente à vacinação das alunas. Enquanto mãe, também prezava pelo cartão de vacina completo. Entretanto, Silvia era diferente de Vera, a mãe que abre a seção, pois para aquela, a cultura de vacinação não foi algo repassado pela família:

Eu descobri esses dias, conversando lá em casa, quando eu pedi o meu cartão de vacinas, e minha mãe disse “Não, a gente não vacinava vocês!”. Olha, eu tenho 42 anos! Aí eu estranhei “mas por que não?”. Aí ela disse [a mãe de Vera] que tinha uma história de que vacina era uma alta dose da doença, que a pessoa podia passar mal, e como era no interior do Paraná, a gente muito pobre... Isso era uma falta de informação naquela época, né? Tanto que eu descobri que eu não sou vacinada nem para Sarampo, nem aquela... Tétano, Difteria... Eu não tomei nada, nunca, a minha

primeira vacina foi quando eu pisei num prego, tinha uns 15 anos, e depois só quando eu engravidei. (DIÁRIO, 10 de maio de 2016)

As falas das duas educadoras eram antagônicas quanto à vacinação em suas infâncias e podiam demonstrar que vacinar ou não quando criança não garantia adesão ou contra adesão automáticas às vacinas quando adulto ou quando mães. Entretanto as duas se encontravam plenamente em seus argumentos quando falavam da vacinação de suas filhas e filhos, encaravam a vacina como necessária para a saúde deles e a viam como prova do cuidado que tinham enquanto mães.

Estas rápidas análises dos dados de pesquisa intensificam o que há pouco discuti sobre as estratégias de ação, no caso a vacina, que interpelam a mulher, a boa mãe. A prática da vacinação e o processo que a envolve, incluindo a atuação dos serviços de saúde, as campanhas de mídia e a experiência apreendida com tal prática, influenciaram a elaboração das representações que as mães têm sobre a vacinação das crianças e, reciprocamente, tais representações vêm orientando sua prática. A maioria das entrevistadas considerou que os pais/responsáveis são comprometidos com a atividade de vacinação dos filhos, qualificando as mães como “cuidadasas” com as datas do calendário vacinal, embora nem sempre saibam o objetivo da vacinação. Tal consideração provavelmente está relacionada à construção da representação “todo mundo sabe que tem que vacinar, porque é uma prevenção” (DIÁRIO, 03 de abril de 2016), como disse Silvia. Estar com a vacinação em dia é demonstrar cuidado. No entanto, há outra face. Não aceitar certas vacinas também pode querer dizer o mesmo.

As vacinas dispensáveis e as indispensáveis

Conheci a mãe que irei apresentar agora por meio dos professores da escola. Lembraram-se dela porque era veementemente contra a vacina do HPV no corpo de sua filha. O nome dela era Mônica, professora aposentada da secretaria de educação, mas que lecionou por muitos anos ali na escola. Mônica foi a única mãe que conheci na pesquisa que se posicionava contra a vacina do HPV.

Apresento-a. Ela era pernambucana, tinha por volta de 52 anos à época, era branca, católica, tinha o físico forte, pintava os cabelos de loiro escuro e estava com as unhas feitas. Mônica, como assim como Vera, foi uma criança que não recebeu nenhuma vacina, e justificava isso por ter morado durante sua

infância em uma cidade do interior de Pernambuco, sem médico, sem centro de saúde. Ela só tomou sua primeira vacina depois dos dezoito anos, e fez questão de ressaltar “não era por negligência da minha mãe, é porque não tinha mesmo”.

Ela se casou aos 24 anos e sempre teve muita vontade de ter filhos, mas com dificuldade de engravidar, só conseguiu aos 34 anos, “eu esperei dez anos pra engravidar. Foi uma gravidez muito desejada. Foi inseminação *in vitro*, então teve várias experiências negativas, mas acabou que deu certo. Eles são os primeiros bebês de proveta de Brasília do HUB” (DIÁRIO, 23 de junho de 2016). Ela era mãe de gêmeos, um casal, o Carlos e a Bianca, de 17 anos.

Mônica se descreveu como uma mãe atenciosa que sempre cuidou muito bem da saúde de seus filhos, dando todas as vacinas, e quando não achava alguma delas no centro de saúde, “corria para o Imunocentro”, lugar onde ela fez o tratamento de asma e de alergia dos filhos. Um fato que ela me contou durante essa parte da conversa é que, desde essa época, ela sempre leu muito sobre os tratamentos e medicamentos que dava para eles, “eu não sou médica e nem enfermeira, mas se vai mexer com os meus filhos, eu tenho que ler detalhadamente para saber o que vai acontecer”. Este fato lhe conferiu um cuidado diferenciado da maioria das mães que conheci. Ela contou que nunca mais parou de pesquisar sobre saúde. E de fato, foi o que justificou a não vacinação de sua filha.

Mônica relatou que Bianca estava com onze anos na época da vacinação do HPV. A filha estudava em uma escola particular ali mesmo no Gama, a qual iria receber a campanha de vacinação, mas Mônica já sabia da vacina antes, porque esta chegou mais cedo na escola em que trabalhava:

Eu estava acompanhando a vacinação na minha escola [pública] quando eu recebi um bilhete da escola particular. E fiquei curiosa no sentido de “Olha, como o governo tá bom, abrangendo até as escolas particulares”. Eu estava acostumada a pagar tudo nos laboratórios. Então, eu já estava tão acostumada, que eu pensei que essa vacina do HPV eu teria que comprar. Eu até estava ajudando na vacinação dentro do colégio, recolhendo o cartão, arrumando as meninas. Mas aí, quando chegou o bilhete, eu fui pesquisar na *internet*. (DIÁRIO, 23 de junho de 2016)

É interessante aqui e reforça uma tendência chamada biocomunicabilidade⁵, o crescente uso da *internet* como fonte de pesquisa nas questões de saúde. Mônica foi pesquisar na rede mundial de computadores o que era aquela

vacina, afinal “o governo estava querendo dar de graça a vacina para minha filha, e quando é de graça, eu já desconfio”. Além do mais, podemos perceber a desconfiança dela sob as ações do governo. Contou-me que começou a pesquisar pelos países nos quais a vacina já tinha sido aplicada, depois verificou se existiam avaliações sobre a vacina no Brasil, procurou também sobre a sua segurança e eficácia, fez uma busca geral. Entrou em vários tipos de *sites* que encontrava no *google*, em blogs e, principalmente, no *facebook*.

Pesquisei pra saber se sobre o Brasil já tinha algum dado, na internet não tinha nada sobre experiências feitas aqui. Então, já foi um ponto negativo para o HPV. Sabe o que eu pensei? Vou pesquisar nos Estados Unidos. O povo sempre faz um parâmetro com eles. Na época que eu pesquisei, os Estados Unidos estava com a vacina suspensa, proibida. Então, quando ela veio para o Brasil, pela primeira vez, ela estava proibida nos Estados Unidos, vi no *face*. (...) aí eu fiquei mais preocupada ainda, pesquisei em vários outros países, na África, na Ásia. Eu saí pesquisando em todos os estados brasileiros, se tinha os prós, se tinha os contras, mas no Brasil eu não achava nada, só achava coisas do tipo “A, que governo bonzinho, ele está vacinando”. Entendi que pela vacina estar proibida nos Estado Unidos, lógico, eles iriam procurar um país rico pra comprar, pra não perder a produção, e o Brasil é um tesouro, aqui a gente compra tudo deles. Aí eu falei “Na minha filha não vai aplicar não”. (DIARIO, 23 de junho de 2016)

A consulta à *internet* reforça o que há muito vem crescendo na atualidade, a existência de um espaço onde novas formas de relações humanas estão se desenvolvendo. No caso deste estudo, *consultas online* e busca de informações sobre saúde/doença, mas há uma expansão em todas as áreas, como relacionamentos, compras, cursos, lazer, mobilização social, dentre outros. A *internet* provê acesso imediato a uma grande quantidade de informações, o que abre as mais diversas possibilidades de uso destes dados, o que pode ser favorável ou não. No caso de Mônica, ela buscara informações sobre a vacina no Brasil, mas como não achou, tentou coletar informações do exterior, chegando aos grupos anônimos que falavam da vacina.

Cito isso porque Mônica disse ter lido “coisas bem úteis” em um grupo de mães do *facebook*, contrário à vacina do HPV e que as postagens ali, as quais falavam sobre as reações negativas da vacina nos corpos das filhas, foram um dos itens determinantes para Mônica não vacinar Bianca. Ela alegou ter lido que em outros países a vacina estava afetando o sistema nervo-

so das meninas, causando paralisia nas pernas⁶, o que representava para ela expor sua filha a um risco desnecessário. No Relatório de Recomendação da Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias no SUS – CONITEC – n.º 82, de 2013, algumas experiências adversas da vacina foram elencadas, tais como “Dor, 81,3%; Inchaço, 24,2%; Eritema, 23,6%; Hematomas, 2,6% e; Febre, 10%” (p. 23). Nada mais grave foi divulgado no relatório.

Ocorre que a vacina do HPV gerou certo alvoroço na população, naqueles que iam atrás de mais informações sobre a vacina. Raul foi um profissional do centro de saúde que conheci em campo. Era ele quem organizava as visitas do posto nas escolas, logo, acompanhou de perto muitas situações. Certo dia, em uma de nossas conversas, ele me disse que as mães iam até ele em busca de informações sobre a vacina, se era segura. Raul pareceu sempre ter muita paciência para explicar que sim, a vacina era segura e devia ser aplicada, que não fazia mal algum. Raul comentava “parece que as mães ficam mais aliviadas depois que a gente conversa”, ele atribuiu isso ao fato de portar alguns itens como jaleco e crachá da secretaria de saúde, até mesmo à camaradagem, devido ser para algumas mães “um velho conhecido do centro de saúde”.

Frente a estes questionamentos por parte do público vacinal, o Ministério da Saúde (MS) logo resolveu estar presente também nas redes sociais, com o intuito de dirimir essas controvérsias. Como aponta Quevedo e Inácio (2014), essa iniciativa se concretizou na *fanpage*⁷ oficial do órgão no *facebook*, que trazia diariamente informações sobre a eficácia da vacina e explicava como deveriam ser aplicadas as doses. Há uma tendência também crescente da comunicação do Estado com seus cidadãos por meio da rede social, a “comunicação do serviço público prestado por órgãos de governo está presente extensivamente na internet. Isto é comprovado na quantidade de perfis oficiais nas redes sociais” (2014, p. 8). Busca-se ambientes em que se possa encontrar com facilidade o público com quem se fala. (QUEVEDO; INÁCIO, 2014, p. 9)

Embora a página do MS, segundo os autores listados esteja no “sétimo lugar no *ranking* de audiência de *fanpages* governamentais no Brasil, com 1.214.854 de fãs e lá se concentre a pulverização digital da campanha de vacinação do HPV” (2014, p. 4), dentre as mães que conversei, nenhuma sabia da existência dela, nem Mônica, a qual se mostrou tão *conectada*. Aliás, boa parte

das informações sobre a vacinação do HPV era acessada por meus interlocutores por meios físicos, como cartazes ou livretos. Mônica era uma exceção.

Frente a esse cenário de alvoroço e mídias, é interessante, e ao mesmo tempo adventício, comentar sobre o procedimento de judicialização que a vacina do HPV passou no final de 2015. Devido a um grupo de mães que publicaram na rede as graves reações da vacina nas filhas, o Ministério Público Federal de Uberlândia-MG pediu a representação destas mães frente ao Poder Judiciário, o qual recebeu a solicitação de suspensão da vacina em todo território brasileiro.

O Ministério Público Federal (MPF) ajuizou ação civil pública pedindo que a Justiça Federal proíba a rede pública de Saúde de aplicar a vacina contra o HPV em todo o território nacional. A ação também pede a nulidade de todos os atos normativos da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) que autorizaram a importação, produção, distribuição e comercialização da vacina no país. O fundamento do pedido está no fato de que não foram realizados estudos que comprovem a eficácia ou apontem os efeitos colaterais da vacina, incluída no calendário anual de imunizações da população brasileira há cerca de dois anos.(...) No Brasil, o assunto chamou a atenção do Ministério Público Federal a partir da representação feita pela mãe de uma adolescente, que, após receber a vacina, desenvolveu vários problemas de saúde, com sequelas definitivas”. Diante desses fatos, não vimos outra alternativa senão a de ingressar em juízo para impedir que a vacina continue sendo aplicada em todo o território nacional, na rede pública ou privada de saúde”, explica Cléber Eustáquio Neves. “Até porque também não existe comprovação cabal de que o HPV cause o câncer de colo de útero”. (MPF, 2015)

O processo judicial não teve julgamento até o fechamento deste trabalho. A notícia do MPF não teve repercussão na grande mídia tanto quanto a baixa adesão em 2015 às doses da vacina HPV. Conforme a reportagem de Brasil (2015), houve queda na procura pela vacina em 2015, se comprado a outros anos. Para alguns dos meus entrevistados, esta queda pode estar associada às errôneas interpretações quanto à reação adversa da vacina, especialmente pelo que é acessado na *internet*.

Voltando à Mônica, em suas falas encontramos muitos traços de desconfiança sobre a vacina HPV. Desde a lógica mercadológica brasileira para a compra das vacinas até as possíveis reações adversas, estas serviram como fatores plausíveis para ela não vacinar sua filha. Em que pese esses motivos, o mais importante foi que a procura de informação específica sobre a vacina, além de ajudá-la a se decidir sobre o *não*, serviu para justificar tal decisão perante terceiros, afinal Mônica sabia que o título de *boa mãe* passava pela vacinação.

Mesmo com as controvérsias se espalhando virtualmente, mesmo com algumas mães não vacinando as filhas, mesmo com vacinas sobrando nos centros de saúde, para Hochman (2011) não se pode dizer que há no Brasil um movimento antivacinista, tal como nos Estados Unidos, França e Inglaterra,

Do ponto vista comparativo, parece evidente a inexistência de fortes movimentos antivacinistas organizados no Brasil via-à-vis ao mundo anglo-saxão. Existem posições e ações individuais contra vacinas (ou sua obrigatoriedade) fundamentadas por argumentos de natureza religiosa, ética, política ou científica, e mesmo eventuais desconfianças em relação aos riscos de uma determinada vacina, seus custos e benefícios ou do aodamento de uma campanha. No entanto, elas não se transformaram em movimentos sociais, científicos ou profissionais contra a imunização no Brasil como aqueles encontrados nos Estados Unidos ou na Inglaterra do século XXI. (2011, p. 4)

Porém, em alguns pontos, vimos que algumas pessoas questionam as vacinas bem como eles o fazem, especialmente no quesito da lógica do mercado de consumo e do poder da indústria farmacêutica. Apontam Barbieri e Couto,

as semelhanças das justificativas parentais pela não vacinação com países de condições socioculturais e epidemiológicas distintas evidenciam dois importantes processos contemporâneos mais amplos (não exclusivos do contexto brasileiro), que se revelaram protagonistas da reflexão acerca da aceitabilidade à vacina para alguns setores sociais de alta renda e escolaridade. O primeiro refere-se ao importante papel da informação veiculada via internet e redes sociais, fenômeno mais amplo que vem modificando as relações entre os sujeitos e os profissionais da saúde. O segundo processo advém de um paradoxo epidemiológico, em que o êxito do PNI, sobretudo em termos de abrangência e efetividade, conduziu a uma situação de controle das doenças imunopreveníveis e, em contrapartida, na maior visibilidade dos efeitos adversos das vacinas. Tal ambiguidade pode ter gerado, em grupos particulares, a sensação de controle epidemiológico das doenças preveníveis por vacina, a concepção de que estas doenças são leves ou benignas e o medo adverso dos imunobiológicos conformando valores opostos de risco e proteção aos que tradicionalmente são vinculados às vacinas pela biomedicina (2015, p. 113).

Para efeitos de comparação, apresento rapidamente a pesquisa de Ana Carolina Barbieri e Márcia Couto. Seu trabalho buscou analisar a dimensão do cuidado parental frente à decisão de vacinar ou não filhas e filhos, dentro de um contexto de famílias de alta renda e escolaridade na cidade de São Paulo – há um recorte de camada social bem feito no trabalho delas. A pesquisa encontrou três grupos-chave de análise: *vacinadores*, *vacinadores seletivos* e *não vacinadores*. Dentre as especificidades de cada grupo, o estudo apontou para a importância da compreensão so-

ciocultural da (não) aceitabilidade da vacinação no contexto da atenção parental.

Mônica, embora pertencente à camada de classe média e não ao setor de alta renda relatado acima, encontra-se com dois dos argumentos propagados pelo grupo de *não vacinadores*, estudado por Barbieri e Couto (2015). Na sequência cito os argumentos,

A reatogenicidade e segurança das vacinas constituíram outro argumento. Parte dos pais relatou medo dos efeitos adversos graves e efeitos a médio e longo prazos. Dentre eles, os mais temidos são a poliomielite paralítica associada à vacina Sabin, o autismo relacionado à vacina MMR e à associação com doenças autoimunes.

A crítica ao ganho financeiro e interesse comercial das indústrias farmacêuticas foi apontada por parte dos casais. Alguns referiram que as escolhas sobre as vacinas e os calendários vacinais não são neutras ou embasadas unicamente no benefício à saúde. Acreditam que haja interferência de outra ordem, cujo objetivo é dar lucro às indústrias farmacêuticas. (2015, p. 111)

Não satisfeita apenas com a pesquisa cibernética, Mônica comentou comigo que realizou uma segunda parte da pesquisa, a pesquisa *in loco*, termo dela. Foi buscar com sua avó e mãe informações sobre adoecimentos por câncer nas mulheres da família. Ela contou:

Minha avó teve 17 filhos, então foram 7 homens e 10 mulheres, e nenhuma teve câncer de colo do útero e nenhuma teve que tomar essa vacina. Eu fui perguntando para minha avó e para minha mãe quem tinha morrido, do que tinha sido. Teve derrame, coração, mas do colo do útero não teve ninguém, e de câncer só teve uma tia e foi de garganta. Daí foi mais uma confirmação da minha posição. Então a minha filha tem 17 anos hoje, tá saudável, ainda nem entrou na vida sexual, está terminando o segundo grau e eu não tenho medo que ela irá ter câncer do útero porque ela não tomou a vacina. (DIÁRIO, 23 de junho de 2016)

Parece ser sempre uma busca por ratificar a decisão dela perante a filha, a família, perante todos. E o marido de Mônica, pai de Bianca? Eu não me esqueci dele. Consoante Mônica, ele se mostrou silencioso em relação às decisões sobre a vacinação da filha. Mônica me contou: “Como sou eu quem cuida disso [saúde], ele deixou que eu decidisse sozinha, sabe que sou *cuidadosa*”, disse ela. Assim, ela frisou que a decisão de não vacinar Bianca foi estritamente dela, sem a participação do marido. A filha, por sua vez, também não pareceu interferir na vontade da mãe, aceitando ficar sem a vacina e, nas palavras de Mônica, isso se justificou pelo medo da agulha “Uma criança de onze anos não mani-

festa tanto desejo de querer ser furada, né? Então ela não achou ruim, não”.

Mônica resumiu o silêncio da filha apenas pelo medo da agulhada, desconsiderando que a menina pudesse ter outros questionamentos sobre proteção/imunidade ou mesmo sobre sexo, que foram abafados pelo jeito de ser da mãe. De todo modo, Mônica não deixou de ressaltar que nos dias atuais, já com dezessete anos, era Bianca quem fazia as pesquisas na *internet*, consultava o *google* quando tinha dúvidas, se informava a maneira da mãe, “Ela também é muito pesquisadora, hoje em dia eu acho que ela pesquisa mais do que eu. Ela entra em portal, baixa aplicativo, faz um monte de coisas” (DIÁRIO, 23 de junho de 2016).

Esta mãe ainda comentou que foi muito questionada na escola por não querer vacinar sua filha, mas se mostrou firme e não abriu mão de sua opinião, aproveitava mesmo para avisar as outras mães sobre os riscos da vacinação. Arrisco dizer que ela se predispunha a contestar as vacinas dentro da escola por possuir informações diferentes, tidas como novas, as quais lhe retirava do status da *mãe ignorante*, que constantemente era dado a todas às mães que negavam a vacina.

Por fim, como sua contribuição mais marcante, é de Mônica o título que dá nome a esta seção. Ela fez a divisão do mundo vacinal em duas categorias, as vacinas dispensáveis e as indispensáveis:

Tem umas vacinas que não podem deixar de dar, por exemplo, a de Poliomelite, porque você sabe que ela vai fazer efeito, a da gripe também. Os meus filhos tomam vacinas de gripe desde que eram bebezinhos. Aquelas que são as indispensáveis são as que causam reações menores, que agride menos o organismo, digamos assim, tal como a vacina da gripe, afinal todo ano ela é modificada, mas ela é modificada lentamente, ela não causa nenhum problema neurológico. Eu nunca vi ninguém ficar paraplégico porque tomou a vacina da gripe, entendeu? As dispensáveis são tipo a do HPV, porque há um risco em tomar. (DIÁRIO, 23 de junho de 2016)

Vacinas dispensáveis e indispensáveis. Parecem ser a motivação de todo seu pensamento e ação. São opostas e divididas em graus de reações, risco, agressão ao organismo e modernidade científica. Nesses parâmetros, para Mônica, a vacina do HPV estaria do lado das dispensáveis, por trazer riscos e ser agressiva ao corpo. Embora não tenha elencado outras vacinas nesta sua classificação, ela se mostrou uma mãe que prefere uma imunização personalizada, encaixando-se no grupo dos vacinadores seletivos de Barbieri e Couto (2011), mas nunca deixando de ser uma *boa mãe*.

Os protagonistas empíricos do cuidado: a religião e o sexo

A vacina HPV foi associada por algumas pessoas ao sexo e à religião. Como este vírus é transmitido via sexual e a imunização traz à tona este tema, a sexualidade passou a ser um dos temas discutidos sobre a vacina. Quanto à religião, a qual o sexo aparece por trás de seus argumentos, a resistência veio especialmente de grupos católicos e evangélicos, os quais “defendem a castidade como forma de proteção contra doenças sexualmente transmissíveis, por isso os fiéis propõem, através das redes sociais na *internet*, o boicote à vacinação” (BARROS, 2014). Para ilustrar ambos os posicionamentos⁸, volto à Mônica, a mãe do não, que expôs seu posicionamento sobre este assunto:

Olha, Natália, a minha filha é católica. Então, eu acho que com 11 anos, ela não estava nem pensando em ter relações sexuais com ninguém, ela é muito tranquila. O que eu passo pra minha filha, independente do HPV, é a valorização dela e do corpo dela e, se ela chegar a se relacionar com alguém, ela tem que pensar nela em primeiro lugar, se prevenir. Eu penso que não adianta prevenir desse vírus aí e deixar a AIDS e um monte de outras doenças transmissíveis de lado, porque a menina acha que está prevenida e acaba se prejudicando muito mais. (DIÁRIO, 23 de junho de 2016)

Na escola que pesquisei, a associação da vacina à vida sexual foi uma retórica constante em sala de aula. Eram frequentes falas do tipo: “Professora, a minha mãe disse que essa vacina é só pra quem tem relações sexuais e que se eu tomar essa vacina eu sou uma prostituta”. As professoras e orientadoras sempre reagiam tentando explicar por meio de termos científicos que aquela informação não tinha consistência, diziam “Olha, o câncer do colo do útero pode dar até mesmo se você não tiver nenhuma relação sexual na vida, ele é muito perigoso”. Em outro momento, enquanto converso com um professor, pergunto por que uma das meninas daquela sala não pôde tomar a vacina, e ela me diz “A mãe dela não deixa, pois acha que a filha [de onze anos] vai começar a transar” (DIÁRIO, 03 de junho de 2015).

Ao conversar com Silvia, a orientadora educacional da escola (já comentei sobre ela antes), também ouvi o seguinte: “Uma das professoras está notando um comportamento diferente na Ana [umas das alunas do sexto ano], ela acha que depois que a menina tomou a tal vacina, *está se achando*”. No mesmo instante perguntei por que e Silvia me explicou “a menina ficou mais vaidosa, virou moça, tinha despertado algo, pareceu que a vacina tinha *estimulado* nela a sexu-

alidade antes da hora” (DIÁRIO, 21 de março de 2016). Essa fala deixa nítido que até mesmo as pessoas da escola desconfiavam, ou no mínimo associavam a vacina, à sexualidade precoce: “As meninas estão começando a vida sexual cedo, tipo com uns dez anos, acho que eles [governo] quiseram fazer uma margem de idade segura começando dos nove anos”.

Cleide, uma enfermeira que conheci na escola em um dia de vacinação, apontou que “Muitos pais se recusaram [a vacinar] porque o HPV somente se pega pelo ato sexual, então eles não autorizaram as filhas a tomarem. Eles não conseguiram entender que é uma questão de prevenção, não significa que a filha tá tendo relações sexuais ou vai ter” (DIÁRIO, 03 de junho de 2016). Para esta profissional da saúde a vacina é algo preventivo e não retroativo ao sexo.

Segundo Diniz (2014), um dos maiores receios de alguns pais e mães era encarar ou antecipar uma conversa sobre sexualidade que, por vezes, não estavam prontos para ter. Neste caso, este receio também existia, pois poderia ser despertado a partir da vacina, pois estes pais e mães seriam compelidos a explicar às filhas o que elas estavam tomando e o porquê. Percebe-se que medo e preconceito rondaram a vacina HPV. Vemos que falar sobre sexo ainda apresenta resistências. As falas encontradas em campo eram muito expressivas e revelavam como as mães estavam tratando o tema com as filhas. Algumas não falavam nada mesmo, outras falavam pouco, mas sempre dentro dos moldes morais, valorativos, religiosos, sempre nos termos apropriados e nos momentos estratégicos por parte de quem fosse responsável.

Ao longo do tempo, de acordo com Elias (1993), um dos efeitos do processo civilizador, que se caracteriza em “uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica” (p.193), é o sentimento da vergonha. Educar é cuidar-se do pudor. O nível de um indivíduo educado está para a sua sensação de embaraço e de vergonha frente a certos assuntos. A educação, iniciada na família e continuada na escola, implica o recato com a sua intimidade corporal, “o enclausuramento da vida íntima, seja por meio do recolhimento ao dormir, seja pela necessidade de banhar-se, transformou suas privações uma das maiores mudanças no comportamento humano a partir do século XVI” (1993, p.194). O recato e a vergonha, ao afetar diversos sentidos da vida, não deixaria escapar o sexo, passando este a ser “cada vez mais transfe-

rido para trás da cena da vida social e isolado em um enclave particular, a família nuclear” (ibid., p. 180).

O que se observa ainda hoje é um cuidado velado ao falar de sexo, de deixar a sexualidade aflorar. Dentre uma das formas de controle e medicalização realizadas pela família, está o controle da sexualidade,

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se aprende com dificuldade, mas à grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder (FOUCAULT, 1984, p.85).

Falar-se-á de sexo, mas nos termos científicos. O dispositivo da sexualidade vai operar dentro “de um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas (...) em suma, o dito e o não dito são elementos do dispositivo” (DINIZ, 2014, p.57). As mães e pai que conheci, a escola visitada, praticamente todos e somente quando necessário, costumavam tocar no assunto do sexo dentro de termos científicos com os filhos/as ou alunos/as. Falar de sexualidade dentro da ótica da ciência é falar dele com fins à reprodução ou prevenção de doenças, “nunca sobre prazer, alegando ser essa uma experiência da vida adulta”.

O que ajuda muito a embasar este posicionamento, é a religião e os preceitos morais. Conheci alguns pais e mães que utilizaram dos mais fortes princípios para justificar a não vacinação de suas filhas e reafirmar o lugar de cada gênero. André, pai evangélico, ajuda a ilustrar isso:

Natália: André, como você trata essa questão com a Bruna? Como é essa questão da sexualidade em casa?

André: Assim, sou de uma formação cristã. Eu sou da congregação cristã do Brasil da CCB, da igreja do véu pra quem não conhece. A gente da igreja do véu nos consideramos tradicionais. Falando de mim, eu particularmente casei virgem com a minha esposa, nós nos casamos virgens, nem um dos dois conhecia homem e nem mulher. (...) Eu tenho dezesseis anos de casado e até hoje não tive nenhuma doença sexual, nem a minha esposa, sou heterossexual e sou monogâmico e faço questão de afirmar isso. Então, vejo os benefícios que isso traz pro meu casamento, pra minha saúde, pra saúde da minha esposa. (...) A Bruna vai pra igreja, a gente

não obriga, porque eu penso que essa questão é individual, a gente faz o que a palavra de Deus manda, de dar o ensinamento, ensinar a criança no caminho que ela deve andar. Quando ela estiver adulta, ela vai saber se comportar. Resumindo, a gente tenta passar para ela o lado positivo de você ter uma vida sexual preservada, sem muitos parceiros. A gente trabalha muito isso com ela. (DIÁRIO, 14 de abril de 2016).

Este pai falou que se considerava “aberto”, por deixar a filha “livre” para fazer as próprias escolhas, mas era uma liberdade a qual encerrava-se nos próprios valores religiosos que ele “trabalhava” com a menina. E mais, pareceu ser um pai que não via correlação entre aplicar a vacina e a filha se sentir apta para fazer sexo, já que esta era uma das muitas histórias que ele disse ter ouvido na escola. Penso que ele se sentia muito confiante quanto aos ensinamentos (religiosos) dados a ela.

Grande parte das minhas interlocutoras eram de religiões evangélicas, entretanto quase nenhuma deles representou o papel *conservador* e *mal informado*, termos estes que as pessoas da escola usavam para taxar os evangélicos. Ouvi muitas vezes a frase: “A mãe não quis deixar vacinar porque a filha vai transar, sabe, são tudo evangélico” (DIÁRIO, 12 de dezembro de 2015). Em inúmeros relatos, havia a estreita aproximação da vacina ao início da vida sexual, mas neste caso pesquisado, fazer uma conexão pontual com o grupo evangélico se mostrou um equívoco. Bipartir estes exemplos sobre postura frente à vacina apenas na ótica religiosa poderia ser um equívoco.

Considerações Finais

Apesar da grande diferença nas concepções sobre vacina vistas até aqui e o seu lugar na dinâmica do cuidado à criança/adolescente, sobressai nas falas uma perspectiva que aproxima, de modo contundente, as diferentes tomadas de decisão acerca de vacinar ou não a filha: proteção, responsabilidade, cuidado. O que pode ser observado é que hoje o cuidado com as/os filhas/os tem experimentado mudanças, em especial no campo biomédico. Mesmo no Brasil, onde temos uma forte cultura de imunização, a vacina ultrapassa a ordem médica e se reconfigura dentro dos lares, das escolas, das cidades e do Estado. Mas, de modo lento ainda, vale ressaltar.

Nesta pesquisa encontramos dois perfis de mães e pais: (1) as *vacinadoras*, que imunizaram seus filhos e filhas conforme as recomendações do PNI; (2) e

as *vacinadoras seletivas*, que escolheram algumas vacinas dentre as disponíveis, ou melhor, que aplicaram a categoria “vacinas dispensáveis e indispensáveis” para selecioná-las. A divisão destes grupos foi sugerida por Barbieri e Couto (2015), porém diferente da proposta delas, há um terceiro grupo, que seria o das mães “não vacinadoras”, aquelas que não vacinam seus filhos em hipótese alguma, grupo este com fortes argumentos “antivacinistas”. Na pesquisa apresentada não conheci nenhuma representante desse grupo.

No primeiro caso, o das mães e pais *vacinadores*, percebe-se no ato de vacinar as filhas uma responsabilidade parental. Logo, estas/es mães/pais sentem-se confortáveis e expressam claro sentimento de dever cumprido. São vistos como *boas-mães* na ótica biomédica, pois cumprem o que é prescrito.

Na segunda situação, para a mãe *vacinadora seletiva* predominou a concepção que vacinação é uma proteção importante. Entretanto, o cuidado parental nesta situação esteve associado à busca pela singularização da vacinação, conforme as particularidades da saúde da criança, de seu contexto familiar, posicionamentos morais, dentre outros. Aderir a alguns tipos de vacinação é “assumir significados de risco e ameaça à saúde do filho” (BARBIERI; COUTO, 2015, p.109).

Segundo as autoras acima, as mães e pais que compõem esse grupo seletivo vêm de uma classe média a alta. Eles encampam um universo simbólico preconizado por Velho (1987 apud BARBIERI; COUTO, 2015). É aqui que se observam os discursos “e práticas de crítica e inovação, e aparece com maior vigor a apreciação da trajetória de vida, da biografia e da experiência pessoal” (BARBIERI e COUTO, 2015, p.110). Isso corrobora para o reconhecimento por parte de pais e mães que as decisões e escolhas sobre os cuidados às filhas, o que inclui a não vacinação, devem ser protagonizadas no âmbito do privado e não alvo da intervenção externa seja ela biomédica ou governamental. Ao encontro desta ideia, os autores Manoela Cunha e Jean-Yves Durand (2011), organizaram um livro que problematiza e perpassa diversos recortes sobre as vacinas, em destaque o recorte do “*empowerment* individual, o qual evidencia que as pessoas estão mostrando-se mais inclinadas a adquirir conhecimento que as possibilite decidir por si próprias sobre questões de saúde relativas ao seu corpo, o que inclui a vacinação” (CASTRO, 2013, p.233).

Em vez de um anacronismo voltado à extinção, eles são uma das expressões de tendências sociais emergentes, entre as quais as que dizem respeito às relações da sociedade com as tutelas periciais e o Estado. Lado a lado com estas relações, estão pesando nas escolhas as noções de imunidade personalizada ou de imunização personalizada, isto é, em função da biografia de saúde e das características pessoais. (CUNHA; DURAND, 2011, p.197)

Termo cunhado por Moulin (2003) a “aceitabilidade” veio substituir o termo “resistência” dentro do fenômeno vacinal,

Uma das consequências dessa análise antropológica moderna foi o abandono do conceito de resistência na avaliação das campanhas de imunização, substituindo-o pelo de aceitabilidade. Em vez de considerar a resistência como um fenômeno puramente negativo, prevaleceu a ideia de analisar as representações e as práticas das comunidades, admitindo que essas possam ser fundamentadas e que reflitam experiências dignas de atenção. (2003, p.505)

Barbieri e Couto (2015) contemplam esta ideia ao explicar que, para além de tentar explicar a rejeição à vacina, o fenômeno da “aceitabilidade” traz à tona questões sócio antropológicas, visto que

As campanhas de vacinação implementadas em circunstâncias extraordinárias e/ou a administração de novas vacinas apenas são tidas em conta enquanto susceptíveis de se repercutirem na maneira como as pessoas se relacionam com a vacinação comum, ou seja, a vacinação rotineira. Pelo termo aceitabilidade nos vinculamos a uma perspectiva que considera a aceitação e não aceitação como duas faces de um mesmo fenômeno, requerendo, por conseguinte, uma análise que se ajuste a ambas de forma coerente. Vacinação e não vacinação não são aqui consideradas, assim, como dois fenômenos singulares e independentes a se analisar separadamente (2015, p.198).

Nestes termos, a compreensão das concepções acerca da vacinação dos filhos será norteadada pela perspectiva do cuidado parental, quanto uma perspectiva que valoriza a intersubjetividade dos filhos e dos pais. No universo das práticas de saúde, a categoria do cuidado tende a aproximar a história de êxitos das vacinas com as práticas das pessoas em relação a mesma, fundado no que faz sentido aos indivíduos, às coletividades, seus projetos de vida (Ibid., 2015).

Diferentemente do que as autoras acima discorrem sobre a prática da vacinação nas camadas altas, as quais sofrem fortes interpelações de diferentes tipos, estilos e posturas de vida, pode-se ar-

riscar dizer que nas camadas populares, para muitas pessoas, há uma adesão aos processos de vacinação sem muitos questionamentos, pois

se de fato a vacinação está radicada nas relações de poder e autoridade entre o Estado, a ciência e os cidadãos (Moulin, 1996; 2007), (...) os utilizadores sobre os quais o poder médico e a ação disciplinar se exercem mais intensamente e autoritariamente são aqueles com menor capital escolar e económico e, em geral, posicionados de maneira mais desfavorável na estrutura de classes. São estes que exprimem uma aceitação mais passiva da norma e daqueles que a administram. É certo que a face plana do consenso recobre uma multiplicidade de matizes, sentidos e motivações, irregularidades, conveniências e prioridades pessoais (CUNHA; DURAND, 2011, p.226).

Percebe-se assim que só pesar riscos e benefícios frente ao complexo emaranhado vacinal favorece um quadro insuficiente das dimensões implicadas nas relações atuais com a vacinação. Compreender ou ao menos conhecer o que está imerso nas perspectivas culturais e nas experiências individuais é necessário, diria indispensável. Por fim, estes tantos e complexos caminhos que foram percorridos na tentativa de se entender, minimamente, os sentidos que estão por trás da vacina do HPV, querem demonstrar que a imunização ultrapassou definitivamente o campo da saúde e passa a se localizar no âmbito sócio cultural. Se há a utilização de vacinas espirituais, segundo Chidassicua (2011), se existem as “mães da vacina”, “mães seletivas”, há a religião e o sexo como partícipes das discussões vacinais, prova-se então o quão amplo é o mundo social imbricado em uma vacina.

Notas

1. Vacinar representa as incisões que o curandeiro faz no corpo de um paciente, segundo o autor.
2. Fundo das Nações Unidas para a Infância.
3. Organização Mundial de Saúde.
4. É um tumor que se desenvolve a partir de alterações no colo do útero, que se localiza no fundo da vagina. As lesões precursoras ou o câncer em estágio inicial não apresentam sinais ou sintomas, mas conforme a doença avança podem aparecer sangramento vaginal, corrimento e dor, nem sempre nessa ordem (INCA, 2011).
5. É o processo de comunicação de informação sobre saúde e quem está autorizado a avaliá-la, geri-la e pronunciar-se sobre ela (Briggs, 2010; Briggs e Hallin, 2007). Charles Briggs (2010, p.49) refere-se a diferentes tipos de “cartografias de biocomunicabilidade”. A biomédica, que predominar-

ia na organização das práticas das instituições e dos profissionais de saúde, seria unidireccional e caracterizada por um fluxo de informação de sectores especializados detentores do conhecimento para sectores à partida desprovidos dela ou providos de crenças erradas e condutas desadequadas e equivocadas (ver também a este propósito, Faizang, 2006; Ong et al., 1995). A contrastar com o binómio clássico “autoridade médica/passividade do doente”, emergiriam outras cartografias, centradas no “paciente consumidor ativo” e em debates de cidadãos na esfera pública. À semelhança dos sujeitos de classe média do estudo de Briggs (2010), os quais, diversamente dos de estratos sociais mais baixos, não se identificavam com a cartografia biomédica, por isso acessam novos tipos de informações, em especial, a internet (CUNHA; DURAND, 2011, p.221).

6. Notícia sobre um caso na França em que uma menina teve uma série de problemas de saúde, incapacitantes, e que, por isso, abriu processo contra o laboratório fabricante da vacina Gardasil.

7. A *fanpage* consiste em uma página identificada, que pode ser criada por qualquer usuário – pessoa ou instituição. Em geral, é direcionada a um conteúdo específico (QUEVEDO; INÁCIO, 2014, p.10).

8. Notícia sobre um caso na França em que uma menina teve uma série de problemas de saúde, incapacitantes, e que, por isso, abriu processo contra o laboratório fabricante da vacina Gardasil.

9. Nota-se que os dois temas se imiscuem a todo tempo e não há como traçar uma linha divisória para apresentá-los separados, por isso, quando necessário, farei uma nota sobre cada um.

Referências

BARBIANI, Rosangela et al. Metamorfoses da medicalização e seus impactos na família brasileira. *Physis*, Rio de Janeiro , v. 24, n. 2, p. 567-587, 2014 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312014000200567&lng=en&nrm=iso>. access on 22 Feb. 2017.

BARBIERI, C.; COUTO, M. Cuidar e (não) vacinar no contexto de famílias de alta renda e escolaridade em São Paulo, SP, Brasil. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v.20, p. 105-114, jan. 2015. 209

BARBIERI, Carolina Luísa Alves. *Cuidado infantil e (não) vacinação no contexto de famílias de camadas médias em São Paulo/SP*. São Paulo, 2014. Tese (Doutorado) - Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2014.

BARROS, Maria Luíza. *HPV: a resistência religiosa*. Disponível em:<<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-03-12/hpv-a-resistencia-religiosa.html>>. Acessado em: 31 jan. 2017.

BEZERRA, Natália A. *Quando a vacina entra na escola*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Brasília. Brasília-DF

BRASIL. Ministério da Saúde. *MS reforça importância da segunda dose da vacina*. Portal Brasil. Brasília, 2 out. 2014. Saúde. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/saude/2014/10/ministerio-da-saude-reforca-importancia-da-segunda-dose-da-vacina>. Acessado em: jun. 2014.

BRASIL, Cristina Índio do. *Campanha de vacinação contra HPV tem baixa procura este ano*. Agencia Brasil, Brasília, jun. 2015. Notícias. Disponível em: < <http://www.ebc.com.br/noticias/2015/06/campanha-de-vacinacao-contra-hpv-tem-baixaprocura-este-ano>>. Acessado em: 31 jan. 2017.

CASTRO, Priscila da Silva. *Gestão coletiva e individual dos corpos*. Cadernos Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 233-234, June 2013. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-462X2013000200019&lng=en&nrm=iso>. access on 22 Feb. 2017.

CHIDASSICUA, José Braz. *Práticas e saberes socioculturais sobre saúde, doença e morte de crianças de 0 a 5 anos de idade, na comunidade de Mopeia (Moçambique)*. São Paulo, 2011.179f. Dissertação (Mestrado em Saúde Materno Infantil) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2011.

CUNHA, Manuela Ivone P. da; DURAND, Jean-yves (Orgs.). *Razões de saúde: poder e administração do corpo; vacinas, alimentos, medicamentos*. Lisboa: Fim de Século: 2011. 230 p.

_____. A dissensão vacinal difusa: corpo, pessoa e sujeitos políticos. In:___*Razões de saúde: poder e administração do corpo; vacinas, alimentos, medicamentos*. Lisboa: Fim de Século, 2011. p. 187-229.

DINIZ, Cassianne Campos. *Quem inventou o sexo? experiências cotidianas de crianças e professoras acerca de gênero e sexualidade*. 2014. 173 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília. 2014.

ELIAS, Nobert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de

Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. v.1, 271 p.

ELUF NETO, José. *A vacina contra o papilomavírus humano*. Rev. bras. epidemiol., São Paulo, v.11, n. 3, p. 521-523, Set. 2008.

FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. Curso dado no College de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *História da sexualidade 1*. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

HOCHMAN, G. Vacinação, varíola e uma cultura da imunização no Brasil. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 375-386, fev. 2011.

INSTITUTO NACIONAL DO CÂNCER. *Falando sobre o câncer do colo do útero*. Rio de Janeiro: Inca, 2011(a). 71 p.

MINISTÉRIO Público Federal. *Ministério Público pede a proibição da vacina HPV*. Notícias, 2015. Disponível em: < <http://www.prmg.mpf.mp.br/impressao/noticias/saude/mpf-pede-a-proibicao-da-vacina-contr-o-hpv-em-todo-o-pais>

MOULIN, Anne Marie. A hipótese vacinal: por uma abordagem crítica e antropológica de um fenômeno histórico. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.10, p.499-517, 2003. Suplemento 2.

NOVAES, H. M. D. (Coord.). *Projeto "Avaliação tecnológica de vacinas para a prevenção de infecção por papilomavírus humano (HPV): estudo de custo-efetividade da incorporação de vacina contra HPV no Programa Nacional de Imunizações/PNI do Brasil"*. [Brasília], out. 2012. 155 p. Disponível em: < <http://docplayer.com.br/19545244-Este-estudo-foi-financiado-pelo-departamento-de-ciencia-e-tecnologia-decit-ms-e-pelo-conselho-nacional-de-desenvolvimento-cientifico-e-tecnologico.html>> Acessado em: 15 fev. 2017.

QUEVEDO, J.; INÁCIO, M. A nova revolta da vacina? Uma análise sobre os comentários no Facebook do Ministério da Saúde durante a campanha de vacinação do Hpv. In: encontro e pesquisa em comunicação. Comunicação e gênero, 7., 2015, Curitiba. *Anais...* Curitiba: UFPR, 2015. p. 52-63. Disponível em: http://www.enpecom.ufpr.br/arquivos-2015/ANAIS_VII_ENPECOM.

pdf >. Acessado em: 03 jan. 2017.

When the vaccine enters the school: the senses of parental care in front of the HPV vaccine.

Abstract

The present study is the result of an ethnographic study on HPV vaccination, carried out at a public school in the Federal District. The objective of this research is to know the social world that involved the vaccine within the school, from the construction that the actors involved - mothers and fathers, girls and boys - did or had on HPV vaccination. Vaccines have been, I would say historically, a source of prevention, of strengthening the body. But as an appropriate process, both by the State and by the human being, it suffered and undergoes various types of interpretations and appropriations, extrapolating the biomedical world and gaining different social and cultural outlines. All of this relies on several positions, whether with the body itself, towards the family, with the institutional powers. When we are faced with a vaccine that has recently arrived in Brazil, carried out only on very young female bodies, those still represented by their fathers and mothers, and receiving the dose outside their “natural” jurisdictional field - the medical units - but , Within an educational institution, this vaccine context becomes even more interesting. It is about the trajectory of the HPV vaccine, the logic of care in vaccinating a daughter or not, and what theoretical triggers are used to support this decision that this research has considered.

Keywords:. Anthropology, Health, State, Vaccination / HPV, Care.

Quando la vacuna entra en la escuela: los sentidos del cuidado parental frente a la vacuna del HPV.

Resumen

El actual trabajo é resultado de un estudio etnográfico acerca de la vacunación del HPV, realizado en una escuela pública do Distrito Federa, capital de el Brasil. El objetivo de esta investigación é conocer el mundo social que envolveu a vacuna dentro de la escuela, a partir de la construcción que los actores - padres e madres, niñas e niños, equipo escolar, tenían sobre la vacunación del HPV. Las vacunas revelaram, históricamente, una fonte de prevención, de fortalecimiento del cuerpo. No obstante, como un proceso apropiado, tanto por el Estado como pelo ser humano, sufrió varios tipos de interpretación, excedendo el mundo médico, ganando sentidos sociais e culturais. Esto puede desvelar diversos posicionamientos para con su cuerpo, de la familia para com poderes institucionais. Cuando nos deparamos con una vacuna que llegou en Brasil a poco tiempo, aplicada em cuerpos femeninos muy jovens, estes ainda reportados por sus madres, y que recebem la dose de la vacuna fuera de lo hospital – dentro de la escuela, este contexto vacunal se muestra ainda más interesante. É sobre la trajetória de la vacuna HPV y a lógica de lo cuidado em vacunar o no suas hijas que este artículo se inclinarse-á.

Palavras clave: Antropología; Salud; Estado; Vacunación/ HPV; Cuidado.

Recebido em 29 de abril de 2017

Aceito em 14 de maio de 2018.

Entre ver e não ver: uma análise sobre as imagens médicas da intersexualidade

Anacely Guimarães Costa

Doutoranda em Saúde Coletiva pelo
Instituto de Medicina Social da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
anacely@gmail.com

RESUMO

O presente artigo examinará o papel das imagens médicas nas (re)definições do sexo e gênero no contexto da assistência em saúde oferecida às pessoas intersexo. Os instrumentos de visualização - escalas visuais, fotografias, exames de imageamento - utilizados em momentos variados dessa assistência pretendem ser uma ferramenta supostamente neutra de revelação do “verdadeiro sexo”. O argumento a ser desenvolvido é que a perspectiva visual médica, mais do que revelar o “sexo”, parte e reforça noções tradicionais de gênero e sexualidade, levando a uma apreensão estritamente patológica das variações dos corpos sexuados. No caso das imagens produzidas pela medicina sobre a intersexualidade, convivem outras expectativas, como o controle das normas de gênero e da sexualidade. O material analisado consiste em pesquisa bibliográfica sobre o tema (artigos e manuais médicos) e entrevistas feitas com profissionais de saúde. Por meio deste material, reúno pistas para responder como as imagens médicas concorrem para a patologização dos genitais de pessoas intersexo.

Palavras-chave: Intersexualidade; Gênero; Sexualidade; Imagens Médicas.

Em meados de 2013, fui a um hospital especializado em cuidados materno-infantis, localizado na Zona Sul do Rio de Janeiro, para entrevistar um geneticista, que chamarei de GEN¹. No decorrer do encontro, ele contou sobre o caso de um bebê que, na ocasião, tinha quarenta dias de vida e estava internado na enfermaria pediátrica para realizar uma laparotomia exploratória². Antes disso, essa criança já havia passado por uma ultrassonografia, na qual se via a presença de testículos internos, e por um exame de cariótipo³, com resultado indicando 46, XY. Além disso,

os médicos perceberam uma má formação do canal urinário, o que, por si, exigia uma operação corretiva para evitar infecções e propiciar o escoamento da urina. Mesmo sem detectar a presença genitália externa masculina, os especialistas acreditavam que esta criança apresentaria potencial para a fertilidade no futuro. Esse conjunto de características apontava para o diagnóstico de agenesia de pênis, isto é, quando se verifica cromossomos 46, XY, órgãos sexuais internos masculinos (testículos, canal deferente), porém sem presença de pênis. Aguardava-se o resultado do procedimento de laparotomia para confirmar o que já estava dado como certo para uma parte da equipe: a impossibilidade de ser criado como menino e a consequente definição cirúrgica para o sexo feminino. Por outro lado, de acordo com o relato do especialista entrevistado, a família desejava que o bebê fosse criado como menino. Naquele momento, ainda havia um impasse quanto à definição do sexo/gênero a ser atribuído.

O lugar liminar ocupado pela intersexualidade⁴ reforça a suposição de uma verdade inerente ao masculino e ao feminino, ao mesmo tempo em que renova a busca por marcadores mais precisos para explicar a diferença sexual (MACHADO, 2007). Simultaneamente, o emprego de recursos médico-tecnológicos com a finalidade de diagnosticar o “sexo verdadeiro” dos corpos que apresentam alguma *ambiguidade genital* põe em redefinição as categorias do sexo feminino e masculino. Níveis hormonais, cromossômicos e cerebrais como indicadores de “onde está o sexo” expressam essas constantes buscas por explicações para oferecer como resposta aos corpos que estão fora da norma dicotômica.

Ao longo da segunda metade do século XX, as normalizações cirúrgicas, além da ingestão de hormônios, consolidaram-se como a abordagem médica para intervir nos corpos das pessoas intersexo. A atribuição de um sofrimento psíquico futuro decorrente de uma vivência de gênero ambígua é um dos argumentos em favor da precocidade cirúrgica, reforçados pelos médicos junto aos familiares. Desse ponto de vista, a “reparação” cirúrgica das genitálias seria o passo mais significativo para a chance de construção da vida das pessoas intersexo, uma vez que fundaria no corpo uma concepção de humano dicotomicamente sexuado. Estas intervenções estão inseridas em um contexto mais amplo de modificações corporais, no qual a *expertise* cirúrgica é validada, sobretudo, pelo argumento de que as técnicas estão mais avançadas (MACHADO, 2005; 2008; KESSLER, 1998).

Desde os anos 2000, importantes investigações têm discutido sobre a centralidade das tecnologias médicas como instrumentos para intervir no suposto sofri-

mento decorrente da intersexualidade. Seja por meio do aperfeiçoamento das modalidades cirúrgicas (FAUSTO-STERLING, 2000; KESSLER, 1998; DREGER, 2000; KARKAZIS, 2008), seja através do conhecimento da genética e da biologia molecular cada vez mais sofisticada para diagnosticar o sexo (MACHADO, 2007), o desenvolvimento destas biotecnologias articula-se à manutenção das linhas divisórias entre os binarismos de sexo/gênero. Nestes trabalhos, encontramos um adensamento das discussões sobre como a multiplicidade de percepções sobre corpo, gênero e sexualidade por parte dos pais e das equipes de saúde atuam no processo de tomada de decisão do sexo/gênero e, conseqüentemente, do tratamento a ser seguido.

Movimentos políticos de pessoas intersexo³, desde a década de 1990, buscam se firmar como uma força contrária à patologização e à compulsoriedade das intervenções médicas “corretivas”. Ativistas intersexo lutam pelo reconhecimento social de que suas “variações corporais” causam menos sofrimento do que o peso do preconceito, do estigma e dos resultados das intervenções médicas (CABRAL, 2005; 2009). Os testemunhos dados por estas pessoas tornam públicas trajetórias de vida envolvendo camadas de silêncios, que vão desde o ocultamento sobre o motivo de cirurgias, ainda crianças, por parte da família e médicos, até o segredo social em torno da intersexualidade (MACHADO, 2008; PREVES, 2003). São denúncias sobre os efeitos das históricas práticas de cirurgias e esterilizações forçadas, variados procedimentos normalizadores, amputações e mutilações genitais, seleção genética e abortos seletivos (CHASE, 2006; CABRAL, 2005; 2009; PREVES, 2003). Outras críticas feitas à assistência médica para esses casos apontam para experiências de humilhação e vergonha do próprio corpo provocadas pelo olhar médico-patológico através de repetidos exames e das fotografias de seus corpos (CHASE, 2006; CABRAL, 2009). Nesses aspectos, é importante dizer que entre as estratégias de reação das articulações políticas intersexo internacionais encontramos um redimensionamento da representação visual médica através da produção de uma visibilidade positiva desses corpos e vidas⁶.

Neste artigo, examinarei o papel das imagens médicas nas (re)definições do sexo/gênero no contexto da intersexualidade. Justifica-se este foco de interesse a partir da observação de que, apesar das críticas já feitas, os estudos sobre a intersexualidade ainda prestam pouca atenção à especificidade da perspectiva visual médica na assistência oferecida a estas pessoas. Os instrumentos de visualização - escalas visuais, fotografias, exames de imageamento - além de inseridos em uma relação

objetificada do corpo, coproduzem imagens generificadas. Ao mesmo tempo, fazem parte da estratégia médica para validar o diagnóstico de uma “necessidade cirúrgica”. Em outras palavras, a utilização de fotografias e outros recursos visuais torna o registro desviante da intersexualidade mais “material”. Nessa linha, o discurso médico oficial trata as fotos como intervenções pouco ou não invasivas que, sobretudo, atestariam as evidências visuais da “patologia”, servindo para educar profissionais da medicina. A partir disso, pretendo discutir que a perspectiva visual médica, mais do que revelar o “sexo”, parte e reforça noções tradicionais de gênero e sexualidade, levando a uma apreensão da intersexualidade estritamente patológica. Uma das preocupações levantadas aqui envolve os limites éticos na exposição e circulação das imagens de pessoas intersexo dentro e fora do ambiente médico-hospitalar.

Trata-se de uma investigação sócio-antropológica orientada pelos estudos da tecnologia e ciência em interface com a área de gênero e sexualidade (MARTIN, 1987; SCHIEBINGER, 1987; LAQUEUR, 2000; ROHDEN, 2001; MOORE E CLARKE, 1995; HARAWAY, 1985) e intersexualidade (KESSLER, 1998; FAUSTO-STERLING, 2000; MACHADO, 2005; 2007; 2008). Por entenderem as produções científicas a partir de valores históricos, sociais e políticos, essas autoras e autores oferecem interpretações alternativas ao saber médico convencional no que diz respeito às explicações sobre as diferenças entre homens e mulheres. Muito do que se questiona nestas investigações refere-se à ausência de neutralidade de gênero da ciência, cujo predomínio do viés masculino e heteronormativo vem sendo sistematicamente identificado. Depreende-se daí que as nossas maneiras de entender as anatomias sexuadas não se dissociam de nossos valores e concepções de gênero. Com isso, estes trabalhos reúnem argumentos que nos ajudam a reconhecer que a perspectiva de gênero presente na medicina, além de fundamentada em estereótipos de como devem ser homens e mulheres, desempenha um papel fundamental para revestir de valor científico os preconceitos de gênero e sexualidade. No caso das intervenções em pessoas com variações intersexo, essas concepções podem levar a danos terríveis e permanentes⁷.

Mais especificamente, este artigo pretende contribuir com os estudos sobre as representações e práticas médico-científicas sobre a intersexualidade. O principal argumento a ser desenvolvido é que a utilização médica de artefatos visuais não atende apenas à demanda por uma prova científica do “desvio”, da “patologia”. No caso das imagens produzidas pela medicina sobre a intersexualida-

de, convivem outras expectativas, como o controle das normas de gênero e da sexualidade. Por meio do material analisado, reúno pistas para responder a seguinte pergunta: como as imagens médicas concorrem para a patologização dos genitais de pessoas intersexo e para o consequente imperativo normalizador?

Antes de seguir, vale dizer que a opção pelos termos intersexualidade e seus correlatos cumpre uma função política nesse texto. Faço uma aproximação com a proposta do filósofo e ativista intersexo argentino Mauro Cabral (2005), segundo a qual pessoas intersexo apresentam variações corporais⁸, mais do que distúrbios ou desordens. Levando em conta que as formas de nomear os corpos e as vidas fora das dicotomias sexuais e de gênero envolvem poder e produzem lugares sociais específicos, escolhi usar uma terminologia que pretende contribuir para uma visão crítica sobre as estratégias médicas classificatórias sobre as corporalidades diversas à heteronorma. Por estas mesmas razões, apesar de falar sobre imagens, avalei que é importante não incorporar as reproduções das fotografias médicas para não reiterar a objetificação e exotização das vidas e corpos das pessoas intersexo.

Diagnosticar a diferença

As sociedades ocidentais contemporâneas vivem um intenso processo de medicalização, sendo o diagnóstico médico um processo cada vez mais tecnológico e burocratizado (ROSENBERG, 2002). No caso da intersexualidade, diagnosticar uma *genitália ambígua* depende da decodificação de termos teóricos e recursos imagéticos que pautam-se em pressupostos normativos de sexo e de gênero. Um dos principais critérios médicos para afirmar que certa configuração genital é *ambígua* refere-se à dificuldade em atribuir visualmente o sexo de uma criança ao nascimento. Diante disso, a atenção do profissional recai primeiramente na anatomia dos órgãos sexuais externos, dirigindo-se para os sinais que permitem classificar um corpo dentro do padrão feminino ou masculino. Não obstante, o processo de identificação de uma *genitália malformada* apoia-se, entre outros elementos, no treino do olhar médico para enxergar o sexo (MACHADO, 2005; 2008).

Sobre a articulação entre anatomia e visualidade, importantes estudos sobre a produção científica mostram como esta relação desempenha um papel chave para entender o lugar do sexo/gênero em determinados contextos históricos (SCHIEBINGER, 1987; LAQUEUR, 2001; MOORE E CLARKE, 1995; CHAZAN, 2005). O corpo, em geral, aparece como lócus da diferença de modo que a criação de imagens médicas torna certos elementos cruciais na compreensão de determinados repertórios

corporais, contribuindo para construir sentidos específicos de visualização, reconhecimento e interpretação corporal (MOORE e CLARKE, 1995).

Para Haraway (1989) e Martin (1994), a primazia do sentido da visão na ciência, mais do que só “provas” de cientificidade e objetividade, dissemina mensagens visuais sobre valores como devem ser homens e mulheres. Haraway (1989), por exemplo, argumenta que uma parte do sentido de masculinidade se constrói como o “não visto”, no sentido de que ele não é o espetáculo a ser exibido, não é o que deve ser mostrado, pois é o autor⁹. Segundo ela, isso faz com que o “outro” se torne o foco de exibição e, no caso da ciência, através do estabelecimento da relação de “predação” em uma sistemática produção iconográfica de corpos imperfeitos. Veremos que esta ideia se apresenta de maneira consistente nas representações médicas da intersexualidade.

Ainda sobre as conexões entre a visualização do sexo/gênero pela ciência, deve-se levar em conta que as classificações de meninos ou meninas, nos dias de hoje, estão inseridas em um contexto tecnológico de imageamento fetal que produziu um mercado consumidor em torno da gravidez e dos produtos voltados para a infância, acelerando a reiteração do gênero (CHAZAN, 2005). Tendo em vista a construção do feto como pessoa sexuada em um cenário de quase espetacularização da dicotomia de gênero, o diagnóstico de crianças intersexo, longe de ser fácil, está baseado em variados fatores e explicações, muitas vezes, contraditórios.

É importante também situar que a genitália considerada “ambígua” tanto quanto a vista como “normal” não são evidentes, sendo exigido dos profissionais um conhecimento teórico-técnico, além de empírico, para identificá-las. O que está em jogo não se refere apenas à determinação da presença do que é entendido em termos técnicos como “micropênis” ou “clitoromegalia”, para falar apenas em dois exemplos em que variações das genitálias podem ser classificadas. É, simultaneamente, a própria definição da normalidade da aparência genital que precisa ser aprendida e reiterada constantemente pelo olhar médico.

Retirado de um manual médico de referência sobre o tema, o trecho abaixo explicita este ponto:

Outro aspecto é o conhecimento do médico da genitália normal. Isto pode parecer curioso, mas existem situações de variação da normalidade em que os genitais externos, mesmo sendo normais, podem dar a impressão de ambiguidade, se o profissional não estiver acostumado a examinar a genitália (DAMIANI E STEIMETZ, 2010, p. 76).

A identificação de genitais masculinos e femininos em recém-nascidos requer dos clínicos o treinamento do olhar para aprender a ver uma genitália. O processo de classificar o sexo/gênero de uma genitália, indissociável do saber técnico e da experiência em decodificar os recursos tecnológicos, requer um treino contínuo do olhar através de escalas, traços, cores, curvas e distribuição de pelos. Neste contexto, os indicadores visuais envolvem uma descrição detalhada do tamanho, da rugosidade, da pigmentação, do grau de fusão dos diferentes tecidos genitais, além de ultrassonografias e genitografias para visualização dos órgãos genitais internos.

No “diagnóstico” do sexo, alguns destes elementos ganham mais importância médica. Já foi notado que o tamanho do *falus*¹⁰ tem um papel central nas decisões médicas (KESSLER, 1998; MACHADO, 2005; 2008; KARKAZIS, 2007). É curioso perceber, porém, as variações numéricas do comprimento adequado do *falus*, que oscilam conforme o entendimento da equipe e da literatura pesquisada. Na bibliografia médica brasileira especializada no assunto, uma genitália aparentemente feminina apresenta aumento de clitóris se este mede mais de 6 mm de diâmetro ou mais de 9 mm de comprimento (DAMIANI, 2010). Na opinião de outro médico, quando uma estrutura genital mede menos de 2 cm e/ou não responde aos testes de estímulo hormonal à testosterona não pode ser considerado apto para “ser masculinizado” (MIRANDA e BUSTORFF-SILVA, 2010). Para outros autores, um órgão abaixo de 2,5 cm em uma criança com cariótipo 46, XY deve-se considerar um caso de “micropênis”. Nestas condições, o diagnóstico da ambiguidade está baseado mais na dimensão do genital e menos nas possíveis alterações em sua anatomia ou na posição da uretra, mas não necessariamente haverá indicação para cirurgia feminizante (ANDRADE e MACIEL-GUERRA, 2010).

Apesar dessa aparente tolerância à variação, foram desenvolvidos esquemas classificatórios a fim de auxiliar na identificação do tamanho e da aparência genital, o que também ajudaria na posterior indicação cirúrgica. A escala de Prader, criada em 1954 para mensurar inicialmente as genitálias de crianças nascidas com hiperplasia adrenal congênita¹¹, hoje é também aplicada para classificar outras variações intersexo. Trata-se de uma categorização visual que vai do primeiro ao quinto ní-

vel de diferenciação das estruturas genitais, recobrando gradativamente do aspecto mais feminino em direção ao mais masculino, de acordo com o aspecto de “masculinização” apresentado pelos órgãos genitais externos. Em um desenho da escala, podemos ver no grau I, a imagem e a descrição de uma genitália feminina “normal”, apenas com *falus* levemente aumentado. Nos dois graus seguintes, além do tamanho, enfatiza-se a fusão de tecidos genitais. Nos últimos graus, IV e V, já se fala em genitália de aspecto “masculino”, com pequenas diferenças em relação à formação do tecido labioescrotal. À medida que se aproxima do grau V, o desenho enfatiza o tamanho da estrutura do *falus* até formar uma estrutura de aspecto peniano.

Em outro instrumento, criado em 1964 e usado até hoje no método radiográfico conhecido como genitografia, a “classificação de Shopfner das ambiguidades genitais” exibe traços visuais semelhantes. Esta ferramenta auxilia a definir a configuração da uretra e suas ligações com o períneo, a vagina, o reto e seio urogenital, baseando-se na presença ou ausência de vagina, derivando daí o planejamento e a estratégia cirúrgica a ser adotada, se for o caso. Nos manuais médicos sobre intersexualidade, este esquema corresponde a uma tabela com ilustrações de seis tipos de combinação entre órgãos internos e externos. O tipo I compreende órgãos internos pensados como femininos, com a presença de um clitóris de tamanho aumentado. Os tipos II, III e IV apresentam variações da posição da uretra, bexiga e canal vaginal, mas sem indicações precisas quanto a estruturas genitais externas. Gradualmente, o canal vaginal desaparece e, em seu lugar, forma-se um órgão residual, o utrículo. No tipo V, desenham-se os órgãos genitais internos e externos masculinos, mas com a presença de utrículo internamente. Finalmente, na ilustração do tipo VI, encontramos a formação da genitália masculina bem estabelecida e diferenciada da genitália feminina.

Nesse ponto, chamo a atenção para dois aspectos. Em primeiro lugar, ambas as escalas mencionadas, Prader e Shopfner, adotam o masculino como referência para pensar corpos sexuados, perceptível tanto na linguagem empregada, como no fato de que nas duas classificações, o “desenvolvimento normal” das genitálias dirige-se ao aspecto masculino, implicitamente indicando que este seria o genital mais bem “acabado”. Isto nos leva a sugerir, em segundo lugar, que, apesar de todo o esforço médico em reafirmar a diferença binária, a lógica da continuidade sexual permanece presente nesse esquema classificatório (LAQUEUR, 2001)¹². É curioso que a disposição anatômica, embora tenha o intuito de mostrar a oposição dos sexos, parece seguir uma linha de continui-

dade cujo apogeu seria o órgão sexual masculino. Assim, reforço o argumento já apresentado por Machado (2008), segundo o qual podemos ver em algumas elaborações médicas atuais os ecos do modelo do sexo único para interpretar a diferença sexual¹³.

A partir dessas escalas, além de outros instrumentos complexos empregados pela medicina, os corpos intersexo vão sendo rotineiramente classificados como de meninos ou meninas. Se, por um lado, essas imagens médicas produzem corpos dicotomicamente generificados em detrimento das variações anatômicas que possam apresentar, isso se deve menos a um suposto caráter natural e estável da diferença sexual. É precisamente porque ela é instável que há um investimento recorrente em tecnologias médicas para naturalizar e estabilizar os atributos masculinos e femininos (MACHADO, 2005; ROHDEN, 1999).

Os métodos diagnósticos visuais empregados na intersexualidade, como laparoscopias, ultrassonografias, genitografias e raios-x valem-se da confiança de que as imagens revelariam diretamente o objeto em análise, no caso, os genitais. A subjetividade, isto é, opiniões, valores, interpretações, é percebida como exterior a esse trabalho de aprender a ver o “sexo como natural” (MACHADO, 2005). No entendimento de Kessler (1998), a questão do diagnóstico ainda permanece central porque a “descoberta” de um sexo “que sempre esteve lá” conserva a credibilidade da autoridade médica, ao passo que é tranquilizadora para os pais. Isto significa dizer que um diagnóstico realizado “tão logo quanto possível” tem o seu potencial de eficácia aumentado ao diminuir as chances de deixar indivíduos “sem sexo” definido, amenizando também a angústia dos familiares.

Como venho argumentando, para afirmar que um bebê tem um corpo masculino ou feminino é necessário um aprendizado profissional que, amparado nessas estratégias visuais, requer a domesticação do olhar médico para determinar o “sexo” das genitálias. Esse aprendizado, por sua vez, leva a hierarquizações entre as especialidades, como Machado (2008; 2005) já observou, e também entre os serviços médicos que estariam mais aptos a “diagnosticar o sexo”. Durante as entrevistas com profissionais de saúde, frequentemente ouvi críticas dirigidas a especialidades tidas como destreinadas: “o pediatra, ele olha a criança, mas às vezes, algumas vezes, não vê” [a “ambiguidade” da genitália], “houve esse tipo de erro na sala de parto”, “houve uma falha, digamos assim, do ultrassonografista”. Estas distinções entre as categorias profissionais demarcam o campo de saber, poder e prestígio desses especialistas, colocando certas especialidades como pouco habilitadas, enquanto outras teriam mais competência para lidar com a questão diagnóstica. Estes relatos apontam também para

a importância dessa aprendizagem, além de informar que *não ver* equivale a errar, dado que implica no atraso da chegada da criança/adolescente intersexo ao serviço de saúde.

Levando em conta que a visualidade exerce uma importância fundamental na aprendizagem dos profissionais da medicina, é de se esperar que ela esteja presente também através de outros recursos visuais, como as fotografias. Nesse sentido, as fotos são pensadas como recursos de produção e de transmissão do conhecimento médico. Gostaria de argumentar, no entanto, que as tecnologias de diagnóstico e as fotografias levantam pontos diferentes. Como discuti até aqui, a questão levantada pelas tecnologias visuais - exames de imagens, escalas visuais - faz parte do exercício profissional em que “ver” serve para não “errar”; quando se fala nos usos das fotografias, o ponto principal do debate remete a “quem” pode ver e dispor de tais imagens. A exigência de um registro fotográfico como demonstração dos corpos desviantes remete aos meios pelos quais as fotos médicas são obtidas e as repercussões disso nas vidas de pessoas intersexo, implicando em considerações éticas a respeito da circulação desse tipo de registro.

Os limites éticos das fotografias médicas

A busca médica pelos sinais dos desvios é indissociável da exibição de corpos desviantes. Este tipo de registro pretende representar o material, o objetificável, o mensurável e, não à toa, a fotografia tornou-se uma das melhores saídas na tentativa de eliminar qualquer subjetivismo, originando, entre outras coisas, um ramo de aplicação do registro fotográfico na medicina para ilustrar estudos de caso clínico (ZORZANELLI, 2011). Não é de hoje, portanto, o recurso de fotografias de corpos intersexo em livros e artigos médicos. Esta estratégia para retratar os corpos percebidos como intersexo tornou-se constante desde o seu estabelecimento como uma questão médica. Gabrielle Houbre (2009), ao fazer um estudo histórico sobre a identificação médica de hermafroditas na França no século XIX, indica que a circulação das fotografias tiradas dos corpos dessas pessoas desempenhou um papel significativo na legitimação do uso do nu fotográfico na pesquisa científica¹⁴.

Os livros e artigos biomédicos atuais sobre intersexualidade oferecem variadas ilustrações sobre esses corpos. Não é difícil se deparar com registros fotográficos de genitálias de pessoas intersexo em pré/pós-operatórios, vídeos de exames e técnicas cirúrgicas supostamente cada vez mais bem executados. As representações imagéticas passam por fotos de mamas, tecidos gonadais, exames de cariótipos e seus cromossomos, sinalizando a substancialização do “sexo genético” como um

elemento definidor do diagnóstico do sexo, até a extensa quantidade de genitais expostos neste material. Muitas dessas imagens são de genitálias de crianças e adolescentes intersexo, fotografados/as em momentos antes e depois das cirurgias. Alguns elementos técnicos aparecem com frequência, como bisturis, tesouras, pinças e fios.

Sem dúvida, a exposição fotográfica das variações da intersexualidade em suas diferentes manifestações corporais busca descrever e facilitar a identificação do diagnóstico, bem como do momento cirúrgico. A análise empreendida aqui não se dirige à dependência de artefatos visuais por parte da biomedicina, mas pensar sobre os sentidos da circulação de fotos, em especial, de genitálias de crianças e adultos intersexo nesses espaços. Com isto, quero dizer que a forma como a intersexualidade nos é apresentada, a partir do recorte de certas partes do corpo, das legendas escolhidas e da recorrência de determinados tipos de foco atua para orientar uma determinada concepção do que é visto, que, neste caso, levaria a uma produção visual que educa para enxergar a patologia e o desvio.

Nesses aspectos, o que chama atenção nos artigos e livros sobre esse tema não é apenas a saturação da visualidade, mas as incontáveis fotografias de genitálias, vídeos de cirurgias genitais, desenhos esquemáticos de técnicas cirúrgicas. Discuto, então, que as fotografias neste meio encaminham o debate para uma consideração ética, extrapolam o domínio da medicina e naturalizam uma concepção de corpo normal. Creio, ainda, que este tipo de registro médico funciona para destituir as demais possibilidades de ser “visto/a” e, decorrente disso, contribui para que o passo cirúrgico seja percebido como única solução e o mais breve possível.

Longe de apenas documentar, estas fotografias teriam uma função de mostrar o desnudamento da incompatibilidade entre o sexo biológico e o sexo social desses corpos. Assim, a exibição de retratos de corpos de pessoas intersexo constitui uma estratégia visual poderosa para a construção de uma “necessidade cirúrgica” junto ao grupo médico. Nesse entendimento, a reprodução médica “realista” dos órgãos genitais pretende contribuir com o avanço dos conhecimentos científicos acerca das inconformidades das genitálias, ao passo que servem para fixar categoricamente a identidade de uma anormalidade sexual (HOUBRE, 2009).

No que diz respeito à presente pesquisa, percebi que as fotos são utilizadas por profissionais ou empregadas em textos médico-científicos a partir de uma multiplicidade de circunstâncias: no momento do diagnóstico, através das imagens dos órgãos internos e externos para auxiliar na “revelação” do sexo; em avaliações pós-cirúrgicas para comparar

o resultado estético e anatômico; em aulas, palestras e textos acadêmico-científicos com fins pedagógicos; e em usos leigos, que enfatizam o caráter excepcional desses corpos.

Em primeiro lugar, parte da medicina não ignora os possíveis constrangimentos e consequências subjetivas gerados para as pessoas intersexo decorrentes da prática de serem fotografadas. Sabe-se, portanto, que é uma situação que pode se constituir como mais uma experiência invasiva. Apesar deste reconhecimento, essa preocupação encontra-se enfraquecida frente ao entendimento de que as fotos trazem o benefício do avanço da ciência. Esse posicionamento está expresso em alguns textos médicos, como a seguir:

Exames repetidos da genitália externa, incluindo fotografias, podem causar sentimentos de profunda vergonha e devem ser evitados. As fotografias são importantes para documentação e avaliação do resultado cirúrgico, mas devem ser obtidas, sempre que possível, quando o paciente estiver sob anestesia para um procedimento, após assegurada a privacidade e com o consentimento da criança e de seus pais (MENDONÇA, 2010, p.87).

As fotografias adquirem importância porque reportam um registro supostamente sem mediações do que é retratado. Em contextos pedagógicos, as fotos dos genitais teriam o papel de mostrar e, mais do que isso, de persuadir que há uma *genitália malformada*. Dois cirurgiões entrevistados afirmaram manter arquivos de registros visuais das genitálias de seus pacientes intersexo. Durante a entrevista, um deles me mostrou seu material que, durante a exibição, apontava e nomeava as estruturas: “aqui é o útero e ovário”, “aqui é uretra e vagina misturada”, “olha, dois canais de uretra”, “aqui, os dois testículos dela na barriga”, “esse aqui é o *milionário*, três pintos e dois canais de uretras”, “esse outro é *servo*, sem canal de uretra”, “essa aqui, ovário, útero, xerequinha tudo normal, só a vagina que era cortinha”. Este médico também mostrou os slides referentes a uma palestra dada por ele em um congresso e disse-me que selecionou imagens com o “máximo de malformado” para contrastar com uma anatomia “normal”.

É possível afirmar que as imagens mais selecionadas pelos profissionais para utilizar como recurso didático, seja junto a residentes, seja em artigos científicos, remetem a genitais que estariam mais afastados dos padrões médicos de normalidade. O estranhamento causado a um olhar leigo ou não treinado diante de uma genitália não normativa endossa a concepção de que se deve recorrer aos procedimentos normalizadores. A declaração da ENDOPED 1 é elucidativa:

Eu mostrei a foto [da genitália em uma aula sobre a temática] porque eu mesma fiquei horrorizada quando eu vi a menina [...]. Lembro que tinha uma residente

sentada na frente e falou “nossa, que horror! Essa menina não tem nem como namorar ninguém. Como é que ela vai transar com alguém com essa genitália?” Porque se ela fosse se considerar uma menina, ela deveria ficar com vergonha da genitália dela porque era muito masculinizada (ENDOPED 1, Rio de Janeiro, 17/07/2013).

A profissional refere-se a uma garota que, à época em que a foto foi feita, tinha 12 anos, cujo tamanho do clitóris, a pigmentação dos grandes lábios e quantidade de pelos eram considerados excessivos por essa endocrinologista e, ao que parece, por sua colega também. Como venho argumentando, a preferência médica por este tipo de fotografia e não outras para visibilizar a intersexualidade reside na tentativa de estabilizar o traço desviante desses sujeitos, projetando uma estrita visão atípica do corpo. Nesta descrição, destaca-se o parâmetro de normalidade corporal adotado e difundido pelos profissionais de saúde. Um segundo ponto diz respeito à dificuldade social com a visibilidade do desejo e da excitação feminina, cuja questão fica insinuada na fala da endocrinologista.

Em livros e artigos de divulgação médico-acadêmica que abordam o tema, é possível encontrar uma variedade extensa de fotografias de pessoas intersexo e, como já dito, uma parte significativa destas fotos expõe corpos nus, infantis ou adultos. É comum as fotografias estarem associadas a um diagnóstico como forma de particularizar os sinais de gênero da diferença. Em um desses exemplos, retirado de um livro de divulgação médico-acadêmico dos Distúrbios de Diferenciação Sexual, encontramos o retrato de um corpo nu de uma pessoa adulta, cabeça ausente, de pé encostado em uma parede, com a iluminação recaindo principalmente nas mamas salientes e no quadril, cuja legenda diz: “paciente *adulta* com síndrome de insensibilidade completa aos andrógenos”¹⁷.

Singer (2006), em sua análise comparativa entre as imagens de corpos de pessoas intersexo e transexuais em textos médicos e trabalhos artísticos, demonstra os diferentes efeitos sociais, políticos e materiais em cada um desses contextos. Concorro com ele, por exemplo, quando afirma que a codificação médica desta forma de exposição do corpo nu cria tipos e espécies de patologias físicas, mais do que retratar pessoas com corpos incomuns. Do mesmo modo, as legendas das fotos médicas atribuem um gênero, direcionando a quem vê a procurar os “sinais típicos” de corpos femininos ou masculinos nas representações. A localização em textos médicos, portanto, atua modificando o olhar do/a leitor/a ao passo que qualifica o corpo retratado como anormal em comparação ao que poderia ser visto apenas como “diferente”.

No caso da imagem descrita acima, a perspectiva visual – o tipo de foco, de luz, a

legenda - enfatiza a diferenciação para um corpo feminino diante da *falta* de ação da testosterona. Um dos efeitos é o encorajamento em adotar o ponto de vista médico, supostamente verdadeiro e sem mediações do binarismo de sexo/gênero. Por meio da orientação de uma única possibilidade de ver, este tipo de imagem produz um olhar generificado sobre as características anatômicas, levando à procura dos “sinais típicos” de corpos femininos na imagem: a distribuição da gordura corporal, a postura, as mamas desenvolvidas.

Em outros exemplares do emprego das fotografias para propósitos científicos, destaco a estratégia visual de divulgação dos resultados cirúrgicos. A anatomia, como um dos critérios mais relevantes de avaliação operatória, deposita na fotografia a expectativa de um registro sem mediações, marcando um “antes e depois”. Os álbuns de imagens, seja em livros, artigos ou nas coleções pessoais dos cirurgiões, mostram esquemas do roteiro técnico, resultados genitais pós cirurgia, os órgãos internos retirados, as próteses colocadas, em vários ângulos e iluminação que melhor capturem a construção do genital. As exposições de fotos de genitais depois de terem passado pelo bisturi particularmente chamavam minha atenção nos artigos e livros médicos porque oferecem imagens de genitálias em que os resultados cirúrgicos atingiram o critério máximo estipulado pela equipe médica.

Importante dizer que a maior parte do que é registrado e tornado público, em livros e artigos médicos, é predominantemente de imagens de genitálias femininas/feminilizadas. Creio que umas das razões para essa diferença se articula ao fato de que, no passado, o protocolo médico primariamente preconizava a designação para o feminino, resultando em um maior volume de textos que discutem resultados de operações “feminizantes” em contraste com um número menor, focando dados relativos às técnicas de “masculinização” (COSTA, 2014).

Nos casos das normalizações em quem recebeu designação feminina, uma das metas cirúrgicas é afastar o clitóris do olhar, sendo mesmo impressionantes as tentativas médicas para reduzi-lo e invisibilizá-lo¹⁸. Para registrar esses efeitos, em geral, as fotos aparecem em dupla para contrastar o momento anterior e posterior à intervenção no genital. O corpo é reduzido à genitália, frequentemente em *close*, com a presença de dedos médicos, caracterizados por luvas, apontando (ou puxando) o tecido que receberá (e/ou recebeu) a incisão. As informações das legendas das fotos pré cirúrgicas dizem o grau Prader (I a V) da genitália externa e outros aspectos ligados ao diagnóstico. Chama atenção a linguagem para descrever o clitóris: “hipertrofia

do clitóris”, “clitóris fálico”, “clitóris virilizado”, “genitália *francamente* masculinizada”.

Este estilo de nomear associa genitais atípicos à transgressão de gênero, explicitando a projeção de que órgãos sexuais ditos femininos, em especial o clitóris, devam parecer “ausentes”, “discretos”, “invisíveis” em oposição àqueles pensados para homens. De uma parte, estas concepções lembram as análises já feitas por Laqueur (2001) em relação aos modos de conceber genitais. Conforme o autor, no chamado modelo do “sexo único” entendia-se que os órgãos sexuais de homens e mulheres se diferenciavam pelo grau de exterioridade. Assim, enquanto os genitais masculinos ocupavam o lugar externo e da visibilidade, os genitais femininos, embora tidos como os mesmos que os dos homens, eram interiorizados e imperfeitos, sendo, posteriormente, compreendidos como opostos. De outra parte, estas estratégias classificatórias revelam a suposição de que para construir corpos passivos (entendidos como femininos) basta remover o seu “excesso” (MACHADO, 2005; 2008).

Como parte do aparato de convencimento da medicina em relação ao otimismo das intervenções cirúrgicas, as fotos pós-operatórias selecionadas mostram genitálias preferencialmente de bom resultado estético. O conteúdo informado na legenda descreve o tempo decorrido após a cirurgia (semanas, meses ou anos) e o nível atingindo (excelente a regular). Com este tipo de registro fotográfico, assinala-se a eficácia da técnica cirúrgica e atribui-se prestígio ao cirurgião que realizou a operação que, juntos, comprovariam e atestariam o sucesso das “normalizações”. Assim, vemos como os usos desses recursos concorrem para que os procedimentos “corretivos” sejam considerados necessários e urgentes, além de intensificar uma visibilidade da intersexualidade como uma condição estritamente patológica.

Um ponto ainda a ser discutido refere-se ao que chamei de fotografias em contextos “leigos”. Como já mencionado, encontra-se popularizado o acionamento de recursos visuais, como vídeos e fotografias, durante o nascimento de bebês como uma forma de inseri-los socialmente. Por outro lado, Machado (2005) observou que durante as estadias das crianças intersexo no hospital, para fins cirúrgicos ou de exames, estabelecem-se relações com atores sociais que, por vezes, extrapolam ao controle da equipe médica, gerando comentários, fofocas, solidariedade ou curiosidade. Nesta pesquisa, duas profissionais entrevistadas falaram de modo mais explícito sobre as reações de colegas de trabalho quanto à utilização do registro fotográfico, tal como exposto a seguir:

[...] ficaram fazendo quase um turismo pelo berço da criança e fotografando com o celular. **As atendentes, as auxiliares.** A médica residente me ligou chateadíssima porque ela viu que várias, num plantão, todas foram ver a bebê e fotografar. Gente, isso é um absurdo. Uma falta de respeito (ENDOPED 1, Rio de Janeiro, 17/07/2013, grifos meus).

Sempre tem a curiosidade. Todo mundo quer ver [...] **Técnica de enfermagem, enfermeira.** As pessoas querem ver. Arruma um jeito para não constrianger os pais, mas arruma um jeito para ver. Então, cria uma curiosidade, sem dúvida nenhuma, para saber o que está acontecendo (PSI, Rio de Janeiro, 14/11/2013, grifos meus).

As enfermeiras e as técnicas de enfermagem frequentemente foram responsabilizadas por protagonizar episódios que podem ser entendidos como violações à privacidade e à integridade das famílias e das crianças intersexo. Em contraste ao discurso oficial, pautado na indignação médica contra a prática de fotografar explicitado nas falas acima, esse tipo de atitude é corriqueiramente acionado nesses espaços. Vale lembrar que estas mesmas profissionais, como destaquei anteriormente, relataram que usavam os recursos fotográficos em meios “acadêmicos”. Isto é tido como radicalmente diferente, porque supostamente não transgridiria a confidencialidade de seus pacientes. Creio também que os fragmentos remetem a uma regulação da imagem em que, mais do que a preocupação com o bem-estar da família e da criança, fica patente a prerrogativa da autoridade médica para fotografar e circular o conteúdo registrado.

Ainda no que diz respeito à regulação médica do que é visto, o sigilo e o respeito na relação médico-paciente requerem a garantia do anonimato. Em geral, a lógica médica entende que as tarjas nos olhos, não incluir a parte superior (o rosto e a cabeça) ou mesmo tirar fotos sob anestesia, como recomendado no trecho supracitado, seriam um indicativo do respeito a esse princípio. Não se trata de uma questão simples, mas podemos supor que estes recursos, comum nas produções científicas, geram também outros impasses. De uma parte, mostrar o rosto ou mesmo o nome de pacientes intersexo - crianças ou adultas - pode expor ainda mais, intensificando reações dolorosas nestas pessoas¹⁹. Por outro lado, estas estratégias visuais levam à despersonalização e objetificam os corpos retratados através da desfamiliarização e da dessexualização, não deixando margem para que sejam pensadas como qualquer outro tipo de fotografia (SINGER, 2006). Todos esses elementos se inscrevem em um estilo fotográfico, selecionando o quê e como deve ser exibido. Neste aspecto, vale destacar o que Zorzanelli (2011) diz ao nos lembrar que longe de simplificar as decisões em saúde,

ver impôs novos dilemas morais e escolhas nem sempre fáceis de serem tomadas.

Em um paralelo com as fotos na criminologia, este estilo fotográfico evoca algo que deve permanecer escondido, oculto, visto apenas por especialistas. O estabelecimento da evidência visual do desvio, seja pela patologia ou pelo crime, tem na superfície do corpo o lócus no qual o aparato médico-jurídico e leigo pode inscrever os sentidos culturais. As fotografias para propósitos educativos apontam os limites da noção de privacidade, parecendo assegurar mais a discrição familiar, do que a da própria pessoa intersexo. Situadas nos limiares da privacidade, estas imagens revelam-se uma fonte de satisfação da curiosidade de quem as visualiza ao mesmo tempo em que levam à segurança e à certeza de sua própria suposição de normalidade.

Perspectivas Finais

As escalas visuais, os exames e as fotografias médicas não partilham o mesmo estatuto e prestígio no cotidiano das práticas médicas. As interações sociais com estas ferramentas visam a diferentes propósitos, assumindo características próprias, dependendo de quem e como lançam mão desse tipo de recurso. Conforme discuti, as ferramentas imagéticas, longe da neutralidade pretendida, incorporam valores culturais mais amplos a respeito de sexualidade e gênero. É assim que o conjunto dos usos desses recursos visuais concorre para que os procedimentos “normalizadores” sejam considerados necessários e urgentes, intensificando uma visibilidade da intersexualidade como uma condição estritamente desviante. Mais do que apenas atestar um estado patológico, as imagens médicas autorizam e constroem essa interpretação como única para os corpos e as vidas das pessoas intersexo.

Ao longo do artigo, argumentei que os aspectos visuais biomédicos para caracterizar a intersexualidade apontam para limites éticos da circulação de fotografias no campo da saúde. Por um lado, os dados trazidos apontam a pouca atenção dispensada por parte dos profissionais de saúde acerca de como estas estratégias impactam nas vidas das pessoas intersexo e seus familiares. De outro lado, percebi nos/as especialistas que entrevistei um esforço em desempenhar o seu ofício da melhor maneira, no qual a utilização destes recursos visuais faz parte de uma abordagem entendida como a mais eficiente para oferecer a esses pacientes.

Um contraponto a esses modos de conduzir a assistência em saúde a crianças e adolescentes intersexo é formulado pelo ativismo intersexo. Destaco um trecho da entrevista de

Mauro Cabral concedida a Benzur (2005), na qual ele sintetiza a codificação visual médica:

el estilo del manual médico, podríamos decir – en el que nuestros cuerpos aparecen por lo general desnudos, con los ojos o el rostro entero cubierto por un rectángulo o un círculo, negro o blanco, apoyados contra algún tipo de instrumento de medición; o bien la fotografía en primer plano de los genitales de alguien, que permanece oculto como tal frente a la cámara, con un dedo que los abre y los muestra, a veces como forma de comparación – entre el tamaño del clítoris y el del dedo índice que lo señala, por ejemplo (p. 302).

Ele segue afirmando que uma das estratégias utilizadas pelo ativismo intersexo internacional ampara-se na tentativa de uma nova representação visual dos corpos: “*desnudos, pero en un desnudo celebratorio, es decir, lo que es, sexuado y a la vista, fuera del código representacional biomedico*” (Ibid, p. 302). Neste movimento de reorientação visual, as pessoas intersexo passaram a mostrar seus rostos e/ou, menos frequentemente suas cicatrizes, celebrando a diferença corporal. Além disso, a mudança no estilo fotográfico tem o propósito de afirmar uma identidade que não precisava mais ser escondida por tarjas nos olhos (PREVES, 2003). A partir disso, chamo a atenção para a ligação entre o estético e o erótico estabelecida nos registros fotográficos. Ainda que a caracterização do que foi discutido aqui não aponte diretamente para esse aspecto, a codificação visual médica apresentada permite sugerir a espoliação da dimensão erótica dos corpos de pessoas intersexo. O olhar médico-patológico passa a mensagem de que são genitálias inaceitáveis, bizarras e, mesmo, vergonhosas de modo a contribuir para uma espécie de destituição erótica, situando a intersexualidade fora do registro dos corpos desejáveis (CHASE, 2006; CABRAL, 2009; PREVES, 2003).

Se aceitarmos essas colocações, o que implica em reconhecer que esse tipo de representação visual tem o potencial de causar efeitos subjetivos e sociais, é preciso ampliar as discussões éticas e políticas sobre a circulação e a produção de imagens nesse campo. Mais do que isso, é necessário repensar todo o projeto normalizador voltado para a intersexualidade que é levado a cabo rotineiramente nas instituições médico-hospitalares do país.

Notas

1. As entrevistas foram realizadas para a minha pesquisa de mestrado durante o ano de 2013. Foram entrevistados 9 profissionais de saúde (cirurgiões pediátricos, endocrinologistas pediátricos, geneticistas e psicóloga) especialistas neste tipo de assistência. Seguindo a proposta de Paula Machado (2008), a identificação dos entrevistados será feita a partir de sua especialidade e com um número, correspondente à ordem cronológica em que foi entrevistado, assim: CIRPED 1 foi o primeiro entrevistado da especialidade da Cirurgia Pediátrica, sucedendo-se CIRPED 2 e CIRPED 3, bem como em ENDOPEP 1,

ENDOPED 2 e ENDOPED 3, para referir aos profissionais da Endocrinologia Pediátrica e GEN. 1 e GEN 2, para Genética, e, finalmente, PSI para o único profissional da Psicologia entrevistado. Ressalto que o projeto da pesquisa se encontra registrado na Plataforma Brasil e o parecer favorável tem o número 317.835, aprovado na data de 25/06/2013.

2. A laparotomia consiste em um procedimento cirúrgico na cavidade abdominal com a finalidade de acessar os órgãos internos, podendo ser indicada para auxílio de diagnóstico ou terapêutico. No caso descrito, o exame tinha o objetivo de investigar aspectos histológicos das gônadas da criança para confirmação de tecido testicular.

3. Segundo Maciel-Guerra e Guerra-Junior (2010), o termo cariótipo se refere ao conjunto de cromossomos em cada uma das células. Um exame de cariótipo pretende analisar a quantidade, a estrutura e a forma dos cromossomos dentro da célula. No caso específico desta criança, o exame tinha o interesse de identificar os cromossomos sexuais (XX ou XY) para determinar o “sexo genético”.

4. Em 2006, uma importante reunião médico-científica conhecida como Consenso de Chicago revisou os critérios diagnósticos e classificatórios para estes casos, culminando na atual terminologia Desordens ou Distúrbios do Desenvolvimento Sexual (DDS) (MACHADO, 2007). Fora do âmbito médico, a adesão a essa nomenclatura não se firmou, encontrando certas resistências no plano político-ativista e acadêmico, que prefere falar em intersexualidade para manter o enfrentamento à visão patológica desses corpos.

5. Em 1993, surgiu a primeira organização política liderada por pessoas intersexuais, a Intersex Society of North America (ISNA). O grupo encerrou suas atividades em 2006, quando uma parcela de seus ativistas se filiou à Accord Alliance, um *advocacy group* integrado por especialistas, familiares e pessoas intersexuais. Atualmente, o ativismo intersex conta com diversas organizações espalhadas pelo globo, além de importantes ativistas independentes. Destaco o grupo Inter/Act (EUA) e a Organisation Intersex International (OII) que, à exceção dos países da América do Sul, conta com representação nos demais continentes. No Brasil, ainda é muito recente o movimento de pessoas intersexuais auto-organizadas, começando a aparecer no cenário político LGBTTI somente em meados de 2015.

6. Em uma das importantes iniciativas encontra-se no periódico *Chrysalis - The Journal of Transgressive Gender Identities*, que trouxe relatos de casos de pessoas que tinham crescido no silenciamento de suas condições diagnósticas e, que se tornaram insatisfeitas com seus resultados cirúrgicos. Nesse tipo de registro visual temos a produção de uma imagem de viabilidade desse grupo, dentro de uma comunidade mais ampla.

7. A crítica às práticas de intervenções compulsórias, que resultam em mutilações genitais, encontra-se vastamente documentada na literatura especializada (FAUSTO-STERLING, 2000; KESSLER, 1998; DREGER, 2000; KARKAZIS, 2008; FEDER, 2008; PREVES, 2003; MACHADO, 2005; 2008; REIS, 2008; ZAVALA, 2009; LAVIGNE, 2009; COSTA, 2014;).

8. Mauro Cabral (2005) argumenta em favor da noção de “variação” de corporalidades femininas ou masculinas, buscando situar a intersexualidade sem remeter a uma única “verdade” corporal. Também aponto aqui a influência do trabalho de Machado (2005; 2008; 2007) para possibilitar articulações que relativizam a nomenclatura médica oficial em favor da terminologia “intersexualidade”.

9. É justamente a partir da posição de autoria que os retratos dos médicos homens aparecem no material médico. Autores de procedimentos técnico-cirúrgicos exitosos são exibidos em posições confiantes em apresentações em congressos e livros médicos, ressaltando a persistência desse ponto de vista na ciência.

10. A preferência médica pelo termo *falus* refere-se a uma suposta neutralidade de gênero para designar

genitais externos (MACHADO, 2005). Nesta pesquisa, os entrevistados alternavam o uso entre *falus* e *falo*, indiscriminadamente.

11. A hiperplasia adrenal congênita (HAC) compreende um conjunto de condições associadas a desequilíbrios de atividades enzimáticas, resultado de descompassos metabólicos na produção do hormônio cortisol. No cariótipo 46, XX, a insuficiência do cortisol acarreta o excesso de secreção dos andrógenos, podendo ocasionar ambiguidade genital. Tendo em vista os padrões anatômicos médicos, a exposição excessiva aos andrógenos explicaria a “virilização” da genitália externa, entendida como o aumento das dimensões do clitóris. Em sua manifestação mais crítica, conhecida como perdedora de sal apresenta ainda comprometimento na produção de mineralocorticóides. A literatura médica enfatiza que a ausência da intervenção medicamentosa leva rapidamente a óbito por insuficiência renal e desidratação.

12. Machado (2008), no contexto de sua pesquisa, já havia notado certa convivência entre o modelo da incomensurabilidade dos sexos e o modelo do sexo único nas explicações médicas sobre a intersexualidade.

13. Ainda hoje a embriologia costuma descrever o processo de diferenciação e determinação sexual na seguinte expressão: “se nada acontece durante esse processo, nasce uma menina”. Especificamente em relação às genitálias externas, Moore e Clarke (1995) observam que existe uma distinção entre as explicações que comparam de modo análogo e homólogo o clitóris e o pênis na medicina. Segundo as autoras, análogo remete à descrição correspondente entre as partes dos órgãos enquanto homólogo reporta-se a uma origem embriológica comum na qual posteriormente os genitais se diferenciam.

14. A censura francesa desse período proibia a reprodução fotográfica e a difusão da nudez. Em 1861, contudo, já se encontram os primeiros registros fotográficos com a exposição dos órgãos genitais de hermafroditas. O afamado fotógrafo Félix Nadar, autor de algumas dessas fotografias, acrescentou cautelosamente: “À condição expressa de que estas lâminas destinadas a um uso puramente científico não serão colocados em exibição” (p.24). A patologia autorizava tomadas em posições indiscretas e a circulação, inicialmente tímida, no meio médico.

15. O tipo de conhecimento produzido e a tecnologia disponível em cada época influenciam na seleção dos recortes corporais. Por exemplo, na virada para o século XX, as imagens microscópicas de tecidos gonadais adquirem mais relevância médico-científica, em detrimento das antigas fotografias de hermafroditas capturadas com o corpo inteiro (FAUSTO-STERLING, 2000).

16. Noto um paralelo aqui com o conteúdo ao qual se refere Zorzaneli (2011) em sua análise sobre imagens médicas do “mental”. A autora destaca que no processo de escolha médica para visibilizar determinadas imagens do cérebro, as mais escolhidas são as “as imagens mais extremas”. Segundo a autora, duas imagens são selecionadas de modo a apresentar a máxima diferença entre elas, o que levaria a melhor representação da significância do experimento.

17. A vigente classificação médica de Síndrome de Insensibilidade Completa aos Andrógenos (SICA) é identificável quando, durante a puberdade, “ocorre a feminização com desenvolvimento mamário e composição corporal feminina”, na qual, em geral, a opção para o sexo de criação é “indubitavelmente feminina”.

18. Em termos médicos, as modificações cirúrgicas no clitóris recebem o nome de “clitoridectomia” ou “clitoroplastia”. Até os anos de 1970, as clitoridectomias, que consistem na extirpação completa ou parcial do órgão, eram empregadas frequentemente em crianças intersex que apresentassem clitóris tido como maiores que a norma médica. No final dos anos 1980, surgiram as clitoroplastias por redução, cujo

procedimento busca preservar toda a glândula do clitóris. Atualmente, opta-se pela execução desse tipo de procedimento. Ver: Fausto-Sterling (2000).

19. No contexto das fotografias com hermafroditas, os retângulos pretos nos olhos surgiram por volta de 1939, na França. Descontentes ao verem seus corpos em diversas publicações médicas sem consentimento, os hermafroditas levaram o caso ao tribunal. A partir de então, foi preciso criar estratégias que conciliassem o anonimato e a divulgação das imagens (HOUBRE, 2009).

Referências

CABRAL, Mauro. BENZUR, Gabriel. Cuando digo intersex: un diálogo introductorio a la intersexualidad. *Cadernos Págu*, n. 24, p. 283-304, jan-jun 2005.

_____. (Org.). *Interdicciones: Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba, 2009.

CHASE, Cheryl. Hermaphrodites with attitude: Mapping the emergence of intersex political activism. In: STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephen. (Orgs.). *Transgender Studies Reader*. New York: Routledge, 2006.

COSTA, Anacely. *Fé cega, faca amolada: reflexões sobre a assistência médico-cirúrgica à intersexualidade na cidade do Rio de Janeiro*. 2014, 139fls. (Dissertação de mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CHAZAN, Lilian. *Meio quilo de gente - produção do prazer de ver e a construção da pessoa fetal mediada pela ultrassonografia: um estudo etnográfico em clínicas de imagem na cidade do Rio de Janeiro*. 2005. 338 fls. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

DAMIANI, Duval; STEIMETZ, Leandra. Critérios diagnósticos. In: MACIEL-GUERRA, André Trevas e GUERRA-JÚNIOR, Gil. (Orgs.). *Menino ou Menina? Distúrbios da diferenciação do sexo*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Rubio, 2010.

DREGER, Alice Domurat. *Hermaphrodites and the medical invention of sex*. Londres: Harvard University Press, 2000.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Sexing the body*. Basic Books, 2000.

HARAWAY, Donna. The persistence of vision. In: *Primate Visions*. New York:

Routledge, 1989.

HOUBRE, Gabrielle. Um sexo impensável: a identificação dos hermafroditas na França do século XIX. *Espaço Plural*. Ano X, 21 p. 20-33. 2009.

KARKAZIS, Katrina. *Fixing Sex*. Duke University Press, 2008.

KESSLER, Suzanne. *Lessons from the intersexed*. Rutgers University Press, 1998.

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

MACHADO, Paula Sandrine. Intersexualidade e o Consenso de Chicago: as vicissitudes da nomenclatura e suas implicações regulatórias. *Rev. bras. de Ci. Soc.*, v.23, n. 68, Out. 2007.

_____. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cadernos Pagu*, n. 24, pp.249-281, Jan/Jul, de 2005.

_____. *O sexo dos anjos: representações e práticas em torno do gerenciamento sociomédico e cotidiano da intersexualidade*. 2008. 266f. (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MARTIN, Emily. *The Flexible Bodies*. Tracking Immunity in American Culture From the Days of Polio to the Age of AIDS. Beacon Press, 1994.

MENDONÇA, Berenice Bilharinho de. Consenso sobre o tratamento de pacientes portadores de distúrbios da diferenciação do sexo. In: MACIEL-GUERRA, André Trevas e GUERRA-JÚNIOR, Gil. (Orgs.). *Menino ou Menina? Distúrbios da diferenciação do sexo*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Rubio, 2010.

MIRANDA, Márcio; BUSTORFF-SILVA, Joaquim. Correção cirúrgica das ambiguidades genitais durante a infância. In: MACIEL-GUERRA, André Trevas e GUERRA-JÚNIOR, Gil. (Orgs.). *Menino ou Menina? Distúrbios da diferenciação do sexo*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Rubio, 2010.

MOORE, Lisa Jean. CLARKE, Adele. Clitoral Conventions and Transgressions: Graphic Representations in Anatomy Texts, c1900-1991. *Feminist Studies* vol. 21, No. 2, pp. 255-301, 1995.

PREVES, Sharon. *Intersex and Identity: the contested self*. Rutgers University

Press, 2003.

ROSENBERG, Charles. The Tyranny of Diagnosis: specific entities and individual experience. *The Milbank Quarterly*, v. 80, n.2, 2002.

SCHIEBINGER, Londa. Skeletons in the closet: the first illustrations of the female skeleton in eighteenth-century anatomy In: GALLAGHER, Catherine. LA-QUEUR, Thomas. (Orgs.). *The making of modern body*. University of California Press, 1987.

SINGER, B. From the medical gaze to sublime mutations: the ethics of (re) viewing non-normative body images. In: STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephen. (Orgs.). *Transgender Studies Reader*. New York: Routledge, 2006.

ZAVALA, Eva. Pobreza y condición intersexual en México: reflexiones y preguntas entorno al dispositivomédico. In. CABRAL, Mauro. (Org.). *Interdicciones: Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba, 2009.

ZORZANELLI, Rafaela. Sobre o poder de persuasão das imagens médicas. *RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde*. Rio de Janeiro, v. 5, n.2, p.44-52, Jun., 2011.

Between seeing and not seeing: an analysis of the medical images of intersexuality

Abstract

This paper aims to analyse the role of medical imaging in (re) definitions of sex and gender in the context of health care offered to intersex people. The instruments of visualization - visual scales, photographs, imaging examinations - used at various times of this assistance are intended to be a supposedly neutral tool for revealing “true sex”. The argument to be developed is that the medical visual perspective, rather than revealing “sex”, departs and reinforces traditional notions of gender and sexuality, leading to a strictly pathological apprehension of the variations of sexed bodies. In the case of images produced by medicine on intersexuality, other expectations coexist, such as the control of gender norms and sexuality. The material analyzed consists of bibliographical research on the subject (medical articles and manuals), and interviews with health professionals. Through the material analyzed, I gather clues to answer the question of how medical images compete for the pathologization of the genitals of intersex people.

Keywords: Intersexuality; Gender; Sexuality; Medical Images.

Entre ver y no ver: un análisis sobre las imágenes médicas de la intersexualidad

Resumen

El presente artículo examinará el papel de las imágenes médicas en las (re) definiciones del sexo y género en el contexto de los servicios de salud ofrecido a las personas intersexuales. Los instrumentos de visualización - escalas visuales, fotografías, exámenes de imagen - utilizados en momentos variados de esa asistencia pretenden ser una herramienta supuestamente neutra de revelación del “verdadero sexo”. El argumento a ser desarrollado es que la perspectiva visual médica, más que revelar el “sexo”, parte y refuerza nociones tradicionales de género y sexualidad, llevando a una acepción estrictamente patológica de las variaciones de los cuerpos sexuados. En el caso de las imágenes producidas por la medicina sobre la intersexualidad, conviven otras expectativas, como el control de las normas de género y de la sexualidad. El material analizado es fruto de una investigación bibliográfica sobre el tema (artículos y manuales médicos) y de entrevistas con profesionales de salud. Por medio del material, reúno pistas para responder a la pregunta de cómo las imágenes médicas concurren para la patologización de los genitales de personas intersexuales.

Palabras clave: Intersexualidad; Género; Sexualidad; Imágenes Médicas.

Recebido em 31 de julho de 2017.

Aceito em 11 de maio de 2018.

Família, conjugalidade e (homo) parentalidade entre mulheres: Um estudo de caso no cariri cearense.

Josyanne Gomes Alencar

Mestranda em Antropologia Social na
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
alencarciso2012@bol.com.br

RESUMO

Este artigo é um aparte da minha pesquisa de monografia desenvolvida no âmbito da graduação em Ciências Sociais. Assim, esse trabalho foca as negociações estabelecidas e gerenciadas a partir da união entre duas mulheres no Cariri Cearense. Essas mulheres narram suas investidas, (des)encontros, conflitos, sonhos e projetos frente a possíveis construções da categoria semântica e política “Família”. Para entender como se articulam noções de: família, conjugalidade e (homo) parentalidade o trabalho apresenta acontecimentos anteriores ao processo de união familiar aqui narrado. O estudo baseou-se em etnografia e histórias de vida, esta última, concebida como uma denominação genérica congrega uma variabilidade de abordagens que investigam a construção de sentidos culturais e processos sociais, com base em depoimentos pessoais sobre trajetórias individuais. Paralelamente, o trabalho reflete sobre o lugar socialmente situado a partir do qual foi construída a abordagem etnográfica que o orienta. Traz contribuições a partir da análise de um caso particular, para a produção científica que já existe na área dos estudos antropológicos sobre família, sexualidade e parentalidade.

Palavras-chave: Etnografia; Família; História de vida.

Introdução

Por volta dos anos 1990, a França dava um passo importante na história de lutas e debates acadêmicos em torno de movimentos sociais em defesa dos direitos de pessoas homossexuais, com a aprovação legal, no final dos anos 90, do PACS (Pacto Civil de Conjugalidade e Solidariedade), que reconhecia as uniões entre pes-

soas do mesmo sexo¹. No Brasil, na mesma década, um projeto similar de lei de união civil homossexual – elaborado por Marta Suplicy, na legislatura de 95/98, também estava em trâmite na Câmara dos Deputados. Em 2015², praticamente 20 anos depois dessa iniciativa, é possível observarmos a articulação entre discussão teórica e política sobre o campo de pesquisas referentes a pessoas não heterossexuais, que vem ganhando cada vez mais visibilidade através de trabalhos acadêmicos³ e movimentos sociais⁴. Sobretudo, com a aprovação pelo Supremo Tribunal Federal, da união estável entre pessoas do mesmo sexo, em 05 de maio de 2011. Esses acontecimentos fazem parte do cenário cultural em que está situada a pesquisa que deu origem a este artigo, na qual explorei histórias de vida e histórias de família de duas ativistas de movimentos sociais que aceitaram contribuir com este trabalho. Pretendo focar nas negociações estabelecidas e gerenciadas a partir da união entre Laura e Virgínia, mulheres que narram suas investidas, (des)encontros, conflitos, sonhos e projetos frente às possíveis construções da categoria semântica e política – “Família”.

Neste sentido, este trabalho visa compreender a dinâmica familiar formada por um casal de mulheres em circulação no Cariri Cearense. Com isto, busco realizar uma reflexão sobre como a conjugalidade articulada em uma parceria homoafetiva se conecta ao desejo da maternidade – projeto que visibiliza uma relação já existente e legitimada perante a atuação política em vigor das duas. Para compor as análises necessárias à elaboração e escrita deste texto, foram realizadas várias seções de entrevistas, perfazendo um ano de pesquisa de campo, além de orientações no processo de elaboração dos relatos produzidos com a colaboração de Laura e Virgínia.

Sendo assim, este trabalho pretende esboçar apenas uma parte das preocupações políticas e acadêmicas cultivadas, respectivamente, por minhas interlocutoras e por pesquisadores das Ciências Sociais. O esforço em construir um texto que aborde modos de *representação* da vida não dá conta nem jamais poderá dizer o que é a vida ‘em si’ – contudo, quiçá, tenta cumprir com o papel de retratar as vivências presenciadas em campo e materializá-las por meio da escrita. Ou seja, realizar o tão sonhado milagre de bastidores, como nos fala tão bem Clifford Geertz, em: *Obras & Vidas – O Antropólogo Como Autor* (2009:15). Desejo ressaltar que o conhecimento é necessariamente limitado. Ou, como Laura mostrou-me uma vez, usando uma garrafa pet de dois litros: - “Tá vendo isso aqui? [apontando para o gargalo da garrafa] - isso é o que a gente estuda. E todo o resto da garrafa é como as informações do mundo, a gente tem que

saber selecionar, senão fica doida com tanta coisa para ler” (notas do diário de campo).

No dia 20 de maio de 2015, conheci Virgínia. Aliás, na verdade nos reencontramos: eu já havia sido apresentada a ela no dia 15 do mesmo mês e ano, em um evento acadêmico⁵. Contudo, foi somente em 20/05/2015, em um seminário intitulado: GÊNERO, MULHER E VIOLÊNCIA: Lutas e Resistências no Cariri Cearense⁶, que trocamos contato e passei a conceber a real possibilidade de construirmos juntas – Virgínia, sua companheira Laura e eu – *nossa*⁷ pesquisa. Clifford (1998, p.21), sobre a autoridade etnográfica, apresenta a construção de uma etnografia pausada nas observações e análises que fazemos do campo de pesquisa. Para que isso aconteça é necessário imbuir-se e compactuar de um código que vigore entre os ‘nativos’ a fim de que seja possível a tradução da experiência para a forma textual.

O que acontece é que na maioria das vezes a experiência de campo está marcada por subjetividade, aprendizados mútuos, trocas e situações que nos desafiam (Coelho, 2013) escapando algumas vezes ao alcance de nossas mãos (escrita), na hora de fazer a dosagem adequada para que a etnografia se materialize através do tão sonhado milagre de bastidores. “Desta forma, é muito difícil conseguir muitas histórias de vida que forneçam base empírica suficientemente larga para se chegar a algum grau de certeza, a não ser por meio de uma pesquisa que demore vários anos” (QUEIROZ, 1998, p.12).

Recordo-me, a exemplo desta situação, de uma experiência vivida em campo, quando me deparei com uma situação previamente posta por uma das minhas interlocutoras. Antes de aceitar participar da pesquisa, Virgínia acordou duas condições que definiriam se a pesquisa iria acontecer ou não: (i) gostaria de saber se a pesquisa seria algo sério e qual professor (a) estaria orientando o trabalho e (ii) queria ter acesso ao material que fosse sendo produzido por mim - caráter que se esclareceu mais adiante, em nossas conversas, quando ela disse que fazia questão de ter seu nome na pesquisa livre de qualquer caracterização ou criação fictícia. Após falar sobre os professores que comporiam a banca de orientação e avaliação do trabalho, pareceu-me que Virgínia se deu por convencida a colaborar com a pesquisa.

Vale salientar que o acordo estabelecido entre orientador/pesquisadora/colaboradoras da pesquisa não foi firmado de forma simples, nem tampouco foi a primeira tentativa de pesquisa que me levou a campo e concedeu obtenção de êxito ou aceitação total para seguir com o objeto de pesquisa e chegar à proposta do trabalho final.

Pois bem, penso ser válido colocar algumas das questões de encontros/desencontros e relações que possibilitaram a existência deste texto. Um dos pontos mais desafiadores na descoberta da pesquisa foi tentar desnaturalizar a ideia hegemônica, que predominava no meu imaginário sobre o assunto, acerca do que era família e de como operar sociologicamente com este conceito. Foi quando recorri a um texto de Almeida (2004) em que a autora problematiza questões elementares sobre a categoria semântica *família*, fato de fundamental importância para desconstruir a imagem cristalizada que operava na minha visão de mundo, que até então possuía sobre família, de acordo com o modelo “heteronormativo” – mãe, pai e filhos – sob uma união legal, estável.

E em seguida recorri à antropóloga francesa Françoise Héritier:

[...] a crença popular no fundamento naturalmente universal da família não remete para uma entidade abstracta susceptível de tomar formas variáveis no tempo e no espaço, mas de maneira muito precisa para um modo de organização que nos é familiar enquanto membros da civilização ocidental, e cujos traços mais significativos são a família conjugal baseada na união socialmente reconhecida de um homem e de uma mulher, a monogamia, a residência virilocal, um certo reconhecimento da filiação e da transmissão de nome através do homem, a autoridade masculina. (HÉRITIER, 1997, p.81).

Convém perguntar: O que teria me levado a ter um pensamento tão comum em torno da categoria família e, ao mesmo tempo, propor-me a estudar um arranjo familiar diferente do modelo convencional ocidental citado anteriormente, e, diga se de passagem, sob o qual fui criada? Bem, podemos pensar esta questão por dois vieses, e ambos estarão ligados ao lugar de fala que ocupo no corpo do texto: i) Podemos dizer que o fato de pensarmos que todos sabem, ou julgam saber o que é família, parte de uma crença popular – como nos fala Héritier – haja vista o nosso pertencimento a um ideal de cultura ocidental e, por isso mesmo, (re)conhecemos como família uma união monogâmica, organizada sob a figura do homem como autoridade⁸. Antes de entrarmos no universo das relações homoparentais⁹, convém realizar uma breve apresentação dos caminhos que me conduziram ao tema desta pesquisa. O que gostaria de dizer com isso é que as Ciências Sociais tornaram possível a escrita deste trabalho, falando sobre possibilidades distintas de arranjos familiares, e, sobretudo com a oportunidade de desvencilhamento de um pensamento etnocêntrico e pouco relativista que existia em mim antes da entrada na pesquisa. Ao mesmo tempo, o meu aprendizado sobre formas plurais de família não se deu somente pela leitura de textos científicos, mas

através da construção de relações com minhas interlocutoras. Apresento, nas próximas páginas, como esta interseção entre teoria e prática de pesquisa se configurou para mim.

Adentrando ao campo investigado

A metodologia é uma parte crucial de todo e qualquer projeto de pesquisa, ou, trabalho que se deseje fazer, consiste em evocar e organizar as situações ‘adequadas’ de uma trajetória, ou, percurso acadêmico, mas que também é pessoal (MILLS, 2009). Implica em se colocar no texto de forma para relatar as dificuldades de entrada no campo. Refletir acerca dos processos de ruptura e (des)construção do lugar de fala dentro do texto e insistir no elemento autorreflexivo, do olhar analítico que se supõe ter o profissional de Ciências Sociais. Encontrar elementos caracterizadores de uma subjetividade que demarca o tema de pesquisa e agrega conceitos teóricos de forma a iluminar a proposta de estudo, enfim, constitui um desenho próprio do que é cada objeto de pesquisa.

Na pesquisa em Antropologia, experiências são inscritas por meio de uma “grafia” (OLIVEIRA, 2013) – relatos de “campo” que registram experiências vividas pelo pesquisador. Na primeira tentativa que dediquei à produção de um relato etnográfico não sabia direito como proceder para realizar tal trabalho. Sendo assim, caí em um dos pecados da Antropologia: durante o campo, demonstrava mais preocupação em tomar notas em um bloco, do que realizar a dita “observação participante”. Tentava me vestir de métodos das ciências naturais, ou, da ciência dita positivista, na intenção de encontrar elementos constituídos por subjetividade. Desnecessário fazer uma ressalva quanto à utilidade dessa metodologia ter fracassado, caído por terra e, por assim dizer, a proposta do projeto de pesquisa não avançava na construção do objeto, tampouco na identificação de um problema social que pudesse servir de ponto de partida para uma reflexão sociológica ou antropológica acurada.

Até os anos 80 do século XX, a etnografia era pensada por uma perspectiva situada em um local ou sistema mundo (MARCUS, 2001), que preservava uma escala comparativa onde se investigavam situações locais. Talvez, inconscientemente eu tenha internalizado essa proposta de pensar etnografia, por um sistema localizado, através de alguns trabalhos que li ao longo da graduação. Por ter incorporado essa ideia de etnografia situada em um único local, pensava estar traindo ou infringindo algum estatuto que assegurasse o posicionamento marcado etnograficamente quando deixei de lado a proposta de pesquisar escola e migrei para a te-

mática sobre família. Neste exercício de deslocamento que realizei da escola para a família, comecei a pensar que outro tipo de “grafia” podia ser inscrito através daquela experiência, ou seja, uma etnografia *multilocal* que surge como resposta a desafios empíricos também se apresentava para mim naquele momento de pesquisa.

A metodologia de um trabalho de campo é algo que vai se delineando de acordo com o formato que a pesquisa vai assumindo e, sobretudo, das análises realizadas a partir da escrita do texto. Registrar “histórias de vida” e “histórias de família” (PINA CABRAL & LIMA, 2005) possibilita compreender como as relações sociais conjugais e parentais se estabelecem neste trabalho. Para este artigo, ‘inventar’ a metodologia na pesquisa ganha força na definição dos rumos que fui tomando para pensar a proposta desta pesquisa. Entender que a história de vida é composta por experiências selecionadas pelo narrador de acordo com o contexto da narrativa. Esses elementos constituem caráter de subjetividade, pessoal, ou de um grupo (no caso – a família) que é narrado para contar uma história de vida, ou, é história de vida porque foi narrada por alguém. Assim sendo, a história de vida está ligada a uma leitura que realizamos a partir das experiências de vida, sejam elas de um contexto passado ou presente, ou, quem sabe, até mesmo futuro (DELORY-MOMBERGER, 2006).

Em *A ilusão biográfica* (BOURDIEU, 1986) é possível observarmos alguns postulados para pensarmos até que medida a história de vida interessa, ressaltando que ela sofre modificações, reconstruções e reatualizações constantemente, de acordo com acontecimentos de uma existência individual, mas que inscreve algum tipo de grafia na esfera coletiva. Produzir uma história de vida pressupõe tratar a vida como uma história, isto é, como algo possível de um relato coerente sobre uma sequência de acontecimentos, com significado e direção. Histórias de vida são úteis para o/a Antropólogo/a porque permitem captar relatos posicionados sobre experiências sociais que nem sempre são visíveis, quando adotamos uma perspectiva que privilegie instituições, estruturas, macrorrelações. Desse modo, é uma ferramenta que foca processos sociais em primeira mão, a partir da experiência dos agentes sociais.

“Inventar” uma metodologia de pesquisa nas Ciências Sociais/Antropologia, antes de conferir caráter desafiador, pode soar como armadilha epistemológica no sentido de que embora não exista regra para a criatividade antropológica é preciso atender certo estatuto de ciência ocidental fincado nos moldes acadêmicos, que ainda insistimos em (re)produzir, mas o que é o conhecimento metodoló-

gico, afinal? Ou, se preferirmos, o que entendemos ou devemos entender por “conhecimento” na metodologia de uma pesquisa em Ciências Sociais/Antropologia? Por exemplo, como se distingue (ou deve se distinguir) o conhecimento de campo e teórico da simples crença ou opinião? Longe de responder essas hesitações, meu pensamento gira em torno de problematizar ainda mais essas questões ligadas à metodologia na pesquisa. Quando proponho trazer, ao longo do texto, a minha inserção “em campo” a partir do meu corpo –pesquisadora – junto com os outros corpos “pesquisados” que interagi ao longo da pesquisa para apresentar neste artigo.

A seguir discuto sobre quem são as minhas interlocutoras na pesquisa, a partir de narrativas construídas com elas. Para tanto, convém levar em conta que narrativas sobre si mesmo, como qualquer narrativa, são ficções: uma construção literária que possibilita compreender uma das múltiplas faces da interação que as sujeitas na minha pesquisa mostram através dos relatos de suas histórias de vida. Ao contrário do que se possa pensar, “a narrativa não entrega os ‘fatos’, mas as ‘palavras’: a vida recontada não é a vida” (DELORY-MOMBERGER, 2006, p. 3). Com isto quero salientar para a perspectiva de que a história de vida tem lugar na narrativa porque confere forma ao vivido e à experiência. No entanto, não chega a ser de fato a experiência *per se* quando, no máximo, cumpre com a função de captar uma parcela da realidade como se fosse um retrato.

Trânsitos, trajetórias e biografias: entre coisas de menina e coisas de mulher

Aline¹⁰, 13 anos¹¹, branca, cabelos ruivos¹², muito falante, gosta de prestar atenção no mundo e perguntar sobre as situações cotidianas. Além destas características, costumava desenhar e pintar quadros¹³ até os nove anos de idade, participava de aulas de dança e eventos festivos na escola¹⁴ onde estudava. Aline apareceu-me como um grande presente no campo de pesquisa, através de trabalho realizado na disciplina de Práticas Etnográficas, do curso de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri - URCA. Aline é irmã adotiva de Virgínia, foi acolhida pela família logo quando nasceu, pois sua mãe biológica, em virtude de dificuldades financeiras para criar a menina, achou melhor entregá-la aos cuidados de pessoas conhecidas. No caso, a família de Virgínia, que por sinal, já havia morado no mesmo sítio que essa moça e sabiam que ela iria “dar” a criança logo após o nascimento. Resolveram, então, adotar a menina e realizar um sonho que Virgínia tinha – de ter uma irmã – e o de sua mãe – de ter outra filha.

Em conversas informais, Virgínia contou sobre o desejo que tinha de ter uma

irmã (desejo de infância). Ela tem dois irmãos mais jovens e assumira, por ser a mais velha, a tarefa de ajudar sua mãe a cuidar deles. Em seus relatos, sobre memórias dos tempos de infância, conta que, “queria uma irmãzinha para brincar comigo, *coisa de menina sabe?!?*” – (notas do caderno de campo). Sua mãe, Minervina Pereira (mais conhecida como Preta Pereira) não podia mais engravidar, embora também desejasse ser mãe de outra menina. Como o sonho das duas era algo publicizado para a vizinhança e parentes, não tardou que ele se realizasse, com a chegada de Aline. Nesse período, Virgínia estava com 16 anos de idade. Sendo assim, ao iniciar seu namoro com Laura, Aline ainda tinha entre cinco e seis anos de idade, e chamava carinhosamente Laura, companheira da sua irmã, de *papaia*. Depois que as duas foram morar juntas (o casal), Aline – muito apegada à irmã mais velha – começou a ficar alguns dias na casa da irmã, que na época morava perto da escola da menina [em Acopiara]. Em seguida, no ano de 2010, devido à aprovação em um concurso público para técnica administrativa (assistente de alunos), Virgínia mudou-se para outra cidade (Salgueiro-PE). Em 2011, Aline foi morar com a irmã-mãe em Salgueiro. Em 2012, Aline retorna novamente para Acopiara – sua cidade natal e onde residem seus pais – Antônio Alves de Andrade, mais conhecido como Wilson, e Minervina Pereira de Amorim Alves. No ano de 2013, Aline passou a morar em Crato-CE, com Virgínia, e em 2015 retorna mais uma vez para morar com dona Preta e seu Wilson. Desta vez, Virgínia relata: “ela foi para ajudar a cuidar da nossa mãe [Dona Preta], para dar remédios na hora certa - esse tipo de coisa”. Dona Preta, mãe das duas, padece de um problema crônico na perna. Ela já se submeteu, inclusive, a vários tratamentos, chegando a viajar para São Paulo – região Sudeste do País – fato que atesta seu estado clínico como situação que exige cuidado e atenção por parte dos filhos(as).

Neste sentido, poderíamos dizer que a ajuda que Aline oferece dentro da teia familiar que envolve a família de origem de Virgínia e sua família organizada atualmente com Laura poderia representar pelo menos dois modelos ou *alegorias*¹⁵ possíveis. Primeiro, de um ponto de vista analítico (em termos de seu significado sociológico), a menina poderia funcionar *como a circulação de uma dádiva* (no sentido trabalhado por Mauss, 2012) em um contexto de ajuda mútua. Segundo, Aline, agiria, sobretudo, através da companhia que *voluntariamente* retribui tanto para Preta Pereira, sua mãe de criação, como para Virgínia. Desse modo, a garota estaria agindo como mediadora, ou ponte, entre um ponto da família de origem e o outro pon-

to que é o arranjo familiar constituído por Virgínia e Laura. Ou ainda, como nos permite pensar Fonseca (2002), a circulação de Aline seria uma forma de aproximação, produzindo elo entre seus parentes. Ou seja, nas relações que são produzidas nos deslocamentos de Aline, ela não é somente um ‘meio’ ou ‘objeto passivo’ pelo qual vínculos são produzidos entre terceiros, mas uma *agente* produtora de vínculos.

Virgínia, branca, 30 anos, bissexual, alegre, comunicativa, espírita, graduada em Letras, trabalha no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará – IFCE campus Crato. Virgínia nasceu em Acopiara¹⁶, morou, a maior parte da vida, na sede da cidade. Depois foi para uma vila, a seis km da sede, porém ela morou pouco tempo nessa vila – até os nove anos de idade. Depois, aos dez anos, foi residir com o avô paterno, seu Argemiro, onde passou cerca de um ano e meio. Logo em seguida, mudou-se para a sede da cidade, junto com sua família, mãe, pai, dois irmãos e, posteriormente Aline, que foi adotada quando Virgínia tinha 16 anos, ela afirma que por ser a “única filha mulher” de seus pais, sentia uma vontade imensa de ter uma irmãzinha, e que a mãe dela também desejava ter outra filha; foi quando enxergaram, na ausência de recurso financeiro alegada pela mãe biológica de Aline [como justificativa para não poder criar a menina], a possibilidade de realização desse sonho. Virgínia contou-me que, desde a infância, nunca teve uma boa relação com seu pai e nunca se sentiu “amarrada” à família de origem, fato que a fez morar períodos de tempos com outras pessoas, como: sua avó materna, sua tia materna, seu avô paterno, bem como com algumas amigas. Passava períodos fora do núcleo familiar, mas sempre voltava a residir com seus pais. Somente aos 24 anos de idade é que sai definitivamente de casa, por motivo de conflitos com seu pai acerca de sua orientação sexual, indo morar com Laura, sua namorada.

Laura, companheira de Virgínia há mais de sete anos, tinha 33 anos de idade no momento em que redigi este texto. Laura é branca, homossexual, também graduada em Letras, espírita, brincalhona, extrovertida e simpática, trabalha no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pernambuco – IFPE campus Pesqueira. Durante 17 anos da sua vida, morou em um distrito [zona rural] de Acopiara, depois fez ensino médio e faculdade na cidade de Iguatu, próximo à sua cidade natal (Acopiara). Pouco antes de se formar, retornou, para trabalhar, ao mesmo sítio onde havia morado com sua mãe e seus três irmãos (duas mulheres e um homem). Nesse período, quando ela ainda estava terminando a faculdade de Letras, permaneceu por mais dois anos morando no sítio com sua mãe, pois trabalhava ministrando aulas em uma escola estadual

de ensino médio. Seu pai faleceu quando ela tinha dez anos. Desta forma, de acordo com seus relatos, sua mãe foi a mulher e o homem da casa. Laura conheceu Virgínia na faculdade, pois o fato de as duas estudarem o mesmo curso facilitou a aproximação. Virgínia contou-me que estava dois semestres mais adiantada no curso, mas que ainda assim as duas trocavam olhares pelos corredores da faculdade. No entanto, “foi numa viagem de evento acadêmico que tudo aconteceu” – fala ouvida em campo pelas duas, porém, em momentos distintos. A partir dessa viagem elas começaram a se enamorar. Nessa época (aproximadamente oito anos antes do depoimento) elas começaram a se relacionar à distância, pois Virgínia tinha tarefas do trabalho (já lecionava) e da faculdade para fazer e morava na cidade de Acopiara, enquanto Laura “só estudava” e morava em Iguatu – cidade vizinha, onde as duas cursavam a faculdade.

O anseio de infância cultivado por Virgínia de ter uma “irmã” mais nova para brincar (“coisa de menina”) se entrelaça com projetos familiares de sua genitora (“ter outra filha”). Como veremos melhor adiante, essas experiências serviram como alicerces para projetos familiares posteriores construídos por Virgínia – em especial o projeto da construção de uma família com Laura.

“Temos um arranjo familiar muito normal, mas diferente”.

Quando conheci Aline, pensava que ela fosse filha biológica de Virgínia (dedução equivocada que fiz sem qualquer investigação prévia). Posteriormente (também de forma precipitada) acabei atrelando o fato de Aline passar um tempo com sua “irmã” como sendo aquilo que selava e mantinha a família. Essa relação entre o significado das coisas e palavras significantes pôde, para mim, ser modificada porque compreendi, aos poucos, a família como uma palavra de sentido polissêmico. Tinha também certa noção de que as falas de minhas interlocutoras sobre sua família podia se modificar conforme a situação – e, inclusive, podia se modificar a partir da interação que fui construindo com elas. Em seguida, compreendi que a presença de Aline fazia a família *crescer*, porque como Virgínia mesma chegou a afirmar em algumas das nossas conversas, sua família é composta por [apenas] ela e Laura. Tendo que se relacionarem à distância, pelo menos por enquanto, pois devido ao trabalho como técnicas administrativas em cidades diferentes, onde foram aprovadas em concursos públicos, o deslocamento de corpos, sentimentos, planos, projetos e vivências conjugais foi colocado em trânsito contínuo. Virgínia (re)conhece que o arranjo familiar que compõe junto à Laura é uma “família”, *mas é diferente*. Entendida deste

modo, a família pode ser pensada como: i) uma categoria analítica da pesquisadora; ii) como atos e ações vividos pelas interlocutoras da pesquisa e reiterados em suas falas; iii) como recurso que nos permite problematizar o entendimento sobre família.

Em falas apreendidas em campo, tanto em relatos orais de Virgínia, como de Laura, a afirmação: “nós nunca chegamos, de fato, a *morar juntas*” aponta para a ideia de que família ultrapassa a noção de unidade doméstica, *o lugar do morar*, onde pessoas compartilham do mesmo espaço físico, e talvez ultrapasse também a noção de família como sendo aquela sustentada em uma “escolha recíproca, baseada em critérios afetivos e sexuais e na noção de amor” (VELHO, 1986:26 *apud* HEILBORN, 2004:108). A celebração que oficializou a união de Virgínia e Laura foi realizada em 04 de julho de 2015, na cidade de Crato-CE, contando com a presença de dona Preta – mãe de Lorena, Aline – a “filha do coração” das noivas, Regina e Larissa – irmã e sobrinha de Laura, respectivamente; e amigos e amigas em comum do casal. Nessa ocasião, Aline usou de sua habilidade de comunicação, declamando uma poesia e cantando ao microfone na frente de todos os convidados, presutando homenagem e renovando votos de afeto e carinho junto a suas “mamães”.

Alguns dos encontros que tivemos consistiram em entrevistas/conversas, contando com a presença de ambas as parceiras do casal, ou realizadas separadamente, com cada uma delas. Nesses encontros, elas contam que, mesmo após a celebração de seu casamento¹⁷, residiram juntas somente por curtos espaços de tempo: em períodos de férias, greves dos Institutos onde trabalham e quando Laura teve que fazer uma cirurgia nos olhos. Nesse período elas contam que moraram juntas por três meses, que foi o momento em que passaram mais tempo numa mesma casa – segundo Laura, em uma conversa que tivemos no início da pesquisa. Em outra entrevista ouvi a mesma afirmativa por parte de Virgínia. Logo no início do namoro, Laura morava na cidade de Iguatu e sua companheira em Acopiara, após dois anos de relacionamento – Virgínia passou em um concurso público federal na cidade de Salgueiro, em Pernambuco. Simultaneamente, Laura transitava entre o distrito de Santa Felícia, onde nasceu e foi criada – cidade de Acopiara, Iguatu e Crateús – esta última cidade a abrigava por ter passado, também, em concurso público federal (IFCE). Ainda na cidade de Salgueiro-PE, Virgínia decide tentar uma redistribuição (transferência) para o IFCE campus do Crato, onde, obtendo êxito na tentativa, passou a morar e trabalhar. Laura, que morava em Crateús-CE, passou em outro concurso público federal, agora em Pesqueira-PE. Assim sendo, mais

uma vez o casal estava afastado pelo trabalho e ao mesmo tempo unido pelo sonho do projeto de um dia morarem juntas. Laura relata que, como todo relacionamento, é claro que elas já passaram por crises, mas existe algo que as mantém unidas. Quando indagada por mim sobre como conseguiram manter esse vínculo por tanto tempo, ela afirma que existe algo que as mantém juntas, embora desconheça uma palavra que possa nomear esse “algo”. E que se não houvesse esse “algo” elas já haviam se separado¹⁸.

Virgínia e Laura fazem planos de morarem juntas um dia e planejam trazer a mãe de Laura para perto de si. Laura, deseja obter em seu trabalho, a transferência de Pernambuco para o Cariri Cearense, onde as duas pensam em criar seus “bruguelos” – palavra nativa para se referirem aos filhos que desejam ter, embora Aline já seja “a filha do coração”. O processo de vinda da companheira de Virgínia promete demorar um pouco para acontecer, o que retarda a plena consecução do projeto de serem conjuntamente “mães”. Projeto este, que será descrito adiante, a partir da reflexão feita por Ortner (2007); Strathern (1995) e Amorim (2013). Esses trabalhos me ajudam a pensar em como conceitos acadêmicos produzidos em contextos muito distintos sinalizam para o fato de haver pontos confluentes quando se pensa em mulheres militantes, lésbicas e mães, ou, que desejam realizar uma vivência como mães. Essa confluência gira em torno da temática do *planejamento*. Foram recorrentes as falas que ouvi (aspecto que deixo em suspensão no momento para retomar mais adiante no texto) sobre todo o planejamento da relação das duas, desde o namoro, passando pelo casamento até planos futuros, como foi evidente também, nos trabalhos que li sobre lésbicas, a preocupação com os mínimos detalhes do cotidiano¹⁹.

Até aqui, falamos um pouco sobre quem são minhas interlocutoras, sobre como elas veem sua própria família e como elas construíram um projeto conjugal e familiar específico, mobilizando oportunidades e lidando com adversidades conjunturais (notadamente, lidando com o problema da distância e deslocamentos espaciais necessários à manutenção da relação). Na próxima seção faço uma breve digressão que inicia por um caminho distinto, problematizando dados do IBGE sobre “família”, para em seguida retomar as experiências familiares de minhas interlocutoras em diálogo com os referidos dados.

O primeiro ponto que desejo salientar a propósito de tais dados é que, como Cientista Social, não devo nem posso tomar dados *coletados em campo* (como é o caso do trabalho realizado pelo IBGE) como informações objetivas/ neutras/ absolutas, até porque as histórias de vida das minhas colaboradoras na pesquisa sinalizam para vivências que

requerem uma análise mais acurada e sensível do ponto de vista Antropológico. Sendo assim, busco validar esta pesquisa ao passo que tento construir os próprios dados através da interação no campo, com o qual interajo com minhas sujeitas colaboradoras da/na pesquisa, a partir de visitas, encontros, desencontros e conversas privilegiadas pela subjetividade que está presente em grande parte dos trabalhos produzidos na área das Ciências Sociais. Ainda assim, decidi usar algumas informações extraídas do site oficial do IBGE como ferramenta de comparação e análise junto aos procedimentos metodológicos que estava aprendendo e produzindo em campo. As informações coletadas da página oficial do IBGE ajudam-me a compreender que existem arranjos múltiplos para se pensar o que é família e que essa definição apresentada ao longo do texto é apenas mais uma dentre as variadas formas de se viver e pensar relações familiares no Brasil.

Virgínia e Laura representam um caso singular de arranjo familiar. Embora casadas, o máximo de tempo que chegaram a morar juntas em um mesmo domicílio foi durante o período de três meses quando Laura teve que fazer uma cirurgia para corrigir um problema na visão e Virgínia ficou cuidando dela. O relacionamento das duas foi construído por deslocamentos constantes, em virtude dos compromissos com o trabalho que exercem – ambas trabalham em Institutos Federais de Educação e obtiveram aprovação em concursos públicos em momentos relativamente próximos no tempo, porém em estados diferentes. Virgínia mora atualmente no centro da cidade de Crato, no estado do Ceará, com seu irmão mais novo Wilson, que veio para ajudá-las em um empreendimento, a loja que carrega os nomes dos filhos que ainda vão nascer e tem por finalidade angariar recurso financeiro para tal finalidade; Laura mora sozinha na cidade de Pesqueira, estado de Pernambuco. Elas se encontram nos finais de semana, feriados e férias. Isto não impossibilita que se identifiquem como “família” e que tracem vários projetos e planos juntas, ou, como elas mesmas dizem, “planos em família, porque a família somos eu e minha companheira” (afirmação que ouvi de Virgínia durante o campo). O que isto denota é que a família dos brasileiros vem assumindo cada vez mais configurações distintas, inclusive quando a mulher está à frente do núcleo familiar.

Por causa da entrada cada vez mais abrangente das mulheres no mercado de trabalho, as famílias matrifocais têm aumentado significativamente no Brasil: passaram de aproximadamente sete milhões, segundo o Censo de 1991, para 11 milhões em 2000, o que corresponde a um aumento percentual de 20,5 para 26,7 em relação ao número total de famílias, em menos de 10 anos, como mostram os dados do IBGE (2007). (GARCIA, WOLF, OLIVEIRA, 2007:279-280).

Em relação a esses arranjos matrifocais, onde a mulher assume o lugar de chefe da casa, é interessante atentar para a questão de que nem sempre um lar chefiado por uma mulher é sinônimo de família matrifocal. Por exemplo, pode acontecer de uma mulher assumir a chefia de uma casa por um determinado tempo, enquanto esteja separada, ou no caso, de se submeter a cuidados de parentes que morem em outras residências e precisem da sua ajuda. No entanto, este texto trata apenas de lares chefiados por mulheres que escolheram chefiá-los e, para tanto, estão conscientes dos lugares que ocupam e desejam ocupar (Fonseca *apud* Almeida, 2004. P. 233).

Dados do Último Censo (2010)

Em relação às famílias, na comparação entre 2000 e 2010, do Censo do IBGE, houve um crescimento na proporção de unidades domésticas unipessoais (domicílios com um só morador), que passaram de 9,2% em 2000 para 12,1% em 2010. No Brasil, predominavam, em 2010, as famílias de duas ou mais pessoas com parentesco (54,3 milhões da população). Os dados do IBGE sugerem um aumento na proporção de famílias sob responsabilidade exclusiva da mulher (22,2% em 2000, contra 37,3% em 2010). O Censo 2010 destaca-se dos anteriores por ter, pela primeira vez, questionado qual o sexo do cônjuge dos respondentes, fabricando, deste modo, alguns dados sobre uniões entre parceiros do mesmo sexo. Em relação ao nível educacional, 25,8% das pessoas envolvidas em uniões com cônjuges do mesmo sexo declararam possuir nível superior completo. Em relação às configurações das uniões conjugais no tocante à cor ou raça dos cônjuges, os dados do Censo Demográfico 2010 mostraram que 69,3% das pessoas, nos últimos 10 anos ou mais, estavam unidas a pessoas do mesmo grupo de cor ou raça, enquanto, em 288000, esse percentual era 70,9%. Esse comportamento foi mais forte dentre os grupos de brancos (74,5%).

O IBGE apresenta esses dados sobre cruzamento da cor da pele com a escolha por parcerias conjugais como um fato dado, o que nas Ciências Sociais problematizamos à luz da discussão com a bibliografia do campo investigado. As pessoas se relacionam umas com as outras de acordo com os grupos de referência (BERGER, 1996) ou localizações sociais (BECKER, 2009) das quais fazem parte. Estabelecemos interações com as pessoas de acordo com a localização geográfica, condição econômica, de gostos semelhantes e, por assim dizer, escolhemos parcerias sejam conjugais ou não dentro do horizonte de escolhas que nos é possível. “Todo grupo a que uma pessoa se reporta proporciona um ângulo de vi-

são privilegiado do mundo. Todo papel incorpora uma cosmovisão” (P-134a).

Outro dado interessante a ser analisado e que possui correspondências com o meu campo de pesquisa é que, em dez anos, mulheres responsáveis pela família passam de 22,2% para 37,3%. Mudanças na estrutura da família, maior participação da mulher no mercado de trabalho, baixas taxas de fecundidade e envelhecimento da população influenciaram no aumento da proporção de casais sem filhos entre 2000 e 2010, que passou de 14,9% para 20,2% do total.

Esse dado pode ser traçado como um comparativo entre o panorama nacional e o estudo de caso a que me propus realizar neste trabalho. Laura conta que há mais de 20 anos atrás sua mãe assumia “o papel do homem e da mulher da casa” – referindo-se a ela como responsável pelo núcleo doméstico, conseqüentemente pela família. As histórias de família de minhas interlocutoras evidenciam seu pertencimento a pelo menos duas gerações consecutivas de famílias matrifocais. A diferença, se houver, é que no atual momento da trajetória de minhas interlocutoras, sua família não é apenas matrifocal, mas nitidamente ‘multilocal’: constituída e situada não em um, mas em/entre vários domicílios.

Minhas interlocutoras constroem a maternidade como um projeto, antecipando a possibilidade de conviver com seus dois “bruguelos” – como Virgínia costuma se reportar aos filhos que elas terão, ao lembrar que é esta a expressão usada pela sua sogra quando se refere aos netos que virão. Em seguida, apresentarei o pensamento sobre a maternidade biológica, pois estas já exerciam essa função quando compartilhavam a presença de Aline no seio familiar, ainda que em situações eventuais e pontuais. Podemos pensar que elas, minhas interlocutoras da pesquisa, embora preocupadas com questões LGBT, num plano mais amplo, concebem a família enquanto composta por uma lógica que materializa e solidifica ainda mais a ideia heterossexual, (que é morar juntas e construir filiação biológica) como fica claro nas falas de Virgínia e Laura, até aqui.

Entre o que se diz e o que se vê

Nesta última seção, gostaria de destacar alguns pontos da história de vida de uma de minhas interlocutoras que, a meu ver, são expressivos do modo como o poder familiar e resistências na família podem se expressar a partir de questões de gênero e sexualidade. Em suas palavras:

Na infância, eu nunca brinquei de brincadeiras consideradas de menina. Boneca, casinha, de ter um marido – eu que era o marido. Sempre brinquei muito com os meus primos, mas teve um episódio que marcou negativamente. Porque um dia a mãe dos meus primos disse que era feio uma menina andar com o monte de macho e que eu podia até ficar grávida. Aquilo me magoou muito, porque eu queria ser vista como meus primos. Ela não entendia que eu era diferente. Brincava com os carrinhos do meu irmão, nunca gostei de brincar de boneca. Jogava peão, pescava, atirava de baladeira, quer dizer, eu sempre me identifiquei totalmente com as brincadeiras de meninos. (LAURA, 33 anos).

Nesse depoimento de Laura, observamos outro ponto chave que aparece nos escritos de Foucault, quando em *Vigiar e Punir*, na terceira parte, no capítulo intitulado *corpos dóceis*, o autor faz-nos perceber que a disciplina está no fato de disciplinar ações. Quando Laura se recorda que na infância queria vestir-se e ser lida e respeitada na sua diferença, mas seu corpo era classificado como de menina, logo ela era enquadrada a partir dessa classificação e criticada por não corresponder ao modelo ideal de feminilidade. Essa ação disciplinar, exercida pela mãe de um dos primos, ao invés de gerar docilidade em um corpo que se pretendia moldar de acordo com convenções culturais vigentes na zona rural da cidade de Acopiara, de fato não gerou a docilidade esperada. A resistência era exercida através de alguns objetos que (de) marcavam seu lugar social, em uma linha de fuga, ou força, naquele tempo e espaço.

O efeito da disciplina exercida não foi a conformidade passiva a um ideal de gênero feminino, mas tão somente uma “mágoa” – uma mágoa que persistiu a tal ponto que mereceu ser narrada, décadas depois, a uma jovem pesquisadora. Sentir e expressar essa mágoa, no fim das contas, não deixa de ser uma forma de “resistência” ao poder familiar. Afirmar que a tia “não entendia que eu era diferente” é negar à família um poder. É negar à família o *poder* de efetivamente *saber* quem são todos seus próprios membros. Ou seja, declarar-se deste modo, ‘incompreendida’, é, no fundo, dizer que a família não a conhecia, e que as ações disciplinares exercidas pelos familiares não eram capazes de mudar quem ela de fato é. Se Laura, na infância e ao longo da vida, tivesse correspondido totalmente ao modelo de feminilidade cultivado em sua família de origem, ela teria se tornado aquilo que esperavam dela. Teria se tornado aquilo que o poder familiar explicitamente visava produzir: uma mulher conformada a certos estereótipos de gênero e heterossexualidade. No entanto, ela resistiu.

Ao considerarmos essa regulação que existia sobre o corpo de minha interlocutora, podemos perceber que essa sujeição de adaptar um corpo a um tem-

po e espaço só foi possível porque existiam outros corpos que possibilitavam a ordenação a partir de séries, no caso, os corpos dos primos de Laura. Sendo assim, pertencia a ela o corpo que estava *dentro* e *fora* ao mesmo tempo, pois embora submetida a práticas discursivas da mãe de seus primos, ela era capaz de forjar dispositivos de entrecruzamento entre um corpo de menina vestido com roupas designadas socialmente para meninos, brincando com meninos e amparada sobre elementos não discursivos, onde inventava suas próprias brechas para escapar da ‘disciplina’.

Desde que eu me entendo por gente, *desde que eu comecei a me perceber, eu sempre percebi que era diferente*, no sentido da sexualidade. *Eu não conversava com ninguém sobre isso [sexualidade], eu vim conversar sobre isso, abertamente, na Faculdade.* Foi na Faculdade que eu me abri, assim, totalmente, para um amigo – meu primeiro grande amigo para contar tudo. *Parece até que quando você expressa, parece que você entende melhor.* Pelo fato de eu não expressar isso e ser um tabu, fechado, e eu não conversar com ninguém, às vezes parecia que não era real. A identidade não era afirmada. [...] *Eu sempre tive uma identidade de gênero muito voltada para o masculino.* Na infância eu nunca brinquei com essas coisas de menina: casinha, boneca, ter um marido – eu que era o marido. *Eu sempre brinquei com meus primos, com carrinhos do meu irmão, brincava de caçar, atirar de baladeira. Então, na minha infância sempre fiz coisa de menino.* (LAURA, 33 anos). (Grifos meus).

A enunciação evocada por Laura fez-me pensar, através das lembranças dos seus tempos de infância, que aquilo que se *disz* é diferente daquilo que é *visto*. É nesse interstício entre visibilidades e invisibilidades que seguem as trajetórias que inspiraram este trabalho, quando estas mulheres estão narrando suas investidas, vivências e descobertas afetivas/sexuais/amorosas e conjugais em ambientes de (homo) sociabilidade (AMORIM, 2015). O casamento, os planos de futuramente residirem juntas, assim como o projeto de trazerem à vida terrena os filhos futuros que já integram espiritualmente sua família – tudo isto propicia visibilidades para além de quaisquer declarações explícitas sobre a própria sexualidade na esfera pública ou familiar.

No caso em estudo podemos observar que o fato de publicizar o que se sente ajuda na construção de uma história de vida que merece ser contada para ser real. Neste sentido, a visibilidade do vínculo de minhas interlocutoras é – ela própria – política, pois produz efeitos transformadores – mesmo que mínimos – sobre o mundo.

Há, aqui, outro aspecto que merece ser destacado. Lidar com temporalidades e espacialidades distintas a partir de depoimentos produzidos no contexto da pesquisa comporta diversos desafios.

Quando Laura recorda dos tempos de infância e dos momentos que me relatou ter vivido no sítio e depois, dos tempos que entra na faculdade, ela aciona essas ‘memórias’ em um novo contexto de fala: ativa tais lembranças no momento atual de sua trajetória, em que vive em um contexto “urbano” e em que tanto ela quanto sua companheira são profissionais formadas e bem sucedidas em suas carreiras. Logo, não é qualquer corpo que fala. O corpo que narra essas histórias é um corpo em circulação, um corpo transformado por tais deslocamentos e pelas múltiplas conexões que teve com diferentes pessoas, em diferentes lugares. A relação ‘indivíduo – família’ não pode ser pensada da mesma forma em todo lugar, pois a noção de família, bem como a própria noção de indivíduo, varia conforme a categoria social com que estamos lidando (FONSECA, 2005). Se Laura não tivesse vivido essa trajetória social de deslocamento e relativa autonomização, ela talvez não pudesse verbalizar ou nomear certas experiências marcadas pelo gênero que vivenciou em sua infância e juventude.

Um depoimento de Virgínia sobre sua própria trajetória, que reproduzo a seguir, oferece um interessante contraponto ao relato apresentado por Laura:

A minha orientação sexual é a bissexualidade, eu sempre fui muito consciente disso, embora no início isso tenha dado um nó medonho na minha cabeça, quando comecei a me descobrir com essa orientação [bissexualidade]. Desde tenra idade eu já sabia que me voltava para os dois lados, e isso desde muito cedo: nove, dez anos. Internamente eu entendia isso, mas pelo fato de não ter no meu grupo [círculo de amigos], na época, ninguém com as mesmas características, então eu me sentia muito complicada. Me sentia muito estranha diante das pessoas do meu grupo. Por não ter ninguém com quem conversar, com quem trocar experiências iguais às minhas, esse fato me levou a ser curiosa e buscar, desde cedo, literatura sobre o assunto. Isso [orientação sexual] sempre foi muito claro para mim. Mas na minha família, por exemplo, por não termos muito diálogo – não tínhamos e não temos – eu não sentia a necessidade de explicar para o meu pai, ou para minha mãe e irmãos – o que era bissexual. Mas no fundo eu sei que meus pais sabiam, sempre souberam, minha mãe, pelo menos. (VIRGÍNIA, 30 anos). (Grifos meus).

A partir da fala das minhas interlocutoras é possível observar que havia zonas de silêncio nessa relação com a família, no que tange a questões de gênero e sexualidade. Apesar de Virgínia e Laura terem “visibilizado” perante suas famílias, em uma ou em outra ocasião, que não correspondiam a modelos convencionais de feminilidade, de fato não se tocava explicitamente no assunto. Tudo se passa como se, no fundo, do ponto de vista de suas famílias de origem, as formas pelas quais minhas interlocutoras se construíram enquanto mulheres e enquanto casal fossem, literalmente, impensáveis e indizíveis. Pode-

ríamos, a respeito do tema do silêncio, evocar aqui uma afirmação de Patrícia Lessa (2003):

O silenciamento das vozes sociais não é o simples apagamento dos seus personagens, mas o silêncio marca uma exigência abjeta, indesejável, por isso quando se proibem outras palavras de circularem proibem-se juntas a elas outros sentidos. (LESSA, 2003, p. 5)

O silêncio sobre a sexualidade marca as trajetórias de minhas interlocutoras ao longo de sua juventude. Recordo-me de uma passagem da fala de Laura quando ela contou sobre o momento de *Coming-out* ou “saída do armário”, por vezes nomeado como o processo de assumir publicamente uma identidade homossexual. Laura revelou que foi por volta dos 22 anos de idade que essa conversa aconteceu com sua família. Seu pai já havia falecido. Relatou que as duas irmãs e o irmão não ficaram surpresos, pois devido sua aparência [masculina], isto já era de se esperar. Sua mãe ficou chateada durante um dia, mas depois passou. Contudo, ressalta esse momento como um ponto marco de sua vida, pois a partir do ato de *falar* ela “tornou público” aquilo que, em tese, todos já sabiam. A questão é que o fato de publicizar sua sexualidade e identidade de gênero naquele momento foi algo tratado com relativa naturalidade por sua mãe. Entretanto, quando decidiu, posteriormente, oficializar sua união com Virgínia, o ato de tornar público através da fala e do ritual de enlace matrimonial alterou a postura de sua mãe.

Só com 22 anos foi que minha família soube. Minha mãe, inicialmente, não teve uma boa reação, ficou brava, com raiva, disse que preferia ter uma filha ladra, do que homossexual, me chingou. Mas isso só durou um dia (risos). Depois ficou tudo bem. *Eu não vou dizer para você que ela [mãe] entende plenamente.* Ela sente vergonha da sociedade, ela só pensa no povo. O que o povo vai dizer, o que os outros vão falar. Tanto que quando a gente se casou, ela mandou o presente para gente, teve o carinho de comprar, mas ela não compareceu. E ela não compareceu não foi por causa da gente, foi por causa dos outros. Não quer dizer que ela não goste ou não aceite. Foi por vergonha dos outros. Tanto que ela falava: *acho que não é preciso vocês se casarem não, pra que se casar? Por que vocês não vão morar juntas como os outros fazem? [...]* Ela [mãe de Laura] diz: *se eu fosse desse tipo de gente como vocês, eu seria bem oculta, só entre quatro paredes.* (LAURA, 33 anos).

Ter (ou ser informada formalmente de que tinha) uma “filha homossexual” gera uma reação de “raiva” por parte da mãe de Laura, mas tudo se passa como se este fato fosse algo menos ‘grave’ que o fato de ter uma filha *casada com outra mulher*. O casamento é um evento público. Essa visibilidade é apreciada no universo de valores cultivados por minhas interlocutoras, mas considerada “vergonhosa” pela mãe de Laura.

“As mesmas pessoas que aparentam ser muito ‘tolerantes’ com homossexuais na esfera privada, podem se incomodar bastante quando estes ‘aparecem’ socialmente”, como bem sugere Oliveira (2011:62). Amorim (2015) complexifica essa ideia apresentada por Oliveira (2011), mostrando que atitudes de ‘tolerância’ e ‘intolerância’ ante a homossexualidade podem mudar ao longo do tempo: a descoberta da homossexualidade feminina gera um descontentamento inicial no seio da família, mas este pode ser atenuado posteriormente pela conjugalidade e possível filiação.

No caso da mãe de Laura, o casamento da filha parece ser mais perturbador que a própria homossexualidade. Ainda assim, na fala de Laura, a reticência de sua mãe a esta união não se deve a uma ‘condenação’ ou ausência de aceitação: a mãe não é responsável pela vergonha que sente; esta provém da sujeição de sua mãe a uma autoridade moral coletiva: “a sociedade”, o “povo”, “os outros”. Nesta empreitada da pesquisa aprendi a deixar de lado a palavra “objeto de estudo”, pois “não se entende a família como um objeto, por isso se estuda o conjunto dinâmico de práticas e regras de funcionamento que a constituem” (HERNANDEZ, 2013:17). É importante ter em mente que uma etnografia não é um retrato do mundo como ele ‘é’ e sempre será, mas uma fotografia borrada de um momento vivido por pessoas em velozes movimentações. Não é possível prever onde elas vão chegar. Mas espero ter mostrado onde elas (minhas interlocutoras) *querem* chegar.

Notas

1. GROSSI, Miriam Pillar. Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. Artigo apresentado à XXVII Reunião Anual da ANPOCS, realizada em Caxambu, de 21 a 25 de outubro de 2003 – faz parte da pesquisa sobre “Famílias Gay e Lésbicas: Gênero e Parentesco no Brasil Contemporâneo”.
2. Ano em que a pesquisa de campo foi realizada.
3. Vide coletânea *Homossexualidade e cultura: CONJUGALIDADES, PARENTALIDADES E IDENTIDADES LÉSBICAS, GAYS E TRAVESTIS*. (2007).
4. Para consulta como sugestão, ver: PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito (2009) e SIMÕES, Júlio Assis. A Sexualidade como questão social e política (2009).
5. O evento denominava-se Pré-Akuenda (organizado pelo movimento do Akuenda a diversidade) e ocorreu no auditório do georpak - local que serve para palestras e eventos acadêmicos da Universidade Regional do Cariri-URCA, em Crato-CE.
6. Este seminário aconteceu no dia 20 de maio de 2015, na Escola de Ensino Profissionalizante Violeta Arraes Alencar Gervaiseau, localizada na Avenida Teodorico Teles, S/N, bairro São Miguel – Crato-CE. O evento foi realizado pela Prefeitura Municipal da cidade em parceria com a Secretaria do Trabalho e Desenvolvimento Social, Secretaria de Segurança, Projeto Mulheres da Paz e o Conselho Municipal da

Mulher Cratense.

7. Uso a palavra *nossa* para enfatizar que o texto para apresentação deste artigo foi sendo construído coletivamente, com a colaboração de minhas interlocutoras, tanto no processo de coleta de dados como nas sugestões que elas me deram para ajudar a pensar melhor suas histórias de vida e histórias de família. Aqui, inspiro-me na proposta de questionamento da autoridade etnográfica desenvolvida por Clifford (1998, p. 45-47), quando este defende o recurso a estilos dialógicos e polifônicos de etnografia, nos quais o outro não é um ‘informante’ cujas falas são registradas mecanicamente, mas um interlocutor ativo, com a colaboração do qual o antropólogo constrói o texto etnográfico. CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica” in *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

8. Para maiores informações ver: MACHADO, Lia Zanotta. *Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?* Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2000.

9. Termo cunhado por uma associação situada em Paris chamada APGL (Association des Parents et Futurs Parents Gays e Lesbiens), no ano de 1997, referente a uma configuração familiar na qual o pai ou a mãe define-se como homossexual.

10. Todos os nomes próprios usados na versão da monografia foram os nomes verdadeiros, pois existiam questões políticas locais de lutas por reconhecimento, da parte delas que não viam problema na divulgação dos dados originais. Contudo, para esse artigo preferi modificar os nomes, devido terem passado dois anos, desde a realização do trabalho de campo, e como os vínculos mudam, o contexto político, social eu não posso mais garantir que as interlocutoras do ano de 2015, permaneçam as mesmas dessa versão editada e em outro formato, agora em 2018. Desse modo, por questões éticas, decidi priorizar o que se convencionou fazer na pesquisa em antropologia, conforme recomendações de (FONSECA, 2011) no seu texto sobre embaralhamento de dados.

11. Na época do campo realizado.

12. Os atributos físicos das sujeitas informantes nesta pesquisa são descritos neste trabalho para uma melhor visualização de quem são as colaboradoras neste campo. Sem, com isto, caracterizar qualquer forma de escolha pré-definida como cor de pele, idade ou outra característica qualquer.

13. Ver alguns (três) quadros pintados por Céline no anexo.

14. Escola de Ensino Fundamental Estado da Paraíba localizada na cidade de Crato-CE.

15. Utilizo a noção de “alegoria”, remetendo à sugestão de Clifford (1998, pp. 63-99) de que etnografias – longe de serem descrições de fatos ‘puros’ e conteúdos objetivos – são textos que comunicam mensagens posicionadas/ morais por meio de sua própria estrutura narrativa e das metáforas nelas empregadas. O *alegórico* não é a ficção oposta à ‘realidade’; parte-se do suposto de que toda e qualquer realidade só existe do modo que é inventada/ imaginada, e que estas ficções, produzidas na disputa entre vários atores/ autores têm sentidos e efeitos políticos.

16. Cidade que fica localizada na região centro sul do estado do Ceará, a 349 km de distância de Fortaleza, capital do estado.

17. Posteriormente, interpretando diários de campo e depoimentos concedidos por elas, fiquei me questionando se o fato de serem ambas espíritas e acreditarem terem sido designadas uma para outra em vidas passadas não poderia ter favorecido a união do casal. Ou seja, se em alguma medida a religião não seria

um fator que impacta a conjugalidade, neste caso.

18. Para consulta bibliográfica ver: HERNÁNDEZ (2013), AMORIM (2013), GARCIA; WOLF; OLIVEIRA, (2007), HERRERA (2007) & LIBSON (2007).

19. Para consulta bibliográfica ver: HERNÁNDEZ (2013), AMORIM (2013), GARCIA; WOLF; OLIVEIRA, (2007), HERRERA (2007) & LIBSON (2007).

Referências

ALMEIDA, Heloísa Buarque. “Família e relações de parentesco: contribuições antropológicas”. In: CARVALHO, José Sérgio. *Direitos Humanos e Educação para a Democracia*. Petrópolis: vozes, 2004.

AMORIM, Anna Carolina Horstmann. “Nós já somos uma família! Só faltam os filhos”: uma pesquisa sobre famílias lesboparentais. Artigo publicado no IV Seminário Enlaçando Sexualidades (2015). ISSN 2238-9008.

BECKER, Howard S. “Falando da Sociedade”. In: *Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social*. Zahar, 2009. P. 15-26.

BERG, Mette Louise. O desafio de encontrar e definir o “terreno”: reflexões em torno a uma investigação entre a diáspora cubana em Madrid. In: SARRÓ, Ramon; LIMA, Antónia Pedroso. *Terrenos metropolitanos: ensaios sobre a produção etnográfica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006. P. 35-51.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *Usos e abusos da história oral*, v. 4, p. 183-191, 1996.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

COELHO, Maria Cláudia. A Compreensão do Outro: ética, o lugar do “nativo” e a desnaturalização da experiência. *Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais*, v. 7, n. 1, 2014.

DELORY-MOMBERGER, Christine. “FORMAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO: OS ATELIÊS BIOGRÁFICOS DE PROJETO Educação e Pesquisa, maio-agosto, año/vol. 32, número 002 Universidade de São Paulo. São Paulo, Brasil.” *Educação e Pesquisa* 32.2 (2006): 359-371.

FONSECA, Cláudia. “Olhares antropológicos sobre a família contemporânea” in ALTHOFF, Coleta Rinaldi; ELSEN, Ingrid; NITSCHKE, Rosane Gonçalves (orgs). *Pesquisando a família: olhares contemporâneos*. Florianópolis: Papa livro, 2004.

_____. “Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica”. *Saúde e sociedade*, v. 14, n. 2, p. 50-59, 2005.

_____. “Mãe é uma só?”: Reflexões em torno de alguns casos brasileiros. *Psicologia USP*, v. 13, n. 2, p. 49-68, 2002.

FOUCAULT, Michel. Os corpos dóceis. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, 1977.

GARCIA, Marcos Roberto Vieira; WOLF, André Guimarães; OLIVEIRA, Eliane Vieira. “NÃO PODEMOS FALHAR”: A BUSCA PELA NORMALIDADE EM FAMÍLIAS HOMOPARENTAIS. In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz. *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Editora Garamond, 2007. P. 277-299.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997. P. 85-107.

_____. “Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita”. In: Geertz, Clifford. *Obras e Vidas-Antropólogo como autor*. 3ª edição. Editora UFRJ. (2009). P. 11-40.

GROSSI, Miriam Pillar. Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. *Cadernos Pagu*, v. 21, n. 24, p. 261-280, 2003.

HEILBORN, Maria Luiza. “Em nome do amor”. In: *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Editora Garamond, 2004. P. 107-133.

HÉRITIER, Françoise. Família. *Enciclopédia Einaudi*, v. 20, p. 81-94, 1989.

LESSA, Patrícia. O que a história não diz não existiu: a lesbiandade em suas interfaces com o feminismo e a história das mulheres. *Em tempo de histórias*, n. 07, 2003.

MARCUS, George. *Etnografia en/ del sistema mundo*. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, v. 11, n. 22, p. 111-127, 2001.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. 2012. P. 185-210.

MILLS, C. Wright. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Zahar, 2009.

OLIVEIRA, Leandro de. “Fazendo Etnografia: Trabalho de Campo e Trabalho de Escrita” in CORDEIRO, Domingos Sávio (Org.). *O Trabalho do Pesquisador: introdução aos procedimentos de pesquisa em sociologia*. 1 ed. Fortaleza: Gráfica e Editora Iris, 2013, v.2, p. 71-92.

OLIVEIRA, Leandro de. “Diversidade Sexual, Gênero e Família: notas sobre o problema da superioridade moral da heterossexualidade” in: PASSAMANI, Guilherme R. (Org.). *(CONTRA) PONTOS: Ensaio de gênero, sexualidade e diversidade sexual*. Campo Grande: ed. UFMS, 2011. P. 53-65.

ORTNER, Sherry B. PODER E PROJETOS. *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*, p. 45, 2007.

PINA CABRAL, João; LIMA, Antônia Pedrosa de. 2005. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. *Revista Etnográfica*, vol. IX (2), 2005, pp. 355-388

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Introdução - Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In. VON SIMSON, Olga (org.) *Experimentos com histórias de vida: Itália/Brasil*. Enciclopédia aberta de Ciências Sociais. São Paulo: Vértice, 1988.

STRATHERN, Marilyn; SANTARRITA, MARCOS; HEILBORN, MARIA LUIZA. Necessidade de pais, necessidade de mães. *Estudos feministas*, p. 303-329, 1995.

Family, conjugality and (homo) parenting between women: a case study in Cariri Cearense

Abstract

This article is part of the research which was carried out for the monograph of completion of the course in Social Sciences. Thus, this work focuses on the negotiations established and managed from the union between a couple of women in the region of Cariri, Ceará. These women narrate their advances, (dis) encounters, conflicts, dreams and projects against possible constructions of the semantic and political category “family”. The study was based on ethnography and life histories, the latter conceived as a generic denomination which gathers a variability of approaches that investigate the construction of cultural meanings and social processes, based on personal statements about individual trajectories. At the same time, this work reflects on the socially situated place from which it was built the ethnographic approach that guides it. This text aims to reflect on ways of family formation that escape the heterosexual norm, contributing, from the analysis of a particular case, to the scientific production that already exists in the area of anthropological studies on gender.

Keywords: Ethnography; Family; Life history.

Familia, conyugalidad y (homo) parenting entre mujeres: un caso de studio en Cariri Cearense

Resumen

Este artículo se centra en las negociaciones establecidas y administradas a partir de la unión entre dos mujeres en el Cariri Cearense. Estas mujeres narran sus embestidas, (des) encuentros, conflictos, sueños y proyectos frente a posibles construcciones de la categoría semántica y política “Familia”. Para entender cómo se articulan nociones de: familia, conyugalidad y (homo) parentalidad el trabajo presenta acontecimientos anteriores al proceso de unión familiar aquí narrado. El estudio se basó en etnografía e historias de vida, esta última, concebida como una denominación genérica congrega una variabilidad de enfoques que investigan la construcción de sentidos culturales y procesos sociales, con base en testimonios personales sobre trayectorias individuales. Paralelamente, el trabajo refleja sobre el lugar socialmente situado a partir del cual se construyó el enfoque etnográfico que lo orienta. Trae contribuciones a partir del análisis de un caso particular, para la producción científica que ya existe en el área de los estudios antropológicos sobre familia, sexualidad y parentalidad.

Palabras claves: Etnografía; Familia; Historia de vida.

Recebido em 27 de fevereiro de 2018.

Aceito em 15 de maio de 2018.

Drugs, sets & settings: adensando a tríade no campo ayahuasqueiro

Ana Gretel Echazú

Doutora em Antropologia Social pela

Universidade de Brasília

Pós-Doutoranda em Saúde Coletiva na

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

gretigre@gmail.com

RESUMO

O presente trabalho reconstrói dois itinerários da ayahuasca historicamente construídos: aquele que transita de *banipsteriosis caapi* para a molécula da DMT e aquele que investe a DMT como uma *molécula espiritual*. Afirmamos aqui que através dessas apropriações da ayahuasca, os contextos rituais que a abrigam se viram crescentemente reduzidos. Propomos que é preciso fazer uma reconstrução da densidade histórica da tríade droga [*drug*], disposição [*set*] e ambiente [*setting*] para compreender melhor os complexos condicionantes da experiência psicoativa em contextos particulares. Os itinerários aqui estudados colocam moléculas e plantas do lado e dentro de psiconautas amateurs, cientistas e uma vasta rede de sujeitos que as ativam em tempos e espaços diversos. Entre aspectos éticos, culturais e médicos há uma reflexão epistemológica a ser realizada: essa epistemologia pode ser proveitosamente direcionada no sentido de adensar as narrativas do *drug, set & setting* que são relativas às práticas históricas do campo ayahuasqueiro.

Palavras-chave: Ayahuasca; DMT; *Drug, set & setting*; Epistemologia; Itinerários.

Ayahuasca: reconstruindo itinerários

A ayahuasca é uma planta, a *Banipsteriosis caapi*. E também é, por extensão, o nome quéchua dado para uma bebida farmacologicamente complexa, geralmente – se bem que não sempre – composta por duas plantas: a própria *Banipsteriosis caapi* e outra que em muitos casos é *Psychotria viridis*, um arbusto da família do café, mas que pode variar com a inclusão de dezenas de outras espécies vegetais (DOBKIN DE RIOS,

1972). O princípio ativo liberado na decoção combinada destes vegetais é a DMT, ou *N-Dimetiltriptamina*; um alcaloide triptamínico de núcleo indólico com potente efeito psicoativo (MC KENNA, CALLAWAY e GROB, 1998) com a capacidade de inibir a IMAO-A própria da planta ayahuasca. A DMT não é oralmente ativa quando ingerida por ela mesma, mas pode se tornar oralmente ativa na presença de inibidores periféricos da IMAO – e a sua interação é a base da ação psicotrópica da ayahuasca.

O texto que apresento a continuação é o produto de uma crítica do campo global de produção de saberes e práticas em torno da ayahuasca sustentada por minha própria experiência de campo etnográfico¹, e dentro de um marco teórico-político inspirado em estudos feministas, decoloniais e da antropologia da saúde. O argumento desenvolvido aqui consta de cinco pontos em interação: o primeiro apresenta a hipótese do *drug, set & setting* como ferramenta explicativa para a compreensão da experiência psicoativa em contexto. O segundo refaz uma breve resenha da *des-coberta* da ayahuasca, liana e bebida utilizada milenarmente pelos povos indígenas da Amazônia, para a ciência de Ocidente, com a sua inclusão nos tratados botânicos de inícios do século XX e a sua proeminente racionalização como espécie vegetal e preparado etno-medicinal.

O terceiro ponto trata de um momento posterior, onde se opera uma redução da bebida ayahuasca a seu princípio ativo, a DMT, por parte de cientistas que realizaram pesquisas laboratoriais nos países do Norte político. O quarto ponto diz respeito às experiências de consumo domiciliar de DMT nesses países, que trazem para ambientes privados as experiências com DMT que depois serão narradas e postadas no ciberespaço, à disposição de leitorxs² curiosxs. Tanto as pesquisas de laboratório quanto as vivências domiciliares com DMT fazem parte de um fenômeno que é apresentado aqui como higienização da experiência psicoativa, coisa que analiso a partir da metáfora de *redução do ritual*, vinda da própria reflexão que realizam sujeitxs psiconautas nos fóruns virtuais. Finalmente, retomo a hipótese do *drug, set & setting* e apelo por uma aproximação crítica à mesma, ponderando seu peso na contextualização da experiência psicoativa com ayahuasca.

Metodologias em jogo

A estratégia de pesquisa relativa ao presente trabalho está fundada em uma aproximação etnográfica àquelas fontes bibliográficas e referências na área de saber que se configura ao redor de uma “neurofisiologia dos efeitos visio-

nários” (MERCANTE, 2012). Dentro delas, estão incluídos jornais para um público leigo, revistas para especialistas das áreas da psiquiatria, psicologia e farmacologia e livros e textos que estabeleceram os referenciais do discurso da *psicodelia*, *geração beat* assim como do *xamanismo* vinculado à *new age* (HEELAS, 2012).

Por outra parte, lanço mão de depoimentos e filmagens das pessoas que consomem DMT nos seus espaços domiciliares e narram ou exibem as suas vivências para uma audiência global, e os trato como fatos etnográficos apreensíveis por meio das rudimentares, mas sugestivas ferramentas da *netnografia* (KOZINETS, 1998), compreendida aqui como a análise etnográfica das dinâmicas dxs sujeitxs sociais dentro da internet, cujas ferramentas utilizamos aqui para analisar as lógicas de certos ambientes socialmente demarcados dentro desse monumental universo de informações.

Finalmente, trago aqui a compreensão dos trânsitos da ayahuasca dentro e fora dos corpos a partir das ferramentas conceituais das cartografias próprias da saúde coletiva (FEUERWERKER, BERTUSSI e MERHY, 2016), as quais se focalizam na construção de experiências fundadas nos trânsitos dxs sujeitxs em certos territórios e a construção de *redes vivas* como formadoras de saberes, disposições e projetos existenciais.

A experiência psicoativa em contexto: *drug, set & setting*

O estudioso brasileiro Edward Mc Rae (2004) observa que a abordagem das ciências sociais sobre o uso de psicoativos é frequentemente desqualificada por pesquisas da área biomédica, que atualmente detêm o monopólio sobre as interpretações relativas ao tema. Por sua vez, Mc Kenna, Callaway e Grob (1998) revelam o interesse por parte de um grupo restrito de pesquisadorxs da área da biomedicina, farmacologia e psiquiatria em realizar as pesquisas em contextos culturalmente situados e incluir tais contextos como uma variável com peso na formulação dos resultados da pesquisa. Na descrição desse ingresso dos fatores psicológicos, culturais e sociais aos estudos sobre uso de psicoativos cabe um especial lugar à hipótese do *drug, set & setting*.

Ela foi proposta pelo psicólogo norte-americano Timothy Leary no artigo “*Programmed Communication During Experiences With DMT (dimethyltryptamine)*”, que apareceu originalmente na *Psychedelic Review* do ano 1966. Posteriormente, o conceito ganhou ampla aceitação na pesquisa biomédica aplicada aos psicodélicos. A diferença dos pressupostos estritamente farmacológicos sobre os quais tinha se trabalhado até então em contexto laboratorial, a teoria do *drug, set & setting* permite aos pesquisadores ampliarem a limi-

tada visão da *droga* como um agente cujo princípio ativo opera no vazio do organismo.

O argumento é que não são só as substâncias que produzem esse tipo de experiências: elas são um meio, com características particulares, que age através das específicas configurações de *sets e settings* e que configura as particulares características de cada vivência com psicoativos. Leary se refere “às expectativas, clima emocional, preparação e formas específicas de contrato” (1955:1; tradução nossa) entre fornecedorxs e usuárixs como parte central da experiência psicoativa.

Desta forma, os insumos teóricos se investem na diferenciação de uma tríade de aspectos que definiriam a experiência com psicoativos: *drug*, a substância propriamente dita + o *set* (a constituição psicológica de quem ingere a droga) + o *setting* (o contexto social onde se produz a experiência). Anos depois, o psicanalista e professor de psiquiatria da Harvard Medical School, Norman Zinberg, observa o uso de heroína em contexto recreacional e retoma a hipótese de Leary:

Para compreender o que é que leva uma pessoa a usar uma droga ilícita e como é que essa droga afeta o usuário, três determinantes devem ser considerados: a droga (relativa à ação farmacológica da substância por si mesma), a disposição psicológica (a atitude da pessoa no momento do uso, incluindo a estrutura da sua personalidade), e o contexto (a influência do entorno físico e social onde acontece o uso da substância) (1984, tradução nossa).

Tais aproximações foram aproveitadas por psicólogos, psiquiatras, biólogos, neurocientistas e farmacólogos interessadxs no estudo dos espaços sociais que proliferam além dos laboratórios, onde é necessária uma aproximação diferenciada ao consumo de substâncias psicoativas (MACRAE, 2004). Mais estudos foram realizados em grupos onde se pratica o xamanismo e nos cultos religiosos que incorporam a ingestão de psicoativos, como é o caso da *União do Vegetal*, a *Barquinha* e o *Santo Daime* com a ayahuasca (LABATE e BOUSO, 2013) ou a *Native American Church* com o peyote (HALPERN *et al*, 2005).

Desta maneira, foi proposta uma abordagem das drogas em contexto, onde ao ritual caberia um novo e privilegiado papel (LANGDON, 2013). Contudo, nesse fértil campo de estudos científicos emergentes a complexidade dos contextos continua sendo silenciada pela força do *mainstream* dos estudos sobre psicoativos, que, ainda quando não é estritamente medicalizante, pondera uma relação estreita, bidirecional, *vis à vis* entre o Homem e o Cosmos. Nas próximas linhas explorarei

a hipótese de que essa relação não é casual, mas fruto de uma série de representações sociais próprias da modernidade, que encontram sua exacerbação nos contextos da apropriação colonial de saberes sobre plantas no contexto Latino-Americano.

Inscrição da ayahuasca na taxonomia botânica

O contexto étnico de uso da ayahuasca, bebida específica da América do Sul está vinculado aos grupos Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico, havendo registros também entre os Tupí-Guaraní (LUZ, 1996). Uma diversidade de nomes dá conta dessa complexa nomenclatura regional: *caapi*, *dapa*, *mibi*, *kabi*, *natema*, *pinde*, *yagé*, *nishí*, *nape*, *camorampi*, *mii*, *pitujiracu*, *tucondi* (NARANJO, 1983), dentre tantos outros. Ao mesmo tempo, uma vasta farmacopeia se expressa nos preparos da bebida ayahuasca: apesar da *Banisteriosis caapi* e a *Psychotria viridis* (ou espécies relacionadas, do gênero das Rubiáceas) serem necessários e suficientes para produzir prolongadas visões, é possível e frequente a introdução de outras misturas bioativas. A antropóloga norte-americana Marlene Dobkin de Rios (1972) apresenta uma lista de mais de 50 possíveis preparos. Por sua vez, o antropólogo peruano Roger Rengifo Ruiz (CNIAP, 2012) relevou que xs próprixs vegetalistas afirmam a existência de umas cinco mil misturas da bebida ayahuasca, elaboradas de acordo com a necessidade dxs usuárixs.

Apesar da exploração econômica por europeus na Amazônia datar do século XVI, as primeiras referências escritas à ayahuasca foram feitas por jesuítas que viajavam pela região no século XVIII (RIBA, 2003:3). A própria espécie vegetal ayahuasca foi inserida dentro da botânica moderna pelo naturalista inglês Richard Spruce no ano de 1851, quando ela foi visualizada, definida e colocada no seu livro *Notes of a Botanist on the Amazon & Andes*, publicado só no ano de 1908 e editado e comentado por Alfred Russel Wallace – um dos co-autores da teoria da evolução. Naquela época, a botânica e a zoologia estavam em pleno auge: dezenas de sujeitos masculinos jovens deixavam a Europa para registrar as riquezas do Novo Mundo a partir de narrativas de primeira mão: eles eram os viajantes *entrepeneurs* que proviam às teorias em voga de embasamento empírico. Em troca, eles esperavam obter o reconhecimento da sociedade de origem e um nome nos anais da ciência ocidental. Suas narrativas não são simplesmente marcos de referência para a compreensão da constituição das sub-áreas da ciência dos seres vivos: elas também têm sido objeto de estudos na literatura, na história e na crítica literária (BELLUZZO, 1996).

Um dos momentos chave nessas narrativas é aquele em que uma planta ou animal passa a ser conhecida no universo ocidental: ritual de passagem do saber etno-botânico para o saber científico da modernidade. A partir de então, os seres vivos são cooptados pela grade das espécies vivas da biologia moderna. Essa passagem não tem consequências menores: ela é a porta de entrada à destituição do estatuto de sujeito atribuído às plantas e animais pelas comunidades indígenas (ALBUQUERQUE, 2013), condição que se estende às montanhas, rios, lagoas e fenômenos celestes.

As políticas científicas relativas à ayahuasca registram a passagem da liana para a sua existência como espécie vegetal, e como tal, objeto passível de ser analisado, descrito e expropriado dentro do cânone da compreensão científica ocidental. Eis aqui o relato de Richard Spruce, que materializa esse momento iniciático:

Tinha ao redor de uma dúzia de plantas de caapi bem crescidas, penduradas dos topos das árvores nas margens da *roça*, e várias outras, menores. Afortunadamente, elas estavam florindo e tinham frutos pequenos e pude ver, não sem surpresa, que elas pertenciam à ordem *Malpighiaceae* e ao gênero *Banisteria*, mas aparecia como uma espécie não descrita, pelo que a chamei de *Banisteria Caapi* (p.421; tradução nossa).

No registro científico e social da ayahuasca há mais de um século e meio, observamos uma série de movimentos que observam uma forte correspondência com a redução desta planta a um recurso, um remédio, uma potencial *droga* e uma lista de princípios ativos. O momento de inscrição inicial é significativo enquanto que, em virtude dessa primeira desapropriação, coloca à planta no universo taxonômico da ciência botânica: ela se torna uma espécie única, a *Banisteriosis caapi*. Havendo reconhecido seu caráter psicoativo da planta a partir da específica mistura com a chacruna (*Psychotria viridis*), Spruce comenta sobre o interesse de outros europeus nesse tipo de substâncias:

Nas narrativas dos viajantes às festividades dos indígenas sul-americanos, e nos seus encantamentos com esses homens-medicina, há uma menção frequente às poderosas drogas que produzem intoxicação, e ainda, delírio temporário. Alguns desses narcóticos são absorvidos como fumaça, outros pelas narinas, e outros sob a forma de beberagens. Tendo tido a sorte de ter visto os narcóticos mais famosos em uso, e de obter espécimes das plantas em suficiente quantidade e perfeito estado para serem determinados botanicamente, foi que me propus registrar minhas observações sobre eles (p. 414; tradução nossa).

A descrição de primeira mão da planta que Spruce realiza no rio Uaupés é colocada no apartado “*Narcotics and Stimulants*” do livro, publicado mais de cinquenta anos depois pela editorial inglesa Mac Millian & Co. Depois de acompanhar a forma com que a *caapi* era preparada entre os grupos indígenas guarani, Spruce relata a experiência de outros dois *homens brancos* que o acompanharam e inscreveram as sensações corporais percebidas:

Dois homens brancos que tiveram compartilhado o caapi da forma correta me descreveram as sensações que tiveram sob a influência da beberagem. Eles sentiram uma alternância entre frio e calor, timidez e abertura. A sua visão foi perturbada e imagens se passavam rapidamente diante dos olhos, onde toda aquela magnificência que parecia ter sido vista ou ouvida ao longo da vida se passara rapidamente pelos olhos e os ouvidos de forma combinada; para depois ser seguido de imagens horrorosas ou de dor (p. 425; tradução nossa).

Eis aqui um incipiente *trip account* dentro da maior viagem, a viagem colonial, que deslegitima a experiência dos/as indígenas para colocar no centro aquela dos *homens brancos* na sua conexão direta com as plantas e, através dela, a sabedoria cósmica. O botânico recolheu em campo espécimes para a posterior análise química na metrópole, que só seria conduzida com sucesso mais de um século depois, como veremos no próximo ponto. É assim como a partir da descoberta da bebida da ayahuasca para a ciência de Ocidente, realizada por um botânico inglês, entra em uma espécie de estado de latência uma informação que depois será retomada, replicada e multiplicada em inúmeras experiências laboratoriais no mundo civilizado: as experiências científicas em torno da molécula de DMT.

Uma molécula espiritual

Hoje a relação entre *Banisteriosis caapi* e *Psychotria viridis* aparece como evidente, sendo um importante motivo da padronização deste preparo a expansão das vigorosas religiosidades brasileiras do Santo Daime, da Barquinha e da União do Vegetal, as quais colocaram a ayahuasca na cena global (LABATE, CAVNAR e GERARIN, 2017). Porém, a molécula da DMT não é exclusiva da *Psychotria viridis*: ela está presente em mais de cinquenta espécies vegetais de pelo menos dez famílias (MCKENNA, CALLAWAY e GROB, 1998). A DMT foi sintetizada no ano 1931 pelo médico canadense Richard Manzke.

Por sua vez, foi isolada da espécie vegetal *Mimosa hostilis* em 1946 pelo cientista brasileiro Gonçalves e em 1955 das sementes da *Piptadenia peregrina* por uma corporação norte-americana, a Fish, Johnson & Horning. Porém, suas características psicoativas não foram colocadas como relevantes dentro da farmacologia moderna senão até o ano 1956, pelo cientista norte-americano Stephen Szára e equipe (MC KENNA, CALLAWAY e GROB, 1998). O que nos interessa aqui não é tanto a síntese ou a descoberta do próprio procedimento de isolamento da molécula da DMT quanto suas imediatas consequências sociais: como se a extração da DMT houvesse libertado a molécula da planta que a continha, os contextos locais de produção das plantas e de seus rituais foram desarticulados. Como se os procedimentos de síntese e extração tivessem trazido uma *sanitização* da experiência psicoativa, eles trouxeram como efeito uma nova certeza social: a da possibilidade aberta de uma *redução do ritual*, e o direito consequente da humanidade de reinventar rituais urbanos, privados, particulares.

Alguns estudos postularam que é possível encontrar DMT na epífise ou glândula pineal (MC KENNA e TOWERS, 1984): o caráter potencialmente endógeno dessa substância incentivou científicxs que elaboraram metáforas em torno da conexão cósmica entre a humanidade a beberagem. No ano 2010 foi lançado um material visual emblemático desde esse ponto de vista. *A Molécula Espiritual* é um documentário de 73 minutos cujo nome original em inglês é *DMT, the Spirit Molecule*. Ele está baseado na proposta do livro do psiquiatra e psicofarmacologista Rick Strassman, *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*, publicado em 2001. O documentário foi produzido em 2010 por Mitch Schultz e conta com a participação de uma série de cientistas, escritorxs, artistas plásticos ou visionárixs, líderes religiosxs e voluntárixs. Essxs últimxs participaram das inúmeras vivências controladas dirigidas pelo grupo de cientistas vinculadxs a Strassman. Rick Strassman e sua equipe administraram centenas de doses de DMT em aproximadamente 60 voluntários entre 1990 e 1995 (STRASSMAN, 2001). Na equipe de profissionais há matemáticxs, antropólogxs, psiquiatras, psicólogxs, psicofarmacologistas, etnobotanistas, etnofarmacologistas e médicxs. O audiovisual propõe uma forma de reencantamento da ciência: “reintroduzir a questão dos psicodélicos ao diálogo cultural, com a ajuda de dois conceitos, tradicionalmente opostos: ciência e religião”. A partir de então, o texto filmico vai apresentando hipóteses desenvolvidas

pelxs especialistas de forma concomitante com os exemplos empíricos de experiências laboratoriais com DMT injetável, narrados pelxs voluntárixs psiconautas. Um jovem voluntário afirma: “é como um hospital: se tiver experiências de desconforto, como morrer, você estará com médicos, em um ambiente seguro”. Outro voluntário, homem de meia-idade, comenta: “todo o ambiente deveria ser superado, e não importa onde você está, pode ser em um hospital ou na selva do Amazonas, não importa aonde, porque você não estará lá”. E continua: “o setting é teu eu interior”.

Nesse momento do itinerário, é possível observar o trânsito do DMT para seu lugar de *molécula espiritual* alinhado de forma direta com a descontextualização da experiência psicoativa: não só a respeito dos contextos de origem étnica da ayahuasca, mas também daqueles entornos imediatos. À higienização neurocientífica corresponde, então, redução da densidade do contexto do *drug, set & setting* e sua existência desprovida do mundo estruturante de relações sociais. Mas isso acontece só dentro dos hospitais que chamam para esse tipo de experimentação?

Um mar privado: experiências de sofá

Nesse ponto, referirei a outras vozes dentro deste diálogo sanitizado com as substâncias psicoativas fora das instituições hospitalares: trata-se das *narrativas de viagem [trip accounts]* de pessoas que consomem a DMT nos seus domicílios privados, nas margens da legalidade imperante sobre drogas no contexto contemporâneo, cingido por políticas globais de corte proibicionista. A DMT pertence ao *Schedule I of the Controlled Substances Act* do ano 1970: em quase a totalidade dos países do globo, a compra e venda de DMT é ilegal.

Os únicos que possuem a licença para produzir DMT são laboratórios de pesquisa científica devidamente certificados. Porém, é possível realizar a extração, isto é, isolar a molécula com técnicas de laboratório relativamente simples. Os laboratórios caseiros de extração de DMT para consumo pessoal estão difundidos globalmente e se localizam, sobretudo, em países do Norte político, assim como outros emergentes. Realizei minha etnografia em quatro *web sites*: Erowid, Planta Sagrada, Cannabis Café e DMT Tribe.Net. Nessa netnografia, realizada entre 2014 e 2015, pesquisei extensivamente relatos localizados nos Estados Unidos, Holanda, França, Colômbia, Espanha e Argentina. É desde esses territórios que a extração caseira de DMT se difunde e publicita, sendo a principal língua de comunicação a inglesa,

sendo seguida do espanhol.

“*Curiosidade intelectual e coração aventureiro*”, assegura o filósofo espanhol Antonio Escohotado (2002: 1191) ter sido seu estímulo para, ao longo de mais de duas décadas, auto-experimentar ativamente com psicodélicos. As avaliações de *sonhos lúcidos*, *sonhos criativos* e *o controle dos sonhos* são uma parte fundamental da memória emocional e corporal dos principais autores da *psicodelia* e *o beat*. Dentro da produção do gênero, há um imenso reservatório fenomenológico de descrições detalhadas dos efeitos dos psicoativos em contextos caseiros ou laboratoriais, de pessoas “*confiadas na automedicação (...) [que] assumiram a liberdade e a beleza como desafios éticos*” (ESCOHOTADO, 2002: 1176). São essas pessoas as que definiriam a identidade dxs que Escohotado denomina “*toxicólogos*”. Eles se diferenciariam dxs toxicômanxs por praticarem um exercício responsável da ingestão de psicoativos, tendo a liberdade do pensamento como aspiração máxima.

Os *web sites* analisados podem ser considerados potentes herdeiros dos referenciais discursivos da *psicodelia* e da cultura *beat* (HUXLEY, 1954; BURROUGHS, 1953; WATTS, 1962). Lá, seus participantes intercambiam abertamente receitas para esse preparo que, desde a perspectiva interna ao grupo, não se reconhece como estando *fora* da lei, mas sim como estando *por cima* dela - coisa que imprime uma aura de vanguardismo inato aos depoimentos.

Porém, o proibicionismo dificulta os itinerários de produção de experiências destes agentes sociais, xs quais utilizam diversas estratégias para tornar públicas essas experiências sem ser identificadxs por eventuais agentes da ordem. Um post sem data em Erowid adverte: “*Realizar esses procedimentos é ilegal na maior parte dos países. Não sugerimos fazê-lo onde seja ilegal e eu mesmo não o faço onde é ilegal*” (Acesso em 21/06/2016). Através de uma série de termos de responsabilidade improvisados e de táticas criativas de preservação do anonimato, xs administradorxs dos *sites* propagam e transmitem essas informações, e lançando a experiência psicoativa com DMT nas metrópoles além de seu uso médico-legal.

Nestes *sites* há compêndios com receitas de extração de DMT a partir de diferentes espécies e partes de vegetais, sendo as mais correntes as sementes da planta *Mimosa hostilis* por sua alta concentração em DMT. Também há receitas de decocção da ayahuasca e extração de outras substâncias psicoativas, como a *bufotenina* (das se-

mentos do Cebil, *Anadenanthera colubrina*) ou preparos a partir da planta *Salvia divinorum*. Se bem que a rede enfatiza a autonomia das experiências visionárias, em muitos dos casos as pessoas que consomem moram nas cidades, pelo que não possuem acesso direto aos vegetais.

Em tais casos, se recomenda a compra de sementes, folhas e raízes em lojas online - uma das mais conhecidas é Maya Ethnobotanicals - que colocam à disposição uma enorme quantidade de plantas psicoativas e medicinais do globo para ser consumida à vontade dx psiconauta urbanx, quem as escolhe, compra, prepara e consome. No que respeita à extração da DMT, observamos que o vegetal mais utilizado é a planta da *Mimosa hostilis*. Há métodos mais ou menos tóxicos de obtenção dos cristais da DMT a partir da casca ou sementes desta planta. Para isso, as receitas variam. Uma do site Cannabis Café sugere o uso de vinagre, hidróxido de sódio (NAHO), em alguns casos éter ou benzina e amoníaco, filtros de café, água, gelo, luvas e panelas (Cannabis Café, post de 14/07/2012). O mais comum é as pessoas fumarem ou administrarem a DMT extraída pela via intravenosa. O efeito é relativamente curto, com uma média de quinze minutos.

Nestes verdadeiros fóruns virtuais, a troca de informações e experiências é intensa. No grupo operam hierarquias baseadas em expertise e tempo de permanência no fórum: há pessoas que são visivelmente mais *amateurs* e há pessoas mais experientes, como xs moderadorxs das listas. Ali, a auto-educação dx psiconauta é tida como fator chave para poder manipular as receitas colocadas *online*, conhecimentos básicos de química são necessários. Da mesma maneira, se promove uma formação ética e filosófica baseada no livre arbítrio e na auto-responsabilidade.

Em alguns casos, tenho visto o pedido de descrições exatas da planta por parte dxs que menos conhecem aos que demonstram maior expertise. “*No quiero terminar em um hospital por la osadía de tomar cualquier planta*”, diz o usuário Eleazar (DMT, Planta Sagrada. Post de 16/05/2012). Uma série de cuidados para os farmacêuticos *amateur* é sugerida pelxs experientes: se recomenda a abstenção de consumo da planta *Phalaris*, que possui DMT, mas também substâncias extremamente tóxicas como a *Gramina*; se sugerem quantidades específicas e se protocolam dosagens, enquanto que se recomenda fazer as experiências longe de “interferências familiares”. As vivências são trazidas ao plano da inteligibilidade pelxs psiconautas na rede, e compartilhadas entre pares. Na narrativa dos *trip accounts* aparece um fenômeno que um usuário de-

signa como *a redução do ritual*, metáfora que resulta especialmente interessante para a leitura aqui proposta.

É comum encontrar, nos *sites* consignados, relatos detalhados que narram as sensações corporais e psicológicas transitadas na experiência com estados modificados de consciência. Eles são chamados de *trip accounts*, ou *relatos de experiência*. Tais relatos se apresentam escritos, mas também filmados. Nas filmagens, a referência visual ao espaço no qual essas experiências acontecem é, na maior parte das vezes, um sofá. Um sofá sem endereço nem país: um objeto isolado. Na seguinte narrativa do site DMT Tribe, o usuário PUP descreve:

Abro meus olhos e olho em volta: vejo um mundo bastante diferente de qualquer coisa que tenha visto antes. Em torno de mim há uma dimensão especial, em que tudo parece com um belo ambiente psicodélico: grandes blocos de cor sólida, que olhados segundo uma inspeção mais próxima aparecem cheios de intrincadas informações (*post* de 17/08/2005; tradução nossa).

O mesmo relato acompanha também a vívida descrição de sensações corporais:

Meu coração começou a correr mais rápido e mais rápido, eu tinha caído fora dessa realidade. Comecei a tremer, assustado, sem nada ao que me aferrar! Lembro-me de dizer aos meus amigos que eu não mais podia reconhecê-los ao meu redor, pois tudo se tornara energia eletrostática (*idem*).

As experiências parecem ser realizadas em grupos pequenos, onde os papéis de *chemist*, *tripper* e *guide* são previamente distribuídos. No seguinte trecho, de EROWID, aparece uma reflexão sobre o contexto no qual se compreendem as viagens psicodélicas de sofá:

Nos tempos modernos, houve uma redução do ritual. As cerimônias, que anteriormente serviram para expulsar um indivíduo da vida cotidiana e comunitária e jogá-lo em um campo de epifanias, tornaram-se meramente uma questão de forma, ficando somente aquele espaço exterior mínimo onde as forças internas possam de alguma forma manifestar (*post* de 23/05/2002; tradução nossa).

A *redução do ritual* aparece aqui como uma imagem de estética minimalista: recortada da história, recortada da geopolítica, isolada do mundo dos laços e das correspondências sociais. Seu único território é em um sofá. Embebida de um acesso privado e restrito ao êxtase da epifania privada e secreta. Para conseguir penetrar

em estados místicos, as pessoas não precisariam de cerimônias e rituais estruturados, as quais aparecem como artifícios meramente disciplinares para ordenar os grupos. Por meio da auto-educação, se enfatiza que é possível propiciar uma conexão molecular que possibilita o acesso - sem intermediários - ao espaço cósmico. Isso tudo no *living* da própria casa, o mar privado (BRADEN, 1967).

Essas práticas são, no discurso dxs praticantes destas experiências, descritas como práticas religiosas primárias e individuais. Como já foi sugerido na análise do documentário *The Spirit Molecule*, esse argumento é compartilhado não só por psiconautas *amateur*, mas também por cientistas profissionais que atuam na área da biomedicina - nesse caso, o sofá é substituído por uma maca de hospital. A *redução do ritual*, que é o elo que conecta essas experiências àquelas outras que acontecem em contextos médicos controlados, como as descritas em *The Spirit Molecule*.

Da poeira ao universo, sem intermediários: o critério da *redução do ritual* leva consigo o silêncio da enunciação, que faz invisíveis os itinerários e os pertencimentos vitais daqueles sujeitos que narram as histórias, incluindo as próprias plantas. Tal entendimento é passível de ser colocado dentro daqueles que a bióloga e ativista feminista Donna Haraway (1995) denomina de raciocínios de tipo *no fundo*. Eles operam da seguinte maneira: “*no fundo, tudo é... (aqui, deveríamos preencher o espaço restante com a unidade de estudo que nos resulte mais favorável)*” (p.5). Nos casos estudados, o *fundo* proposto seria a molécula da DMT: “*no fundo, o segredo está na DMT*”. Haraway nos alerta: no fundo, esse fundo não existe. Nem literária, empírica, fisiológica, anatômica, nem neurologicamente. “*Somente as perspectivas parciais prometem visões objetivas*” sustenta, na mesma linha que Haraway, Marilyn Strathern (2004: 22), enfatizando a necessidade de compreender a construção de conhecimento como um processo onde os sujeitos cognoscentes estão, de forma inevitável, na mesma rede que os objetos cognoscíveis. Isso faz parte da reconceitualização da divisão abissal (SOUZA SANTOS, 2009) imposta entre sujeitos e objetos da ciência pós-moderna, coisa que com particular força pode ser problematizada no campo da experiência humana com psicoativos.

Os movimentos de desapropriação de práticas e objetos do mundo “não civilizado” têm fomentado o crescimento do abismo epistemológico entre sujeitos que conhecem e objetos conhecidos, impedindo enxergar possibilidades epistêmicas muito reais, atuais e antigas, como o fato das próprias plantas serem consideradas

sujeitxs de saber - coisa que as comunidades amazônicas reconhecem há séculos e que foi explorada em peças sensíveis como o texto da historiadora paraense Maria Betânia Albuquerque, *Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos de saber*, de 2013, dentre outros.

Reflexões finais

De uma diversidade de nomes locais para *banipsteriosis caapi*, de *banipsteriosis caapi* para DMT e de DMT para *molécula* espiritual, uma série de desapropriações históricas, políticas e culturais da ayahuasca tem tido lugar. Nesses movimentos, os contextos rituais que a abrigam se viram crescentemente reduzidos. O antropólogo francês Lucien Lévi-Bruhl (1947), ao apontar para o caráter fluido da alma na percepção de vários povos indígenas do mundo, prefere não falar de uma “expansão” do sujeito nessas culturas, mas sim da “redução” do sujeito no Ocidente: “*comparada com a sua, nossa individualidade parece ter sofrido uma redução*” (op. cit; p.129). Ela não seria mais do que a diminuição imaginária do sujeito ao seu próprio corpo material, orgânico, “*dono de si mesmo*”. Enquanto o corpo só pode ser aquela realidade material feita de órgãos; qualquer extensão de si, sob a forma de um corpo espiritual é rejeitada, recortada, varrida do âmbito do real.

A *redução do ritual* se apresentaria, assim, como um eco dessa mesma redução dxs sujeitxs no Ocidente: sujeitx mulher, sujeitx indígena, sujeitx planta, sujeitx América do Sul. Nesse sentido, os relatos de viagem dos naturalistas do século XIX e os *trip accounts* dxs psiconautas do século XXI poderiam ser lidos como referenciais homólogos nos processos de apropriação dx Outrx realizados pelo Ocidente ao longo dos últimos 150 anos descritos aqui: o sentido consumidor-consumido e a definição de sujeitxs e objetos demonstram, como mínimo, uma continuada e ininterrupta relação de exploração e desapropriação da vida que se aciona, de forma unilateral, desde as metrópoles para as colônias.

Nessa compreensão, existe uma reflexão epistemológica sendo realizada, a qual pode ser colocada em duas frentes: adensando as narrativas históricas do *drug, set & setting* da ayahuasca em particular e das substâncias psicoativas em geral ao mesmo tempo em que devem se situar politicamente os registros, itinerários e dispositivos de conhecimento de quem inscreve essas práticas no campo de conhecimento científico.

O sofá dxs psiconautas e a maca do hospital dxs cientistas materializam suas experiências em torno de uma relação imaginária entre a mente e a substância se postula como direta, e que aparece como sendo intermediada somente pelos mecanismos físico-químicos do corpo de quem os ingere. O sofá e a maca do hospital dxs cientistas que experimentam com psicoativos são espaços pretensamente isolados, os quais conseguiram, em virtude dos privilégios da apropriação cultural, eliminar os contextos (não só os da origem, mas também os próprios contextos onde se replicam as experiências), entendidos como meras “interferências” para o próprio desenvolvimento da ciência e, em última instância, de uma prístina conexão Homem-Universo.

A contribuição desse artigo diz respeito à necessidade de tornarmos visíveis os contextos de produção das experiências psicoativas lançando mão do estudo de narrativas, itinerários, práticas e discursos, definindo cada um deles como o possível *locus* de enunciação de uma determinada perspectiva sobre o mundo. Entre o nível micro, que corresponde à dimensão molecular, e o nível macro, correspondente às mais altas esferas do astral, há uma diversidade de redes e sujeitxs sociais que precisam ser recolocados em seus marcos de referência locais, por mais universalidade que clamem para si (SOUSA SANTOS, 2009). Assim, os mecanismos neurológicos, princípios ativos, substâncias, vivências de viagens internas e externas, acesso a realidades cósmicas, experiências místicas, sensações corporais do mais diverso tipo devem ser compreendidas como categorias dignas de um trabalho pragmático de historicização, localização e contextualização. Mas quais são caminhos possíveis para emprendermos essa tarefa?

Ainda quando isso signifique um caminhar aparentemente mais lento do conhecimento científico, precisamos adensar os trabalhos de pesquisa que realizamos hoje no campo ayahuasqueiro em torno da diversidade de diálogos, redes, objetos, sujeitxs e conexões existentes, considerando, de forma que os insidiosos fatores do tempo histórico e da desigualdade geopolítica estrutural sejam parte do reconhecimento de cada uma dessas experiências. A tríade *drug set & setting* aparece aqui como uma ferramenta conceitual de importância na hora de pontuar o peso da contextualização da experiência psicoativa, mas que deve ser ampliada e adensada até alcançar uma verdadeira tessitura social: para compreender os nós epistemológicos a partir dos quais se inscrevem as tensões nesse campo de saber, é preciso trazer as histórias

que constituem cada tríade *drug, set & setting* existente na prática, reconhecendo as desapropriações que produziram sua aparente liberdade.

Notas

1. Como parte da minha pesquisa de doutorado em Antropologia, tenho convivido com curandeixs vegetalistas *ayahuasqueirxs* da Amazônia do Peru durante o ano de 2012 (Echazú Böchemeier, 2013).
2. O uso do marcador “x” corresponde à estratégia inclusiva de gênero na escrita científica segundo a qual é preciso criar formas de escrita que incluam o feminino sem englobá-lo no masculino, problematizando o uso universalizante de artigos e substantivos masculinos com a finalidade de descrever de forma graticalmente inclusiva as diversas situações, experiências e objetos em questão.

Referências

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber. In: *Cadernos do CES*, n. 328, 2013. Disponível em: www.neip.info. Acesso em 11 ago 2015.
- BELLUZZO, Ana Maria. A propósito do Brasil dos viajantes. In: *Revista da USP*, Dossiê Brasil dos Viajantes, n. 30, p. 9-20, 1996.
- BRADEN, William. *The Private Sex. LSD and the Search for God*. Chicago: Quadrangle Books, 1967.
- BURROUGHS, William. *Junkie: Confessions of an Unredeemed Drug Addict*. New York: Ace Books, 1953.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. *Visionary vine: hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights: Waveland Press, 1972.
- ECHAZÚ BÖSCHEMEIER. *Corpo de planta. Terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e saúde popular*. Tese (doutorado) DAN, UNB, 2013.
- ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas*. Madrid: Espasa-Calpe, 2002.
- FEUERWERKER, Laura.; BERTUSSI, Cristina. MERHY, Emerson. *Avaliação compartilhada do cuidado em saúde: surpreendendo o instituído nas redes*. Rio de Janeiro: Hexis, 2016.
- HALPERN, John *et al.* *Psychological and cognitive effects of long-term Peyote use among Native Americans*. In: *Biol. Psychiatry*, n. 58, pp. 624-631, 2005.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, Women*. The reinvention of nature. New York: Routledge, [1991] 1995.

HEELAS, Paul (ed). *Spirituality in the Modern World*. Within Religious Tradition and Beyond. Londres: Routledge, 2012.

HUXLEY, Aldous. *The Doors of Perception*. New York: Harper & Brothers, 1954.

KOZINETZ, Robert. On Netnography: Initial Reflections on Consumer Research Investigations of Cyberculture. In: ALBA, Joseph; HUTCHINSON, Wesley (orgs.). *Advances in Consumer Research*. UT: Association for Consumer Research, 1998.

LABATE, Beatriz e José Carlos BOUSO (eds.) *Ayahuasca y Salud*. Madrid: La Liebre de Marzo. 2013.

LABATE, Beatriz, CAVNAR, Clancy e GEARIN, Alex. *The World Ayahuasca Diaspora*. Reinventions and Controversies. Londres: Routledge, 2017.

LANGDON, Jean. La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance. In: LABATE, Beatriz; BOUSO, José Carlos (orgs.) *Ayahuasca y Salud*. Madrid: La Liebre de Marzo, 2013.

LEARY, Timothy. Programmed Communication During Experiences With DMT (dimethyltryptamine). In: *Psychedelic Review*, n.8, pp. 83-95, 1966.

LÉVI-BRUHL, Lucien. *El Alma Primitiva*. Barcelona: Península, [1927] 1947.

LUZ, Pedro. *Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Aravak, Tukano e Maku do noroeste amazônico*. (dissertação de mestrado) PPGAS, UFRJ, 1996.

MCKENNA, Dennis e H. TOWERS. Biochemistry and pharmacology of tryptamines and beta-carbolines. In: *Journal of Psychoactive Drugs*, v.16, pp. 347-358, 1984.

MCKENNA, Dennis, CALLAWAY, James e Charles GROB. The Scientific Investigation of Ayahuasca. A Review of Past and Current Research. In: *The Heffter Review of Psychedelic Research*, v.1, pp. 65-77, 1998.

MCRAE, Edward. Abordagens qualitativas na compreensão do uso de psicoativos. In: TAVARES, L.A. et al (org.) *Drogas: tempos, lugares e olhares sobre seu consumo*. Salvador: EDUFBA;CEETAD/UFBA, 2004.

MERCANTE, Marcelo. *Imagens de Cura*. Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na

Barquinha. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

NARANJO, Claudio. *Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología*. Quito: Ediciones Libri Mundi, 1983.

RENGIFO RUIZ, Roger. Comunicação apresentada na Mesa Antropologia Amazônica. V *CNLAP*. Puno, Peru, 2 a 5 de Outubro de 2012.

RIBA, Jordi. *Human pharmacology of ayahuasca*. Tese (doutorado), Universidade de Barcelona, 2003.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. In: OLIVÉ, León (org.): *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009.

SPRUCE, Richard. *Notes of a botanist on the Amazon & Andes*. Londres: MACMILLAN and Co., 1908.

STRASSMAN, Rick. *DMT: The Spirit Molecule. A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Rochester: Park Street Press, 2001.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press, [1991] 2004.

WATTS, Alan. *The joyous cosmology; adventures in the chemistry of consciousness*. New York: Pantheon Books, 1962.

ZINBERG, Norman. *Drug, Set and Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*. New Haven: Yale University, 1984.

Web Site da *Cannabis Café*. Disponível em <http://www.cannabiscafe.net/foros/showthread.php/233790-Extracci%C3%B3n-de-DMT>. Acesso em 23 mai.2012.

Web Site da *DMT, Planta Sagrada*. Disponível em: <<http://www.plantasagrada.com/dmt/dmt/>> Acesso em 16 mai.2012.

Web Site da *DMT Tribe*. Disponível em: <<http://www.mediafire.com/view/?813wm6x-dfjmu2f4>> Acesso em: 16 mai.2012.

Web Site *EROWID*. Disponível em: <<http://www.erowid.org/chemicals/dmt/>> Acesso em 23/05/2012.

Web Site *Maya Ethnobotanicals*. Disponível em: <<http://www.maya-ethnobotanicals.com>> Acesso em 16 mai.2012.

Web site *NEUROSOU*P. Disponível em: <<http://neurosoup.info/tripreports/>>
Acesso em 29 mai.2012.

Web Site do *Documentário DMT, The Spirit Molecule*. Disponível em: <<http://www.thespiritmolecule.com/>> Acesso em 14 mai. 2012.

Drugs, sets & settings: Condensing the triad on the ayahuasca field

Abstract

This article intends to rebuild two historically constituted ayahuasca itineraries: the one that transits from *banisteriosis caapi* to the DMT molecule, and the one that invests DMT as a *spiritual molecule*. We state here that the ritual contexts that hold ayahuasca have been increasingly reduced through these ongoing appropriations. We propose that is necessary to rebuild the historical density of the triad *drug, set & setting* to get to understand in a better way the complex conditionings of the psychoactive experience in particular contexts. The itineraries studied here locate plants and molecules inside and also by the side of amateurs, scientists and a vast web of subjects who activate them along a time-space diversity. Between ethical, cultural and medical aspects there is an epistemological reflexion to be made: this epistemology can be usefully driven towards making more dense narratives of the diverse *drug, sets & settings* existent, connecting them to historically defined practices in the ayahuasca field.

Keywords: Ayahuasca; DMT; *Drug, set & setting*; Epistemology; Itineraries.

Drugs, sets & settings: Condensando la tríada en el campo ayahuasqueiro

Resumen

El presente trabajo reconstruye dos itinerarios relativos a la ayahuasca históricamente construidos: aquel que transita de la planta *banisteriosis caapi* para la molécula del DMT y aquel que coloca en la DMT las características de una molécula espiritual. Afirmamos aquí que, a través de estas apropiaciones de la ayahuasca, los contextos rituales que la abrigan se vieron crecientemente reducidos. Proponemos que es preciso reconstruir la densidad histórica de tríade droga [*drug*], disposición personal [*set*] y ambiente [*setting*] para comprender mejor los complejos condicionantes de la experiencia psicoactiva en contextos particulares. Los itinerarios aquí estudiados colocan moléculas y plantas al lado y dentro de psiconautas amateurs, científicos y una vasta red de sujetos que las activan en tiempos y espacios diversos. Entre aspectos éticos, culturales y médicos hay una reflexión epistemológica a ser realizada: esa epistemología tornará más densas las narrativas del *drug, set & setting* que son relativas a las prácticas históricas del campo ayahuasquero.

Palabras clave: Ayahuasca; DMT; *Drug, set & setting*; Epistemología; Itinerarios.

Recebido em 11 de agosto de 2017.

Aceito em 30 de abril de 2018.

Narrativas escolares de alunos umbandistas no Ensino Superior em Santa Catarina¹

Amurabi Oliveira
Doutor em Sociologia pela
Universidade Federal de Pernambuco
amurabi_cs@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho analisa a narrativa das experiências escolares de três alunos umbandistas no ensino superior no Estado de Santa Catarina, apresentando as diferentes vivências escolares desses agentes especialmente na passagem da Educação Básica para o Ensino Superior. Argumenta-se que há uma diferença significativa na visibilidade destas identidades religiosas no Ensino Superior, o que teria impactos também sobre a própria percepção dessas religiões em grupos de classe média escolarizada.

Palavras-chave: Antropologia da Educação; Umbanda; Experiência Escolar; Narrativas; Religiões Afro-Brasileiras..

Introdução

De uma forma bastante ampla, podemos dizer que os estudos sociológicos da educação que emergiram na segunda metade do século XX apresentam como tônica geral o caráter conservador, e mesmo violento que a escola possui. Demarcando processos excludentes, especialmente para determinados grupos sociais, destacando-se os marcadores da diferença relacionados à classe, cor, gênero e sexualidade.

De maneira geral, compreende-se que os processos de perpetuação das desigualdades por meio dos sistemas de ensino perpassam os diversos níveis de escolarização, o que incluiria tanto a educação básica quanto o ensino superior.

Um dos aspectos das desigualdades no campo educacional que tem ganhado maior visibilidade nos últimos anos no Brasil diz respeito à questão da filiação religiosa, especialmente dentro dos grupos que historicamente têm sofrido processos de estigmatização e exclusão. No caso do Brasil, tais processos acabam por se articular também a outras questões, especialmente no que diz respeito à dimensão étnico-racial.

Obviamente que a maior visibilidade de tais questões se insere nas mudanças de percepção sobre a própria escola e no questionamento de seu caráter culturalmente neutro (MACEDO, 2010), o que fora solapado de forma substancial por pesquisas como as de Bourdieu e Passeron (2008), e por outras que têm se preocupado em investigar de forma mais etnográfica a realidade das escolas, demonstrando como as desigualdades são produzidas cotidianamente.

Considerando tais aspectos, ganham notoriedade as pesquisas que têm emergido no Brasil nos últimos anos que têm evidenciado a invisibilidade das religiões afro-brasileiras e seus praticantes no espaço escolar. Pesquisas como as de Caputo (2012) apontam claramente para esse processo, que se articula também a um contexto no qual o racismo e a intolerância religiosa se articulam. A emergência de tais estudos no campo da educação se vincula também, de forma direta e indireta, às questões no âmbito das políticas públicas, tais como o advento da lei nº 10.639/03² e as ações afirmativas.

Neste trabalho apresento os resultados iniciais de uma pesquisa em curso, que investiga a experiência escolar de estudantes umbandistas no ensino superior. O trabalho de campo vem sendo realizado na cidade de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina, e neste momento são apresentadas as trajetórias de três estudantes universitários umbandistas, que atualmente realizam cursos na área de humanidades (ciências sociais e geografia). Não pretendo com isso generalizar estes casos particulares, porém eles são trazidos para materializar e exemplificar as questões aqui trazidas. Para uma melhor compreensão por parte do leitor, primeiramente realizarei uma apresentação sucinta da questão da umbanda em Santa Catarina, posteriormente sobre a relação entre escolarização e a vivência das religiões afro-brasileiras, para só então adentrar nas narrativas dos estudantes entrevistados.

Umbanda em Santa Catarina

Debater sobre religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, especialmente em Florianópolis, nos remete necessariamente à discussão sobre etnicidade e sobre a presença negra nessa região, o que se realiza não apenas pelo caráter afirmativo, mas sobretudo pela invisibilização. Como aponta Leite (1996, p. 49) “(...) enquanto a identidade negra é inclusiva, procura con-

templar a diferença étnica, a identidade do Sul se constrói pela negação do negro”, o que é especialmente relevante para pensarmos as questões aqui trazidas, uma vez que isto impacta diretamente como são percebidas as expressões da cultura afro no espaço público nesta região.

No trabalho pioneiro de Cardoso e Ianni (1955), eles apontam para o fato de que em Florianópolis o trabalho escravo não foi extenso e se deu em coexistência com o trabalho livre, todavia, isso não implicou na ausência da discriminação racial. Na pesquisa, afirma-se que a discriminação no nível político e social implicava também na elaboração de normas que dificultassem o convívio inter e intrarracial, o que não fora superado completamente com a abolição da escravidão, o que incluía punições para aqueles que fossem pegos pronunciando feitiços.

Notadamente, não há como negar a relação entre a africanidade e a Umbanda, tendo em vista o complexo sincretismo que envolve sua gênese articulando elementos do candomblé e o espiritismo kardescista, sobretudo, bem como do catolicismo e elementos indígenas. Motta (2001), referindo-se ao xangô umbandizado de Recife, mas que também se aplicaria a fenômenos similares em outras regiões, aponta para a persistência de um núcleo importante de africanismos rituais e mitológicos.

No trabalho de Camargo (1973), é apontada ainda a forte presença negra ou mulata entre as lideranças religiosas da umbanda, o que poderia ser apontado como um elemento problematizador do que vem sendo denominado de “desetnização” dessas religiões, ou mesmo de sua “descomunização” (MOTTA, 1994). Por outro lado, Ortiz (1999) indica um contínuo processo de embranquecimento da Umbanda, o que se daria tanto no nível do ritual quanto da presença de pessoas brancas na umbanda, incluindo as lideranças religiosas.

Prandi (2004), ao analisar as transformações vivenciadas ao longo do século XX nas religiões afro-brasileiras, aponta para um processo de transformação nelas que as leva da condição de religiões étnicas a religiões universais, passando a abarcar novos adeptos de classe média e origem não-africana. Este fenômeno poderia ser compreendido como relativamente geral, em termos de campo religioso brasileiro, mas que vai ganhar contornos singulares em cada região.

Em Florianópolis, o aspecto da africanidade é reforçado pela predominância da Umbanda e Almas e Angola, cuja nomenclatura aponta prontamente para a origem em África. Martins (2011), ao discutir a história da Umbanda em Santa Catarina, indica o fato de que,

até a primeira metade do século XX, essa era uma prática bastante sigilosa, tendo surgido oficialmente no estado em 1947, com a inauguração do Centro Espírita São Jorge Guerreiro, fundado no bairro do Estreito em Florianópolis, por Maria Ayroso de Barros, mais conhecida como Mãe Malvina. Interessante notar que esse bairro é apontado no estudo de Cardoso (2000) como aquele que historicamente congrega maior concentração de negros, especialmente no período pós-abolição.

Até 1950, ainda eram poucos os que praticavam a Umbanda em Santa Catarina, destacando-se nomes como os de Mãe Malvina, Mãe Didi, Mãe Clarinda, Mãe Mima, Mãe Ida etc. Apenas em 1974 é realizado o primeiro congresso catarinense de Umbanda, organizado por Pai Telles.

Apesar da heterogeneidade do campo das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, podemos afirmar que há claramente um predomínio da Umbanda sobre o Candomblé em termos numéricos; utilizando os dados do Censo do IBGE de 2010, há o indicativo de 2.553 pertencentes à Umbanda, 2.832 a Umbanda e Candomblé, e apenas 226 ao Candomblé. Obviamente que os dados podem ser problematizados ante a própria metodologia adotada, bem como ao duplo ou múltiplo pertencimento religioso. Neste caso, chama a atenção o fato de que Florianópolis é a capital do Brasil com maior número proporcional de espíritas, em torno de 7% da população, ou pouco mais de 30.793 praticantes, além de 722 espiritualistas, e 2288 que declaram seu múltiplo pertencimento religioso, ou seja, é possível que haja adeptos de religiões afro-brasileiras que estejam dispersos nesses ou mesmo em outros espaços de pertencimento.

Não há como negar com isso que os adeptos das religiões afro-brasileiras são muito poucos se compararmos com outros grupos³, como católicos e evangélicos. “Entretanto, embora pouco expressivas numericamente, as religiões afro-brasileiras jogam papel importante em debate sobre formação da sociedade brasileira e na política identitária de segmentos dessa sociedade.” (DUCCINI, RABELO, 2013, p. 219).

Os dados que encontramos no site da UNIAFRO – União de Cultura Negra em Santa Catarina, referentes aos terreiros de religiões afro-brasileiras no estado, apontam para um predomínio da Umbanda. Das 86 casas indicadas, 70 são de Umbanda, das quais 41 Umbanda de Almas e Angola⁴. Esse forte predomínio também foi confirmado por pesquisadores que têm se dedicado ao tema com os quais tive contato, bem como pelas casas que frequentei até o momento em Florianópolis. Tal questão torna-se ainda mais evidente mediante os resultados apresentados pelo mapeamento das religiões de matriz africana em Florianópolis e nos

municípios circunvizinhos, no qual surgem cerca de 70 diferentes denominações, que refletem a própria percepção dos praticantes sobre a Umbanda, que não a compreendem como uma religião homogênea (LEITE, 2017).

Para Tramonte (2014, p.91), a explicação para o predomínio da Umbanda em Santa Catarina pode ser a seguinte:

A denominação genérica de “Umbanda” aos rituais marcadamente africanizados, observados na pesquisa, tem sua explicação à luz dos depoimentos de religiosos que expressam as dificuldades enfrentadas pelas religiões afro-brasileiras. A Umbanda representou um grande “guarda-chuva” protetor para seus adeptos, já que na história das religiões afro-brasileiras, esta modalidade foi a que mais rapidamente galgou os degraus da aceitação social, tanto por seu formato sincretizado, oriundo de sua formação histórica, como pelo fato de incluir, algumas décadas após sua criação, indivíduos brancos de classes médias e altas na composição de seus integrantes.

Sem embargo, podemos afirmar também com base nos dados do Censo do IBGE que as religiões afro-brasileiras seriam altamente deseticizadas nessa localidade, uma vez que 1.762 adeptos se declaram brancos, 569 pardos, 481 pretos, 12 amarelos e 8 indígenas. Ainda segundo o mapeamento anteriormente citado, 50,2% das lideranças religiosas declaram “branco/a” ou “caucasiano/a”, evidenciando esse processo.

As experiências que tive até o momento com as casas de Umbanda em Florianópolis confirmam esses dados, pois encontrei terreiros predominantemente com adeptos brancos. Pessoas brancas que recebiam Caboclos e Pretos-Velhos, assim como as lideranças das casas. Conversei com Pretas-Velhas incorporadas em homens e mulheres de olhos azuis, o que aponta para o levantamento da hipótese de que a Umbanda não é uma religião étnica, no sentido estrito, em Florianópolis, ainda que possa ser compreendida como um elemento importante de visibilização da identidade negra nessa região. Certamente encontrei pessoas negras nas casas que circulei, porém eram minoria em termos numéricos.

Religiões Afro-brasileiras e a Escolarização

Como já aponte, algumas pesquisas que vêm sendo realizadas confirmam o processo de invisibilização das religiões afro-brasileiras no espaço escolar. O que não quer dizer que não ocorram outras formas de invisibilidade. Em que pesem os avanços através das políticas públicas, é importante lembrar que a implementação da lei nº 10.639/03 ainda é um desafio para a escola brasileira. Ademais, pesquisas como a de Bakke (2011) apontam para o fato de que, mesmo quando os professores inserem a questão da história e cultura afro-brasileira

em suas atividades escolares, normalmente há maior resistência em trabalhar com a questão das religiosidades, tanto por parte dos docentes quanto dos discentes.

Compreendo que a questão da religiosidade torna ainda mais evidente o racismo existente na sociedade brasileira, que nesse momento se articula com a intolerância religiosa, bem como a dificuldade da escola em lidar com a diferença (OLIVEIRA, 2014). Sendo assim, não se trata de uma questão simplesmente resolvida através da formação inicial e continuada dos professores, ainda que esse seja um elemento indispensável para tanto, mas que se relaciona a questões mais profundas que tocam nossa própria concepção de nação. Com isso quero dizer que o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira não é algo que diga respeito apenas às populações negras no Brasil, pois em última instância relaciona-se à pergunta fundamental sobre quem somos nós.

Apesar dos percalços, marcados não apenas pela invisibilidade da identidade religiosa desses agentes como também de processos violentos que ocorrem dentro e fora da escola, encontramos nos dados oficiais algo bastante curioso, que é o fato de que essas religiões estão entre aquelas com as maiores taxas de escolarização, juntamente com o espiritismo. Segundo o IBGE, 15,2% dos adeptos das religiões afro-brasileiras possuem ensino superior completo, e 33,4% ensino médio completo ou superior incompleto. No caso de Florianópolis, ao menos com relação às lideranças, 25% possuem ensino superior (16% completo e 9% incompleto) e 43,2% ensino médio (36,2% completo e 7% incompleto).

Apesar da persistência de certas leituras acerca da Umbanda no Brasil, que a relaciona com as camadas populares, como no clássico trabalho de Bastide (1967), outros estudos pioneiros, como os de Brown (1977), já haviam indicado a forte presença da classe média nessa prática religiosa. Parte desse fenômeno é explicado por Prandi (2013) da seguinte forma:

A umbanda sempre atraiu a população de classe média, o que só veio a acontecer com o candomblé quando deixou de ser religião estritamente étnica. Os dados mostrados são indicadores inequívocos da penetração da classe média branca escolarizada no candomblé. Certamente esse segmento declara-se afro-brasileiro no quesito de religião do Censo com maior frequência que os pobres, negros e pouco escolarizados. (PRANDI, 2013, p. 211).

Essa argumentação do autor é bastante oportuna para a questão que quero levantar aqui, pois para mim esses dados se relacionam à própria complexidade da experiência universitária, que demarca, em grande medida, uma ruptura com relação às experiências escolares anteriormente vivenciadas pelos agentes sociais, possuindo impacto na própria identidade dos sujeitos.

Obviamente este é um fenômeno complexo, pois como indica a pesquisa de Duccini (2005, p. 95):

Para os entrevistados não foi algo problemático admitir que as amizades criadas no terreiro se deram entre pessoas do mesmo nível de escolaridade e da mesma classe, com raras exceções, uma vez que isto ocorre no desenvolvimento de suas relações de amizade de maneira geral. O grupo religioso não representa, para essas pessoas, uma grande oportunidade de ampliar suas relações sociais. Ainda que esta possibilidade não seja excluída de todo, ela é quase limitada aos contatos que poderiam ocorrer em vários outros ambientes, como escolas e faculdades, redes de amigos ou mesmo via internet, hoje em dia. No geral, o terreiro enquanto conjunto humano é sentido como um local de fofocas, invasão de privacidade e conflitos, muito mais do que como uma rede capaz de oferecer apoio a seus membros. Com isto não quero dizer que os membros desta classe média escolarizada não recorram ao terreiro em momentos de crise, nem que não encontrem apoio ali, mas este aspecto não é valorizado – muitas vezes sequer é mencionado – ao passo que as situações negativas são sempre exploradas nas entrevistas.

Essas novas situações que emergem com o ingresso de pessoas de classes escolarizadas nas religiões afro-brasileiras têm ganhado maior visibilidade e também trazido novas questões para a literatura na área.

De fato, esse trabalho surge a partir do fenômeno que empiricamente comecei a observar em torno dos alunos que no Ensino Superior passavam a assumir suas identidades religiosas, seus pertencimentos às religiões afro-brasileiras, especialmente no caso da Umbanda. Parece-me, portanto, plausível aventar que a experiência universitária possibilita uma transformação no nível da agência em termos de percepção sobre qual o lugar de sua identidade religiosa na esfera pública, o que se relaciona, obviamente, às mudanças mais amplas que têm ocorrido na sociedade brasileira, incluindo aí o processo de politização dos elementos da cultura afro-brasileira de forma mais ampla.

Trajetórias e Vivências de Alunos Umbandistas no Ensino Superior

Procurarei aqui dialogar com os relatos de alguns alunos Umbandistas que são alunos do Ensino Superior na cidade de Florianópolis. Trago aqui apenas três relatos⁵, de duas mulheres e um homem, todos brancos e estudantes em uma instituição pública de ensino, em cursos na área das humanidades. Esses dados são relevantes, pois compreendo que haja cla-

ramente um impacto significativo do tipo de experiência universitária vivenciada sobre processo de assumir as identidades religiosas no espaço público, ainda que esse seja um processo complexo e mesmo contraditório.

A pesquisa de Alves (2007), que se dedicou à investigação do fenômeno da secularização entre os estudantes dos cursos de Ciências Sociais, apontou para um cenário no qual predominantemente o ingresso no curso superior implicou em mudanças na vivência religiosa, normalmente marcada pelo abandono das práticas religiosas. Penso que essa visão tende a ter uma forte penetração em círculos intelectuais, e diria mesmo que ela lastreia um certo “senso comum sociológico” que compreende o processo de secularização como um fenômeno inexorável, especialmente quando nos referimos a determinados grupos sociais, como no caso dos universitários, ainda que isso venha sendo revisto profundamente, inclusive por autores que outrora eram defensores de tal visão (BERGER, 2001).

Não é minha intenção negar completamente as conclusões de Alves (Idem), pois reconheço que esse é um dos efeitos possíveis da experiência universitária sobre as identidades religiosas, porém minha intenção aqui é ampliar semanticamente quais os efeitos da escolarização sobre essas identidades.

Começamos nossa análise a partir das duas mulheres, S. de 25 e Z. de 24 anos, naturais de Florianópolis, que são irmãs, mas estudam cursos diferentes na mesma universidade, ainda que em ambos os casos se trate de cursos de humanidades. Ambas são brancas, com uma delas eu já tinha um contato anterior, e cheguei a visitar o terreiro que elas frequentam juntamente com sua mãe. Trata-se de um terreiro no qual predominam numericamente as pessoas brancas, e aparentemente de classe média.

Seus pais possuem o Ensino Médio completo, tendo convivido apenas com a mãe biológica e com o padrasto, este também possuidor do Ensino Médio completo. Como boa parte da população brasileira, elas estudaram durante a Educação Básica em escola pública. Apontam que havia desde cedo um incentivo aos estudos por parte dos pais, mas como uma delas indica:

a escola representava também os amigos. Que a gente mora num bairro pequeno. Então até a oitava série a gente estudou no Pântano do Sul, desde a educação infantil até a oitava série sempre lá. A gente sempre passou direto, sempre boas alunas. A gente saiu do pré lendo e tal. Mas vejo que também era um encontro com os amigos assim, a relação com as crianças... porque fora da escola a gente não era muito de sair, tinha horário de voltar pra casa. Só saía se tivesse que fazer trabalho, dormir na casa de amigo nem pensar. Então acho que representava isso também. (S)

Nesse sentido, a escola aparece como um espaço de sociabilidades, como já apontara Gusmão (2003), o que implica em dizer que a relevância para as vivências das crianças e jovens ultrapassa o simples processo de aprendizagem dos conteúdos presentes nos currículos escolares. Mais que isso, apesar de recorrente na literatura o indicativo dos processos violentos vivenciados pelas crianças e jovens pertencentes a minorias religiosas, aparentemente a escola também surge como um espaço produtor de sentidos e criador de laços sociais.

No Ensino Médio, ambas vivenciam uma mudança na experiência escolar, pois se deslocam para o centro da cidade, ao mesmo tempo em que ao fazer 16 anos começam a estagiar. O deslocamento não implicou necessariamente na dissolução dos laços de amizade, pois novamente surgem a figura dos amigos “*a gente queria pegar ônibus todo mundo junto, mas eu lembro que nos estudos a gente nunca teve o foco pro vestibular*” (S). Apesar do forte incentivo por parte do padrasto essa era uma realidade muito distante para elas, inclusive os próprios amigos não falavam sobre isso, “*era algo do tipo, o pai tá falando uma coisa chata*”. As duas realizaram uma trajetória marcada pela tentativa de alguns vestibulares, S. (24) realizou dois vestibulares, depois um curso técnico até chegar a seu curso atual.

“*Não vejo a universidade era uma coisa longe da gente, mas a UFSC era. Uma universidade pública. Eu fiz três semestres de uma particular.*” (S), foram dois vestibulares na universidade pública sem obter a aprovação, e depois três semestres em uma universidade particular, trabalhando e pagando seus estudos, e depois de um ano e meio fez vestibular, sem que isso houvesse um estudo sistematizado, conseguindo a aprovação. Ambas ingressaram através das ações afirmativas para alunos de escola pública, ainda que devido a suas médias tenham concorrido na ampla concorrência. Em todo o caso, este é um dado significativo para pensarmos as mudanças que vem sendo vivenciadas na própria universidade pública brasileira.

Elas relatam ainda que apesar dos laços de amizade na escola, as demais crianças não sabiam que elas eram umbandistas. “*A gente quando era pequena não frequentava muito. A mãe se afastou um pouco também. A gente ia só quando tinha Iemanjá na praia. Ou uma festa. Mas fora isso a gente não tava frequentando muito.*” (S). Elas chegaram inclusive a realizar a catequese, que era uma extensão de seus vínculos afetivos, além do fato de gostarem de fazer a catequese. Mas isso não ocorreu sem nenhum percalço, pois como elas não tinham o registro de batismo na igreja católica a mãe teve que esclarecer o porquê.

Quando o padre falou sobre isso, o batismo. Ele disse que inclusive nossos padrinhos não poderiam ser os mesmos que batizaram a gente na Umbanda. Daí eu falei pra mãe: então ou vão ser os mesmos ou eu não vou me batizar. Daí a gente não falou para ele que eram os mesmos. (S)

Apenas no caso de 25 conseguiu manter os mesmos padrinhos, já no caso de Z “*Os meus eram uma senhora que já morreu e outro que mora no estreito que eu não tinha contato.*”, o que levou a uma troca dos padrinhos, já no caso de Z ela tinha um contato contínuo com seus padrinhos da umbanda, o padrinho apesar de não pertencer oficialmente a nenhum grupo religioso “tem uma mediunidade”, e a madrinha tinha um terreiro de Umbanda que herdou da mãe dela.

Elas voltaram a frequentar mais amiúde o terreiro apenas quando estavam no Ensino Médio, ajudando nas atividades do terreiro e depois começaram a desenvolver a mediunidade entre 15 e 16 anos. Mas esse não era um assunto conversado com seus amigos de escola “porque era sempre tratado como macumba” (Z), “*sempre quando me foi perguntado eu falava que era centro espírita. Tem muito isso, a gente usa centro espírita para não dizer que é terreiro.*” (S). “*Até aqui na UFSC, eu tava conversando com umas meninas sobre isso, e teve gente que começou a falar ‘Ui! Terreiro, macumba, não sei o que!’, daí olhou pra o lado e perguntou: ‘ah, de que religião tu é?’*” (Z), a saída pelo espiritismo surge como uma possibilidade de evitar conflitos, para evitar que as pessoas a olhem diferente, e elas sentem que o espiritismo é mais aceito. Possivelmente isso se liga à gradação em termos hierárquicos à qual Brandão (2004) faz referência, em termos de religiões mediúnicas no Brasil, indo do espiritismo ao candomblé, passando pela umbanda, representando uma passagem da mais legítima à menos legítima, da mais branca à mais negra, da mais ligada à tradição escrita àquela mais ligada à tradição oral.

Quando indago se há uma diferença entre a escola e a universidade, no que diz respeito à possibilidade de falarem sobre seu pertencimento religioso, elas afirmam positivamente, e uma das razões indicadas é “*Porque a gente sabe argumentar melhor*” (Z), “*A gente se assume mais do que antes. Antes acho que eu tinha preconceito por eu ser, sabe? Tinha medo de se assumir, dizer o que tu é. E hoje eu não tenho mais isso.*” (S). Elas ressaltam que essa maior liberdade não é necessariamente referente a toda a universidade, mas sim em relação ao curso que estudam, pois ambas se encontram em cursos na área de humanidades (ciências sociais e geografia).

“*Até um dia tava conversando com umas meninas daí, e elas falando: ‘ah, mas eu tenho medo’, e eu explicava e elas perguntavam: ‘tem aquelas coisas, né? Pombagira e não sei o que’, daí eu tentei falar o significado da gente, elas ‘é legal, mas eu só tenho medo’*” (Z), a própria aprendizagem da antropologia surge como explicação para um melhor entendimento acerca de suas vivências, por parte delas mesmas e das demais. “*Eu acho que o preconceito é falta de conhecimento.*” (Z).

Apesar dos avanços, fora do ambiente universitário há um indicativo da perduração do preconceito, como no trabalho.

No meu estágio que eu fazia quando eu tava no terceiro ano. No estágio eu passei por uma situação preconceituosa. Tinha também era nova como eu e ela também frequentava terreiro, e a gente ficou conversando assim, né? Trabalhando e conversando sobre isso, daí no outro dia nosso supervisor chamou a gente na sala e disse que se a gente continuasse a falar sobre isso, teria que afastar a gente, porque a gente tava assustando as outras pessoas que trabalhavam com a gente. Então, eu sofri mais isso em ambiente de trabalho do que em ambientes escolares. (...) Hoje em dia no curso muita gente sabe que sou umbandistas e nunca ninguém me questionou, ou me atingiu quanto a isso. (S)

Ao que parece a questão da experiência universitária atua em duas direções: a) faz com que essas pessoas sejam socializadas em outros espaços, com outras pessoas que possuem diversas experiências sociais, em um ambiente que propicia discussões que contribuem para o questionamento do preconceito; b) também há de se considerar, e talvez esse seja aqui o principal fator, que o contato com o conhecimento universitário possibilita que essas pessoas passem a se empoderar, abrindo espaço para outra tomada de posição, na qual a “camuflagem identitária” dá espaço a uma identidade que se coloca no espaço público.

Alguns momentos são mais tensos, como os processos iniciáticos, que envolvem recolhimento, alteração nas vestimentas, em determinados hábitos, e em alguns casos a raspagem da cabeça. Diversas estratégias são utilizadas para evitar que a identidade religiosa venha a público, como a realização dos rituais durante as férias, ou ainda a negociação com os Orixás através dos pais e mães de santo.

Obviamente que mesmo que não surjam elementos vinculados ao preconceito religioso na universidade, podemos encontrar outros elementos, que dizem respeito principalmente ao desconhecimento em relação à realidade dessas religiões, cujas implicações podem ser as mais diversas.

Eu mesmo tive um orientando do candomblé que realizou sua iniciação nas férias, porém, quando as aulas voltaram ele ainda tinha que se vestir de branco, entrar de costas nos lugares, e portar o “kelê”⁶ no pescoço que não poderia ser tocado. Acontece que devido ao desconhecimento sobre os complexos rituais de iniciação do candomblé um de seus colegas tocou em seu “kelê”, o que fez com que ele “virasse num irê”⁷ no espaço físico da universidade.

Apesar de uma maior “tolerância”, ao menos aparentemente, na universidade esses jovens praticantes das religiões afro-brasileiras ainda se deparam com a ambiguidade que a sociedade brasileira alimenta com relação a tais religiões, na qual o medo é um elemento constitutivo (MAGGIE, 1992). Penso que a simples presença deles no Ensino Superior altera de

forma significativa como tais religiões são percebidas, pois rompe com a ideia de que é a religião “do outro”, no sentido de grupo social, pois visibiliza que essas religiões, especialmente a umbanda, no caso de Santa Catarina, são religiões também de classes médias escolarizadas.

Outro sujeito de pesquisa foi A., 24 anos, também estudante de um curso de humanidades, branco e oriundo do interior de São Paulo, mas que mora em Florianópolis há 4 anos. Diferentemente das duas entrevistadas anteriormente ele realizou toda sua escolarização em escolas particulares, sendo filho de uma professora de inglês da Educação Básica, e um pai que só recentemente realizou o Ensino Superior, ou seja, durante sua infância ele possuía apenas o Ensino Médio.

Ele relata que seus pais inicialmente eram espíritas, porém, quando ele tinha em torno de dez anos de idade, seu pai começou a frequentar um terreiro de umbanda, tendo chegado a fundar um atrás da casa de sua tia-avó, havendo a necessidade de deslocamento, tendo em vista que a casa ficava em outra cidade distante cerca de 200 km.

Em sua narrativa surge o fato de que em sua infância ele chega a fazer parte do terreiro, assumir cargo dentro da casa inclusive como “Cambono”⁸. Trabalhos como os de Caputo (2012), Falcão (2010) e Almirante (2015), revelam que é recorrente o fato das crianças e jovens assumirem cargos dentro da prática das religiões afro-brasileiras, o que se relaciona aos processos de socialização vivenciados nesses espaços. Em alguns trabalhos é apontado mesmo que as crianças costumam “brincar de terreiro”, simulando papéis no terreiro, incluído aí o processo de incorporação (OLIVEIRA, ALMIRANTE, 2014).

Sem embargo, sua trajetória não é linear, especialmente no período da juventude e adolescência. Como ele mesmo relata:

Eu frequentei por alguns anos até o terceiro ano do colegial... Aí sábado à noite e tal, foi uma questão de adolescente, curtir e tal. Também tinha toda uma questão de buscar sua identidade, várias coisas, crises de seguir o que minha família faz, de negar um pouco isso e tal. Aí acabei saindo, parei de frequentar. Assim ainda frequentava, frequentava de vez e quando. Aí acabei indo viajar, fiquei dois anos fora e quando voltei fiquei meio fora. Então passei meio que três anos sem frequentar.

Quando indagado se as pessoas sabiam de sua identidade religiosa durante a escola ele indica que:

A minha mãe sempre falou que era pra eu falar que era espiritualista. Eu achava muito engraçado, e eu quando frequentava mais assim que eu comecei a criar essa identidade junto c

com a umbanda eu via a necessidade de falar que eu era da umbanda, e eu contava para os meus amigos e tals, e eu lembro de chegar a debater com minha mãe, conversar com ela, mas ela dizia: ‘é, mas é mais fácil, porque tem gente que acha estranho, ou não entender, eu mesma não entendia’. Aí ela acha mais fácil falar espiritualista, ou espírita. ‘Não, melhor espiritualista’. Acho que espiritualista encaixa mais assim.

O aconselhamento de sua mãe parece indicar uma percepção clara sobre o preconceito existente na sociedade brasileira em torno das religiões afro-brasileiras, o que naquele momento parece contrastar com o desejo de A. Enquanto adolescente de afirmar sua identidade no espaço público, incluindo a escola.

Apesar de apontar que não sofreu preconceito devido a seu pertencimento religioso na escola, indica que havia mais “estranhamento” entre seus colegas. Ele diz não se recordar de ter contado para ninguém durante o Ensino Fundamental, porém:

Já na época do colegial algumas pessoas sabiam. Os amigos próximos assim. Aí eu contava e eles achavam estranho assim, de alguma maneira meio estranha. Mas a única vez... Acho que teve um debate só nessa época, que eu me lembre pelo menos... Com a mãe de uma amiga minha que era católica (...) Mas era mais isso, mais estranhamento das pessoas, e no fim eu levei alguns amigos pra conhecer.

Ao que parece, mesmo quando publicizada, essa identidade religiosa era compartilhada com seu círculo social mais próximo, causando estranhamento quando revelada. De forma bastante curiosa, vai ser no período da vivência universitária que se vivencia mais uma mudança: “*Aí quando vim para a universidade. Aqui em Floripa. Que eu comecei a voltar a frequentar. Mas aí lá em São Paulo só, quando eu ia visitar minha família e tinha trabalho de umbanda eu ia.*”. Em todo o caso, indicava que estava frequentando terreiros apenas em São Paulo, mas que só recentemente passou a frequentar terreiros aqui, ainda que não tenha achado “*nenhum lugar que me sentisse bem assim, do jeito que eu gostaria. Aí eu ainda tô na procura. Mas sempre que eu vou a São Paulo acabo indo nesse terreiro que minha família frequenta.*”.

Sobre a possibilidade de assumir sua identidade religiosa no espaço da Universidade, ele destaca a singularidade do curso que faz, também na área de humanidades. “*Eu sinto que é muito isso, quando você fala uma coisa dessas as pessoas acham legal. Então às vezes é legal falar que é da umbanda. Esse ano mesmo muito e muitos amigos meus foram conhecer esse terreiro aqui em Florianópolis.*”. Ele chega a citar outra colega de curso que eu conheço que também frequenta essa casa, mas que eu desconhecia o fato dela ser da umbanda. Ele chega a citar um artigo que recentemente foi publicado na revista “Marie Claire”, que eu também tinha lido, que indica a umbanda como algo “cool”.

Ao que me parece a ideia de na universidade compreender-se melhor e mesmo “achar legal” a vivência nas religiões afro-brasileiras vincula-se fortemente à ideia de filiação, tal qual Coulon (2008) desenvolve. Compreendendo que há uma série de códigos sociais novos que devem ser aprendidos na experiência universitária, e que fazem parte do processo constitutivo de identidade dos alunos nesse nível de ensino.

Ele cita ainda o fato de que algumas pessoas que estavam frequentando o terreiro estavam se comportando como se não houvesse regras no terreiro, o que dá a entender que essas pessoas pertencem a novos públicos que não foram anteriormente socializados nessas religiões, mas que a Mãe de Santo teria “dado uma bronca” nessas pessoas. Ele mesmo teria tido um forte estranhamento com essa dificuldade de algumas pessoas em seguir as regras do terreiro “*As coisas pra mim que são muito básicas e estavam sendo desrespeitadas. E pra mim isso faz parte da conjunção energética do momento*”.

Mas apesar do clima amplo de aceitação vivenciado na Universidade, ele narra ainda um episódio singular, quando apresentou um trabalho em uma disciplina de produção textual que possuía uma temática livre e ele escolheu falar sobre a umbanda, quando foi indagado por alguns colegas se ele “acreditava nisso”.

Aparentemente o fato de haver alunos umbandistas no Ensino Superior, principalmente considerando o recorte de classe e de cor dessas pessoas, acaba por atuar na direção de minar o preconceito religioso, a partir de presença de pessoas não vinculadas a grupos historicamente excluídos, o que também é operacionalizado a partir do estranhamento causado por deslocar essas práticas do “grupo do outro” para o “nós”.

O destaque dado pelos entrevistados para a singularidade de suas vivências acadêmicas, em cursos de ciências humanas numa universidade pública, no processo de aceitação de suas identidades no espaço público pode ser percebido como um elemento que também se vincula à própria conexão entre a vivência universitária e a ideia de contracultura, que como nos indica Prandi (2005), no caso brasileiro se vincula diretamente à “herança cultural afro-brasileira”.

Obviamente há diferenças entre as entrevistas, o que pode ser explicado possivelmente devido às diferenças em termos de classe e de gênero, ou ainda pela questão geográfica entre o terreiro e a própria residência, pois havendo uma maior proximidade física entre ambos espaços há também mais cuidados no sentido de trabalhar a forma de expor sua identidade religiosa no espaço público, especialmente no escolar.

Considerações Finais

Ao que parece, há, de fato, um recorte nas diversas experiências de escolarização entre a Educação Básica e o Ensino Superior no que diz respeito às possibilidades de os agentes assumirem suas identidades no espaço público. Enquanto que na escola há uma invisibilização dessas identidades, em alguns casos assumindo o que estou denominando aqui de uma “camuflagem identitária”, acionada pelas próprias crianças e jovens, ou mesmo pelos seus pais, na universidade ocorre uma verdadeira “explosão de identidades”.

É possível que diante da heterogeneidade das experiências universitárias haja também múltiplas formas de pensar essas identidades no espaço público a partir delas, pois os entrevistados ressaltavam a singularidade de suas experiências a partir dos cursos de humanidades. Pode-se levantar como hipótese, portanto, que o contato com determinadas teorias e discussões próprias desse campo também possui um impacto significativo sobre como esses sujeitos vão repensar suas próprias identidades, e o modo como colocá-las.

Além do próprio contexto universitário é interessante notar que a experiência de escolarização altera os próprios agentes, empoderando-os num processo que leva a uma reelaboração de suas atitudes ante ao “estranhamento” ou “medo” que outras pessoas podem apontar em relação à sua religião, mesmo que no contexto universitário, em certa medida, o “medo de feitiço” (MAGGIE, 1992) persiste, ainda que assuma outra dimensão neste espaço.

Os dados aqui apresentados, ainda que preliminares, apontam para o impacto da escolarização sobre as identidades dos sujeitos, ao mesmo tempo que pode nos indicar outras questões que não foram trazidas de forma direta em suas falas, como a necessidade de se avançar na implementação da lei nº 10.639/03, no sentido de garantir uma experiência escolar mais plural não apenas para os alunos que pertencem às religiões afro-brasileiras, mas também para aqueles que “temem” e “estranham” tais religiões.

Notas

1 Uma versão preliminar desse trabalho foi apresentada durante o IV Congresso Latino Americano de Antropologia junto ao Grupo de Trabalho “Antropologia e Educação no Mundo Latino americano: aprender e apreender culturas na diversidade de contextos históricos”, cujas atividades ocorreram entre os dias 6 e 10 de outubro de 2015 na Cidade do México, México.

2 Esta lei torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira em todas as séries da Educação Básica.

3 No caso de Florianópolis os praticantes da Umbanda e Candomblé são 0,66% da população, o que apesar de pouco é pouco mais que o dobro da média nacional que é de 0,3%. No caso do espiritismo encontramos a maior proporção entre as capitais brasileiras, chegando a 7,48%, mais de três vezes a média nacional de 2%.

4 <http://www.uniafro.xpg.com.br/terreiros.htm>

5 Os nomes dos entrevistados não serão revelados aqui, assim como das casas, conforme acordado previamente na pesquisa.

6 Refere-se a um colar feito de “miçangas” intercalado com firmas que pode ser de diversos materiais, cuja coloração varia de acordo com o orixá de cada iniciado.

7 Significa que ele incorporou um Erê, que é uma entidade intermediária entre a pessoa e o Orixá, sendo por meio dele que o Orixá expressa sua vontade. Geralmente quando incorporados são inquietos, barulhentos.

8 Refere-se àqueles que auxiliam nas atividades no terreiro, porém não entram em transe.

9 A reportagem encontra-se disponível em: <http://revistamarieclaire.globo.com/Comportamento/noticia/2015/08/com-festas-e-sem-regras-tradicionais-umbanda-e-candomble-conquistam-jovens-descolados-no-brasil.html>

Referências

ALMIRANTE, Kleverton Arthur. 2015. *Aprendendo com o axé*: processos educativos no terreiro e o que as crianças pensam sobre ele e a escola. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2015.

ALVES, Edvaldo Carvalho. 2007. *Ciências Sociais e Secularização*: um estudo sobre a trajetória de vida religiosa de profissionais formados em ciências sociais na Paraíba. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Centro de Educação e Ciências Humanas – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

BAKKE, Rachel R. B. 2011. *Na escola com os orixás o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da lei 10.639*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BASTIDE, Roger. Le spiritism au Brésil. *Arch. Sociol. Religions*, n.24, p. 3-16, 1967.

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estud. av.*, v. 18, n.º. 52. p. 261-288, 2004.

BRASIL. Lei nº 10.639 de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 10 de janeiro 2003.

BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na umbanda. *Religião e Sociedade*, v.1 n.1, p.31-42, 1977.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, Espíritas e Protestantes*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAPUTO, Stela G.. *Educação em terreiros - e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. São Paulo: companhia editora nacional, 1955.

COULON, Alain. *A condição de estudante: a entrada na vida universitária*. Salvador: EDUFBA, 2008.

DUCCINI, Luciana. *Diplomas e Decás: Re-Interpretações e Identificação Religiosa de Membros de Classe Média do Candomblé*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam Cristina Marcilio. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). *Religiões em Movimento*. O Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 219-234.

FALCÃO, Christiane Rocha. 2010. *Ele já nasceu feito: o lugar da criança no Candomblé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

GUSMÃO, Neusa Maria. Os desafios da diversidade na escola.. In: Gusmão, Neusa Maria Mendes de. (Org.). *Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados..* São Paulo: Biruta,

2003, p. 83-105.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Negros no Sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

_____. (Org.) *Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

MACEDO, Elizabeth. A cultura e a escola. In: MISKOLCI, Richard (Org.). *Marcas da diferença no ensino escolar*. São Carlos: EdUFSCar, 2010, p. 11-43.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço: Relações entre a Magia e o Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARTINS, Giovani. *Umbanda de Almas e Angola: ritos, magias e africanidade*. São Paulo: Ícone, 2011.

MOTTA, Roberto. Ethnicité, Nationalité et Syncrétisme dans les Religions Populaires Brésiliennes. *Social Compass*, v. 41, n.1, p. 67-78, 1994.

_____. Umbanda, Xangô e Candomblé: Crescimento ou Decomposição. *Ciência e Trópico*, Recife, v. 29, n.1, p. 175-187, 2001.

OLIVEIRA, Amurabi. A Vez das Religiões Afro-Brasileiras no Ensino Religioso? as possibilidades e limites abertos pela lei nº 10.639/03. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 17, p. 171-188, 2014.

OLIVEIRA, Amurabi; ALMIRANTE, Kleverton A. . Aprendendo com o axé: processos educativos no terreiro e o que as crianças pensam sobre ele e a escola. *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 16, n. 1, p. 139-174, 2014.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

PRANDI, Reginaldo. . As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 203-218.

_____. O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso. *Estud. av.* v.18, n.52, 2004.

_____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TRAMONTE, Cristina. Religião, resistência e história: construção e afirmação da Umbanda em Santa Catarina. *Mouzeion*, v. 17, n. 1, p. 89-97, 2014.

School narratives of Umbanda students in Higher Education in Santa Catarina

Abstract

This paper analyzes the narrative of three umbandistas students school experiences in higher education in the state of Santa Catarina, presenting the various school experiences of these agents particularly in the transition from basic education to higher education. It is argued that there is a significant difference in the visibility of religious identities in Higher Education, which would also affect the perception about these religions in educated middle-class groups.

Keywords: Educational Anthropology; Umbanda; School Experience; Narratives; Afro-Brazilian Religions.

Narrativas escolares de alumnos umbandistas en la enseñanza superior en Santa Catarina

Resumen

El presente trabajo analiza la narrativa de las experiencias escolares de tres alumnos umbandistas en la enseñanza superior en el Estado de Santa Catarina, presentando las diferentes vivencias escolares de esos agentes especialmente en el paso de la Educación Básica para la Enseñanza Superior. Se argumenta que hay una diferencia significativa en la visibilidad de estas identidades religiosas en la Enseñanza Superior, lo que tendría impactos también sobre la propia percepción de esas religiones en grupos de clase media escolarizada.

Palabras Claves: Antropología de la Educación; Umbanda; Experiencia Escolar; Narrativas; Religiones Afro-Brasileñas.

Recebido em 26 de setembro de 2017.

Aceito em 16 de maio de 2018.

Xamanismo e mitologia Kaingang: elementos sobre a crença evangélica no pensamento ameríndio

Diego Fernandes Dias Severo
Doutorando em Antropologia na
Universidade de Pelotas
diegofdias@gmail.com

RESUMO

Este trabalho busca analisar os elementos que aproximam as crenças evangélicas do pensamento Kaingang. Prioriza-se uma abordagem etnológica comparativa, investigando o dualismo nas sociedades Jê, a descrição do cosmos, a organização do universo kaingang e seu desdobramento xamânico, que se materializa em dois sistemas ideológicos, o kujã (xamã) e o caboclo. A partir dessas características, a narrativa mítica de uma ex-kujã kaingang nos revela o quanto o dualismo, o xamanismo e a mitologia indígena podem auxiliar a desvendar esse universo de conversão que, num primeiro momento, parece descaracterizar totalmente a cultura e, em outro, parece operar a partir de um modelo nativo.

Palavras-chave: Xamanismo Kaingang, Mitologia ameríndia, Crenças evangélicas, Dualismo Jê.

Introdução

Este trabalho busca analisar alguns elementos da cosmologia e do xamanismo kaingang e sua relação com as crenças evangélicas, que nos últimos setenta anos atua em áreas e aldeias indígenas.

Os Kaingang são uma população indígena que soma mais de quarenta mil pessoas¹ que habitam o Brasil Meridional, oeste de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Com uma organização social dualista, os kaingang são linguística e culturalmente pertencentes ao tronco Jê-Bororo, do qual também fazem parte os Apinajé, os Khahô, os Xavante, os Xokleng, os Kayapó entre outros.

O universo social kaingang não separa cultura e natureza nos mesmos moldes da cultura ocidental. Todo ser animal, vegetal e humano pertence a uma das metades cosmológicas, kamé e kanhru, assim como cada um deles possui espírito (SILVA, 2014).

Neste sentido, a partir da concepção cosmológica, o dualismo Jê será analisado buscando comparar o pensamento kaingang com aqueles das populações Krahó e Apinajé. Em seguida, realizar-se-á uma descrição do cosmos kaingang e da atuação do kujã (xamã) no universo indígena, especialista capaz de atravessar os diferentes mundos, de se comunicar com os espíritos dos vivos e dos mortos e de curar as doenças visíveis e invisíveis que afligem os kaingang.

O xamanismo kaingang se apresenta como dinâmico e opera a lógica dualista a todo o momento, sendo que o kujã e seu espírito auxiliar pertencem a uma mesma metade, pois cabe aos membros do mesmo meio os ensinamentos, do contrário, seres de metades diferentes não podem brigar, corrigir-se.

A política de aldeamentos, a colonização devastadora, a implementação de cidades e da gestão agrícola ocidentais proporcionaram aos kaingang a perda de um elemento central do xamanismo: a floresta virgem. Nela, o complexo xamânico compunha o sistema kujã, com espíritos de animais do mundo selvagem como auxiliares. Após a devastação, os caboclos apareceram e trocaram conhecimentos e práticas com os indígenas, nesse momento, santos católicos passaram a visitar os kaingang em suas casas (ROSA, 2005). A partir desse processo, um novo sistema foi incorporado ao xamanismo, o sistema caboclo, trocando a centralidade da floresta virgem pelo espaço limpo e a casa, alterando o kujã pelo curandor, e os guias animais pelos santos católicos.

Atualmente, os kaingang afirmam que a religião católica é sua religião tradicional, pois o xamanismo, de certa forma, conseguiu transpor aos santos o mesmo sentido, estrutura e conhecimentos atribuídos aos espíritos auxiliares da floresta. Sua ação não se modificou totalmente, seres foram incorporados ou identificados com elementos católicos, Topë com Deus, Dëd korég com o Diabo etc.

O nó contemporâneo é entender a conversão kaingang às igrejas evangélicas. Quais elementos de aproximação o pensamento indígena encontrou para tomar sentido nas crenças, quais os anseios que levam os indígenas à conversão?

O objetivo desse texto é delimitar melhor essa discussão, buscando por meio da cosmologia, do xamanismo e da mitologia mapear algumas características ideológicas, socio-

lógicas e cosmológicas que possam explicitar de que modo a “conversão” pode ser mais um elemento que os kaingang estão incluindo em seu dualismo, ou uma ideologia que está alterando as bases do pensamento indígena, não apresentando nenhuma relação com fenômenos anteriores.

Dualismo Jê

Claude Lévi-Strauss define uma organização dualista da seguinte maneira:

Um sistema no qual os membros da comunidade – tribo ou aldeia – são distribuídos em duas divisões, que mantêm relações complexas, as quais vão da hostilidade declarada à intimidade mais estreita, e a que se acham habitualmente associadas diversas formas de rivalidade e cooperação. Frequentemente, estas metades são exogâmicas, isto é, os homens de uma só podem escolher esposas entre as mulheres da outra, e reciprocamente. Quando a divisão em metades não regulamenta os casamentos, este papel é em geral assumido por outras formas de grupamento, quer se encontre uma nova bipartição do grupo, paralela ou perpendicular à anterior [...], as organizações dualistas apresentam numerosos traços comuns: a descendência na maioria das vezes é matrilinear; dois heróis culturais, ora irmãos mais velho e mais moço, ora gêmeos, desempenham importante papel na mitologia. A divisão do grupo social continua frequentemente por uma bipartição dos seres e das coisas do universo, sendo as metades associadas a oposições características, a saber, o Vermelho e o Branco, o Vermelho e o Preto, o Claro e o Sombrio, o Dia e a Noite, o Inverno e o Verão, o Norte e o Sul ou o Leste e o Oeste, o Céu e a Terra, a Terra Firme e o Mar ou a Água, a Esquerda e a Direita, a Montante e a Jusante, o Superior e o Inferior, o Bom e o Mau, o Forte e o Fraco, o Primogênito e o Caçula. (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.108)

Os Kaingang constituem um exemplo perfeito para a definição de Lévi-Strauss, com exceção da descendência que é patrilinear. O grupo é dividido em metades exogâmicas, patri-lineares, descendentes dos heróis mitológicos kamé e kanhru, que criaram todos os animais e plantas na terra, com exceção da terra e do céu, do fogo e da água (NIMUENDAJÚ, 1993).

As metades mitológicas atribuem aos seus membros uma série de comportamentos, sendo kamé ligado: à força, ao alto, à persistência, ao Sol, aos pés grandes, ao corpo grosso, vagaroso nos movimentos e resoluções, à pintura corporal em linhas abertas. Já o kanhru é ligado à fragilidade, ao baixo, menos persistente, à Lua, aos pés pequenos, corpo fino, agilidade nos movimentos, à pintura corporal em linhas redondas, fechadas (CRÉPEAU, 2002; SILVA, 2002).

O mito do Sol e da Lua nos auxilia na compreensão sobre os mecanismos do dualismo kaingang, explicação de Vicente Fókâe a Juracilda Veiga (2000, p.80) sobre o porquê de o Sol nascer no leste e a Lua no oeste:

Porque ele tem medo um do outro (sol e lua). Porque, primeiramente, quando se gerou esse aí, era dois sol. Então daí eles brigaram. Iag turâ-râ ti ag kané-ki tag ndóg, kera. Estou dizendo assim: eles brigaram. Daí o sol deu [bateu] nos olhos da lua. E ela ficou meio cego. Então daí eles combinaram. Agora sou mais fraco, mas eu vou servir para a água. Que ela é do orvalho, então ela nasce de noite para dar orvalho. E o sol, então, para esquentar. Ela enxuga o mato, enxuga a terra, enxuga água. Senão não havia planta, não havia gente, nada. Se tivesse dois sol sempre. Então é tocado por Deus.

Além da complementaridade explícita na narrativa, a assimetria é destaque, nela a existência de dois sóis demonstra a precedência de kamé, após o conflito surgiu kanhru. Outro ponto é o necessário respeito às metades. Os dois sóis, sendo da mesma metade se desentenderam e brigaram, criando a metade oposta, a partir dessa oposição, o dualismo kaingang se concentra na complementariedade. Ambas, por terem características diferentes, devem se unir no casamento, nas tarefas para a vida da humanidade, nos cargos de liderança, ou seja, pessoas da outra metade, do mesmo sexo são consideradas jambré (cunhado real ou potencial).

Segundo Refej, professor kaingang da aldeia Por Fi Ga, em São Leopoldo – RS, o jambré é a pessoa de marca contrária da mesma faixa de idade, não podendo ser o sogro ou sogra em potencial, é o melhor amigo, quando tem que apanhar, apanham juntos, e bater também, têm entre si um respeito extremo. De outro modo, as pessoas da mesma marca podem brigar e devem disciplinar umas às outras, ou seja, mostrar para seus regre (membros da mesma metade) as maneiras de agir.

Contudo, nem todos os Jês se adequariam à conceituação de Lévi-Strauss, Maybury-Lewis (1984, p.365) defende que uma organização dual é um tipo ideal que corresponde a uma sociedade teórica, onde “todos os aspectos da vida social de seus membros estivessem ordenados de acordo com uma fórmula antitética”, no qual o trabalho do antropólogo é considerar a explicação de determinado modelo com relação à sociedade, ou seja, “que regras, idéias e ações foram tornadas compreensíveis pelo modelo”.

A partir da definição de Mabury-Lewis (1984), Melatti (1973) define os Krahó como dualistas, pois não possuem duas seções matrimoniais e os pares de metades não regulam o matrimônio, contudo “boa parte de suas instituições, de suas crenças, de sua simbologia [é]

marcada por oposições de elementos dois a dois, formando um modelo diático, mesmo que seja apenas um artifício da consciência de seus membros” (MELATTI, 1973, p.3).

A sociedade Krahó se caracteriza por vários pares de metades, com critérios de filiação variáveis. Um desses pares são as metades wakmëye e katamye:

Cada indivíduo, qualquer que seja seu sexo, pertence a uma ou outra dessas metades, conforme o nome pessoal de que seja portador. Uma série de símbolos está ligada a essas metades. À primeira se ligam o dia, a estação seca, o oriente, o pátio da aldeia, as palhas para enfeite de cor clara, as listras verticais na pintura de corpo etc. A segunda, a noite, a estação chuvosa, o ocidente, a periferia da aldeia, as palhas para enfeite de cor escura, as listras horizontais da pintura do corpo etc. Os Krahó chegam mesmo a classificar os vegetais e os animais como pertencentes a uma ou outra dessas metades. (MELATTI, 1973, p.3)

Outro ponto importante da análise de Melatti (1973, p.5) são as oposições de oposições, que apresenta a quase toda oposição “uma diferença entre dois elementos corresponde uma outra que afirma a igualdade entre esses mesmos elementos”. O autor ilustra o argumento com a oposição sociedade/natureza:

Uma série de mitos narram como os Krahó aprenderam seus ritos; seus cânticos, o uso do fogo, os conhecimentos agrícolas. Em todos esses mitos se afirma que os índios conseguiram esses conhecimentos de seres (animais, vegetais, estrela, monstros) que habitavam fora da aldeia. Estes mitos, por conseguinte, asseguram que os elementos que hoje caracterizam a sociedade Krahó outrora faziam parte da natureza. Alguns mitos também narram como certos seres humanos no passado se transformaram em animais e monstros. Portanto, à afirmação de que a sociedade é diferente da natureza se contrapõe a afirmação de que a sociedade é igual à natureza. (MELATTI, 1973, p.5)

Entre os sistemas Kaingang e Krahó encontram-se muitas correspondências, os diversos pares de metades Krahó tendem a dividir não só os membros, mas os elementos da natureza, o dia e a noite, as pinturas corporais, o centro e a periferia, tal como as oposições formadas pelas metades Kaingang, que além destes contrastes regulam os casamentos.

O dualismo Apinaje, segundo Giralдин (2000), é complementar e hierárquico, opõe “elementos que se assemelham, mas que são diferentes entre si” (p.66), os termos que nomeiam as metades Koti e Kore são um princípio classificador dualístico que “opera através de uma concepção hierarquizante, pois não há apenas uma relação simétrica entre as duas metades, ou entre os elementos que são assim classificados” (GIRALDIN, 2000, p.65).

Giralдин (2000, p.67-68) analisa as oposições nas ações de Sol e Lua, Mýyti e Mýwryre,

respectivamente Koti e Kore:

Mýyti é tido como sendo o mais forte, mais poderoso que Mýwryre. É verdade que Mýwryre altera, modifica e de certa forma corrige as criações de Mýyti, mas a este último cabe sempre a iniciativa de criação. Foi ele quem convidou Mýwryre para descer à nova terra, quem voltou ao céu para buscar o cordão de algodão com o qual “desenhou” as casas, os índios, as caças e todas as outras coisas que existem. Da mesma forma, foi através da iniciativa de Mýyti que se fez a primeira roça e que se criou a humanidade. Dele advém também a ação que “estragou” uma parcela desta humanidade ao fazer com que as “criaturas” de Mýwryre nascessem feias, cegas, deficientes. A primeira aldeia foi criada a partir de um ato de fala de Mýyti. Da mesma maneira, foi iniciativa de Mýyti a divisão da humanidade em dois grupos, sendo seus filhos chamados de Koti, enquanto os de Mýerýre foram denominados de Kore. [...] percebe-se que Koti e Kore referem-se a um princípio hierarquizante, em que os elementos classificados pelo primeiro são sempre considerados como sendo mais fortes, mais poderosos, mais altos, ou mais apreciados que aqueles que são classificados como Kore.

As metades Koti e Kore, correspondentes diretos de Sol e Lua, trazem pares de oposição bem claros. No momento da criação Koti toma a frente nas criações, convida Kore para descer a terra, podem-se opor a partir do texto algumas características e atitudes:

Koti : Kore :: Sol : Lua :: bonitos : feios :: fortes : fracos :: alto : baixo

Diferente dos Krahó, que possuem mais pares de metades, entre os Kaingang e os Apinajé as oposições são mais claras, contudo o princípio que opera em pensamentos dualistas é o de categorização de oposições, ou seja, apresentando ou não pares de metades que realizem a troca matrimonial, como define Lévi-Strauss (2009), populações com ideologia dualista têm por princípio a criação da diferença que se apresentam entre metades, nos mitos, faixas de idade, rituais etc.

Apesar de todo o contato e aproximação da sociedade brasileira dos grupamentos indígenas, Crépeau (2002, p. 127) sinaliza que a “organização dualista das sociedades Jê e Bororo do Brasil sabe adaptar-se e durar apesar das condições adversas, pois ela não se manifesta de forma necessária em uma instituição ou em uma prática particular”, não se pode “subestimar o poder englobante da ideologia dessas sociedades que desejam hoje, claramente, afirmar-se ao mesmo tempo, e sem contradições, ameríndias e brasileiras”.

No próximo item, buscarei descrever o plano cosmológico kaingang e os traços de seu xamanismo, instituição que revela um pouco do processo de incorporação kaingang de elementos não indígenas e que apresenta algumas características que se assemelham às práticas evangélicas.

Cosmologia e xamanismo Kaingang

O cosmos kaingang é formado por três níveis verticais: a terra, embaixo da terra (ou mundo subterrâneo) e o mundo alto. A terra é composta por três espaços horizontais: a floresta virgem, o espaço limpo e a casa. A floresta virgem é o espaço onde habitam os animais, os espíritos donos dos animais, onde vagam os espíritos dos mortos, o *nën korég* (“diabo”), nela o *kujã* (*xamã kaingang*) tem acesso ao mundo alto e embaixo da terra (ROSA, 2005). Nimuendajú (1993, p.73) descreve a morada invisível e inacessível do dono do jaguar, *migtán*, onde reúne os bichos de seu partido: “o terreiro está sempre cheio de jaguares e leões, jaguatiricas, macacos, queixadas e outros bichos valentes que lhe obedecem, enquanto que na *cumieira*² da casa sentam as aves de rapina, o angouro gavião branco *kakej*, o poderoso gavião penacho *hümbýgn* e outros”.

Embaixo da terra é a aldeia dos mortos, o *numbé*, lugar onde o espírito do morto deve ir logo após sua morte, no caminho deve enfrentar animais imensos, como a vespa preta, que tenta devorá-lo, caminhar por uma pinguela e não escorregar, pois abaixo um grande caranguejo espera para lhe comer, passado os desafios seus parentes mortos o aguardam. Nimuendajú (1993) descreve o percurso realizado pela alma do morto:

No momento da morte do indivíduo a alma (*vaekupri*) entra no chão, imediatamente ao lado do lugar da morte, e começa a sua viagem. Para ensinar o caminho canta-se muito junto do cadáver. De primeiro a alma passa por um caminho escuro, mas logo sai outra vez no claro e encontra um toldo onde alguns defuntos lhe oferecem comida. Se ele come, ele tem de continuar a viagem, se não [sic] ele volta para sua casa, e assim se explica os casos de pessoas que já pareciam mortas voltarem a si. Para lá deste ponto começam para a alma as dificuldades do caminho: primeiro tem uma encruzilhada que conduz um lugar, onde uma vespa preta, gigantesca (*kogfumbýgn*), espera as almas que erraram o caminho para devorá-las. Num outro fecho acha-se um laço armado para caçar a alma e jogá-la dentro de uma panela de água fervendo. Finalmente a alma tem de passar por uma pinguela estreita e lisa sobre um brejo. Quem escorrega e cai é devorado por um grande caranguejo (outros dizem por um cágado). Além da pinguela a alma encontra o toldo dos defuntos onde seus conhecidos já estão lhe esperando com *gôio-rupri* para dançar, Lá [sic] é tudo mais ou menos assim como em cima da terra, algumas coisas, porém são diferentes ou trocadas: os defuntos tratam umas formigas grandes de jaguar, as minhocas são para eles peixes, as aranhas, cobras etc. O milho deles é preto.(p. 63-64).

A entrada para tomar o caminho em direção ao toldo dos defuntos é o chão, o mesmo tomado pelos heróis *kamé* e *kanhru* diante da grande inundação, seu percurso é orientado pelo canto dos vivos diante do cadáver que foi aprendido com os tamanduás na floresta.

A continuidade da viagem depende do estabelecimento da aliança, no aceite da comida oferecida por alguns defuntos. Em seguida, a alma do morto passa por algumas dificuldades. Para atingir o mundo dos mortos é preciso enfrentar desafios. Esse ponto é interessante, pois se aproxima de alguns preceitos das igrejas evangélicas para a “salvação” que mais adiante serão problematizados.

O mito também faz referências às inversões no mundo dos mortos. Os animais “pequenos” como a vespa e o caranguejo são gigantes, as formigas, também pequenas, são jaguares, as minhocas são peixes, as aranhas são cobras, ou seja, a perspectiva da alma dos mortos vê outros animais, o mundo se modifica, assim, o pensamento ameríndio apresenta sua qualidade perspectiva, no qual: “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 347).

O mundo alto é composto por dois níveis, o céu, onde habitam os astros Sol e Lua, acima deste o fãg kawã, também chamado de kaikí (glória), onde habitam os espíritos bons, como Topë (Deus), e os espíritos kamé, enquanto os espíritos kanhru habitam o numbé (ROSA, 2005).

O kujã é a única pessoa capaz de circular entre esses espaços com capacidade de retornar a terra, o mundo dos vivos, ele o faz com o auxílio de um espírito auxiliar, o iamgré, que pode ser um animal da floresta virgem ou um santo católico. Quando uma pessoa adocece repentinamente, e as causas não são conhecidas, o kujã é procurado. Por meio do diálogo com seu jamgrë, em sonho, o especialista kaingang descobre o mal da aflição, que pode ser resolvido com remédios do mato, da floresta virgem, ou se a causa é o rapto do espírito do vivo por um parente já falecido, o kujã deve viajar até o outro mundo a fim de resgatar o enfermo (ROSA, 2005).

Dessa maneira, o kujã tem como preocupação central manter o bem-estar da população, buscando entender e interagir com as forças presentes no cotidiano: “o xamã interage com estas energias através da experiência extática, através dos sonhos, ou dos transes induzidos por substâncias, ou outras técnicas, servindo como mediador entre os domínios humano e extra-humano.” (LANGDON, 1996, p. 29).

Sendo o mediador do mundo-aqui e do mundo-outro, do mundo alto e embaixo da terra, dos espíritos dos vivos e os espíritos dos mortos, no controle dos eventos que podem ocasionar um desequilíbrio na vida na terra, o xamã kaingang busca o “equilíbrio de forças no

cosmos” (ROSA, 2005, p. 98).

Segundo Rosa (2005), o complexo xamânico kaingang é formado por dois sistemas ideológicos, o kujã e o caboclo. O primeiro ligado à floresta virgem, o segundo ao espaço limpo, entre outras oposições:

sistema kujã : sistema caboclo :: floresta virgem : espaço limpo :: guia animal : guia santo

Tanto o sistema kujã como o sistema caboclo, do complexo xamânico kaingang, operam pela lógica do saber guiado, onde o kujã é assistido por auxiliares: “xamã *keujã*, assistido por um animal-auxiliar, e aquelas do *curandeiro* que possui como auxiliares santos que pertencem ao panteão do catolicismo popular regional, [...], que representam claramente o mesmo papel que o animal auxiliar do kujã.” (CRÉPEAU, 2002, p. 118).

Rosa (2005, p.184) destaca a especificidade do sistema kujã quanto à “relação exclusiva do *keujã* com os *jagrë*”. Os espíritos auxiliares cedem ao kujã seus poderes e identidade, a partir desse poder, o kujã passa a ser o mediador e o responsável pelo bem-estar das pessoas. A comunicação entre os dois é feita através dos sonhos:

através dos sonhos, da conversação do *keujã* na língua kaingang com o *jagrë*, que esse espírito-auxiliar cede o poder para o *keujã* conseguir “olhar” para o futuro, saber o nome do *keujã* ou pessoa inimiga que enviou um feitiço (da mesma forma, o nome do ser invisível responsável pelo “ataque de espírito”), viajar através do tempo e do território xamânico kaingang formado por planos, domínios e fronteiras específicas. Ainda pensando na relação entre *keujã* e *jagrë*, o primeiro assimila certas características que pertencem ao seu espírito auxiliar. Por exemplo, se o *jagrë* é um *tigre*, o *keujã* torna-se um bom caçador; quando o *jagrë* é uma abelha, o *keujã* torna-se um grande melador. A relação inversa também acontece, pois os *jagrë* podem se tornar “agressivos”, “mansos”, “bons”, “ruins”, “pacíficos” e “bravos” de acordo com as atitudes do *keujã* a que ele se encontra vinculado. (ROSA, 2005, p. 187-188)

A estreita relação entre o kujã e o *jamgrë* apresenta a centralidade da floresta virgem para o sistema kujã, ambos influenciam o comportamento um do outro. As conversas são realizadas em língua kaingang, o que nos mostra que o conceito de sociedade para os kaingang deve ser compreendido como “um coletivo que inter-relaciona os existentes do cosmos” (SILVA, 2014, p. 69).

Diferente do sistema kujã, o sistema caboclo está centrado “no trabalho do *curandor*, a partir dos domínios ‘casa’ e ‘espaço limpo’, vinculado ao poder dos santos ligados ao panteão do catolicismo popular” (ROSA, 2005, p. 226). Com a inserção da política de distribuição de

terras aos colonos e as inúmeras derrubadas de florestas para a construção de estradas, os kaingang estabeleceram trocas comerciais, estabeleceram casamentos, relações de compadrio, a influência dos padres etc, foi o cenário que impulsionou a matriz cosmológica kaingang “em que o ‘estrangeiro’ tem uma importância fundamental, pouco importando a etnia dessa pessoa, os caboclos causavam e ainda causam uma grande admiração aos Kaingang, inclusive aos próprios *kujã*” (ROSA, 2005, p. 227).

A forte investida colonizadora e o estabelecimento de empresas madeireiras, a introdução da agricultura intensiva, a introdução dos ciclos da pecuária, a migração de brasileiros e caboclos para a proximidade das áreas indígenas fizeram com que a floresta virgem deixasse de ser realidade, seu espaço já não era o mesmo de outrora, nesse contexto, os santos católicos e profetas passaram a bater à porta dos kaingang:

Para curarem as suas doenças e remediarem a sua privação, os Kaingang esperavam pela visita física de um ou mais santos católicos, também dos profetas que caminhavam pela superfície da terra, de casa em casa, em busca de um pouso, um pouco de alimento. Em troca, eles ajudavam as pessoas mais necessitadas que lhes acolhiam em suas residências. Mas diferentemente dos caboclos [...], esses santos católicos e profetas nunca permaneciam muito tempo no mesmo espaço. Eles sempre optavam por continuar a sua caminhada, partindo para outros lugares a fim de ajudar mais pessoas necessitadas. (ROSA, 2005, p. 230)

O prestígio social do *kujã* foi prejudicado pelas mudanças no plano sociológico. A investida colonizadora em territórios kaingang proporcionou a perda do domínio da floresta, que foi substituída pela agricultura, pecuária e o estabelecimento de pequenas e grandes cidades. No entanto, esse mediador entre mundos não desapareceu, o complexo xamânico, como mencionado acima, transportou os mesmos códigos para o sistema caboclo, que foi moldado a partir da interação dos kaingang com brancos, negros, guaranis (ROSA, 2005).

Apesar das perseguições ao xamanismo kaingang, este encontrou um correspondente no encontro colonial. O *kujã* permanece atuando na mediação entre os diferentes níveis do cosmos com centralidade no domínio da floresta. Incorporou-se o curandeiro com guias santos que mediam as mesmas relações, com centralidade no espaço limpo. Sem dúvida, essa foi a saída encontrada pelos kaingang para manterem seu contato com seres não humanos diante da perseguição colonial.

Nos últimos oitenta anos, um novo ator religioso passou a compor o universo de crenças kaingang: as igrejas evangélicas. Buscar entender a configuração desse processo e as correspondências encontradas pelos kaingang com tais práticas são os desafios da próxima

seção deste trabalho. Estariam os kaingang encontrando (buscando) nas igrejas evangélicas uma forma de contato com seus outros? Seriam os pastores kaingang capazes de prever o futuro e buscar os espíritos dos vivos no mundo dos mortos?

Algumas pistas sobre o processo de conversão

O processo de evangelização dos kaingang tem sido estudado nos últimos anos por Veiga (2004), Almeida (1998; 2004) e Lourenço (2011). São muitas e variadas as hipóteses encontradas pelos autores para resolver a questão. Os resultados têm apontado para a manutenção da estrutura dualista em termos religiosos, ou seja, os kaingang estariam opondo católicos (adeptos do complexo xamânico – tanto do sistema kujã como caboclo) aos crentes (evangélicos), o que em outros termos atualizaria a oposição kamé e kanhru.

Os católicos seriam kamé, ou seja, tradicionais, pesados, festeiros, vagarosos, e os crentes kanhru, inovadores, leves, ordeiros, ligeiros. Para as lideranças, os crentes são “melhores” porque proíbem o consumo de bebidas alcoólicas, não causam conflitos e não cometem adultério, enquanto os católicos são considerados “piores” por não adotarem essas práticas. Contudo os praticantes do catolicismo representariam a “cultura” kaingang tradicional no uso das marcas cosmológicas em rituais, fato utilizado politicamente no diálogo com o fóg (não índio).

Veiga (2004) fornece algumas pistas sobre o processo de conversão. Uma de suas hipóteses é que a cosmovisão kaingang, que crê num mundo finito, com constantes destruições, como aponta o mito da grande inundação (BORBA, 1908), os torna “propensos a aceitar uma constante ameaça de destruição, mas também a possibilidade de regeneração, da sociedade e do mundo em que vivem” (VEIGA, 2004, p. 191).

A invasão de terras, a ocupação em massa de não indígenas e a destruição do meio ambiente exacerbou o discurso apocalíptico dos kujã “conformando entre os Kaingang a visão de um mundo sujeito a catástrofes iminentes, que podem destruí-lo por completo” (VEIGA, 2004, p.191). Veiga (2004) revela a atuação de um kujã junto a Tupã para a continuidade da vida: “O *kuiã* de Inhacorá relatou-me que o mundo deveria acabar no ano 2000, mas que ele próprio havia falado com *Tupã*, no momento em que este ‘estava escrevendo’ o destino do planeta; o *kuiã* disse-lhe, então: ‘[...] em vez de 2 mil anos, escreve 4 mil anos’” (VEIGA, 1994, p. 191).

Veiga (2004) continua seu argumento enfatizando que os Kaingang admitem que “os tempos são outros” (p. 192) e a alternativa para conter as catástrofes se divide: ou retornam

com mais insistência às suas práticas rituais e nos mediadores kaingang do sagrado, o kujã e o rezador; ou refazem “sua identidade buscando outras referências: a mudança, a ‘conversão’ e o abandono das práticas kaingang” (p. 192). Nessa segunda opção o “crente” ganha suporte ideológico para a adesão social e econômica em uma perspectiva individual.

Segundo a autora, a descrença nas práticas tradicionais de mediação com o sagrado vem sendo substituída por congregações evangélicas:

O espaço do mediador com o sagrado vem sendo ocupado pelas congregações menores como Só o Senhor é Deus e Deus é Amor, que não investem tanto na ortodoxia e permitem maior participação do convertido, sendo os próprios índios os pastores, obreiros e pregadores da palavra. Esses pastores indígenas (ou mais próximos do mundo indígena) tomam o lugar ocupado outrora pelos kuiã na resolução dos casos cotidianos, como nos casos de doenças nas crianças, que na cosmologia kaingang estão sempre ligadas a perda ou roubo das almas pelo espírito de parentes mortos ou por outros entes. A intervenção dos kuiã era fundamental para trazer a alma de volta ao corpo, restituindo-lhe a saúde. As sessões de curas dessas igrejas buscam suprir essas necessidades, impondo a mão sobre a criança e pedindo que Jesus Cure (VEIGA, 2004, p. 183).

Segundo Almeida (1998), o espaço do culto individual permite o contato direto com Deus sem intermediários, momento propício para a realização de pedidos, nos quais é preciso saber pedir: “por exemplo, se a pessoa quer um carro deve indicar a marca, a cor e outras características” (p. 131). O contato direto com Deus também ocorre fora do espaço do templo:

Uma pessoa relatou a ocorrência de operação invisível com um filho seu fora do momento de culto. Segundo ela, uma certa noite ocorreu o desmaio de sempre na criança, imediatamente se ajoelhou, dizendo ao marido para fazer o mesmo, e começaram a orar a Deus até perceberem que naquele momento o filho tinha sido curado (ALMEIDA, 1998, p. 131).

No complexo xamânico kaingang são dois os mediadores, o kujã e o curador, que fazem a mediação entre o mundo-aqui e o mundo-outro.

Nas crenças evangélicas a figura do mediador permanece no pastor, que em muitos casos é um kaingang, no entanto o fiel não precisa de sua atuação para a resolução do mau agouro, ele mesmo pode ajoelhar-se e rezar, e Deus o atenderá, como vimos acima. O que representa para os kaingang essa possibilidade de diálogo direto com Deus? Qual a semelhança do poder de Deus com os espíritos donos dos animais da floresta virgem? Que tipos de enfermidades o crente é capaz de resolver? É necessária alguma espécie de formação ou a conversão já possibilita contato imediato com Deus e a realização de curas? A busca kaingang

pelas igrejas evangélicas se dá por referências totalmente opostas ao do complexo xamânico? Ou será que, tal como o sistema caboclo, para os kaingang, as crenças evangélicas têm algo que os atraia justamente pela similaridade ou até pela completa oposição?

Alguns pontos são interessantes de comparação entre o sistema de crenças:

- sistema kujã: kujã; floresta virgem; guias animais;
- sistema caboclo: curandor; espaço limpo; guias santos católicos;
- crentes: pastor; espaço limpo/casa; guia Deus;

Nas três crenças o saber guiado permanece. Guias animais, santos católicos e Deus continuam orientando as ações dos kaingang. Os crentes, apesar da figura do pastor, têm contato direto. A referência se apresenta nas seguintes oposições:

kujã : caboclo : crente :: floresta virgem : espaço limpo : espaço limpo/casa

Apesar da migração do espaço do conhecimento, da mudança dos guias e da transformação do corpo do kaingang evangélico, materializado na doutrina rígida seguida por estes, materializada na proibição de ingerir bebidas alcoólicas, de fumar, de ir a festas, no fato das mulheres não poderem cortar o cabelo, na obrigação de vestirem saias compridas etc. O cosmos Kaingang permanece com a mesma estrutura com sentido diverso. O mundo alto e embaixo da terra viraram “céu” e “inferno”, mas alguns seres cosmológicos ainda não bem explicados pela etnologia como Topë e Dëd kóreg foram incorporados ou traduzidos em Deus e Diabo.

O cosmos kaingang foi estruturalmente preservado, os personagens destes mundos permanecem. O ponto é compreender de que forma o pensamento kaingang empreende a conexão entre um sistema que tem na igualdade seu desejo de futuro - das crenças evangélicas traduzidas no ideal de “irmão” -, com outro que se constrói a partir da criação da diferença – a ideologia dualista kaingang.

A origem do universo, segundo Nimpré

Em setembro de 2013, Nimpré, ex-kujã kaingang, em uma tarde ensolarada e fria no pátio da aldeia Por Fi Ga, em São Leopoldo, enquanto fabricava seus artesanatos e cuidava de suas netas me contava sua chegada em Porto Alegre. Me falava sobre os desafios enfrentados na cidade grande, “não sabia nem atravessar a rua”, relatou. Falou sobre sua vida na “selva-gem”, na área indígena de Nonoáí - RS, momento em que vivia somente na floresta virgem, não conhecia a comida de “branco”, só se alimentava de folhas e caça, trabalhava com os

espíritos da floresta, curava a população kaingang e vendia seus artesanatos para os brancos pela intermediação do cacique.

A trajetória de Nimpré na região metropolitana de Porto Alegre é longa. Já morou nas três principais aldeias, duas em Porto Alegre e, a atual, São Leopoldo, entre conflitos e desentendimentos com as lideranças. Ela já se apresentou como kujã, como evangélica e atualmente não frequenta nenhuma igreja: “cansei de dar dinheiro para o pastor”. A afirmação é comum entre os kaingang, no movimento de ida e vinda das igrejas evangélicas a inconstância da crença se mostra operante. Hoje Nimpré se comunica diretamente com o Anjo Gabriel, essa relação surgiu durante uma doença que a deixou em coma, segundo ela: “agora o meu guia é um nível acima dos outros”.

Em uma tarde de setembro de 2013, Nimpré me relatou como e em que situação descobriu alguns mistérios da vida:

Nimpré: Às vezes eu fico pensando: como que é? Como que Deus criou cada natureza, a natureza branco, a natureza negra, a natureza alemã, italiano, a natureza índio, bugre. As vezes eu fico pensando, e eu mesmo [...] Deus criou tudo essa natureza, e é por isso que hoje a gente se sente muito feliz, eu me sinto feliz, ó eu, você não consegue fazer isso aqui [apontando para os artesanatos], é difícil, então eu digo pros meus filhos: Deus deu um pouco de cada um, um ensinamento, nós que era do mato nós tinha que lidar com as coisas do mato, trabalhar, e o branco que é branco Deus deu outro ensinamento [...]

Naquela época a gente não conhecia o Deus que fez o céu e a terra, o nosso Deus era o guia.

[...]

Os nossos antepassados, foi acabado com água [...] agora vai ser com fogo, eu acredito, vai ser com fogo, não vai ser mais com água.

Deus se arrependeu de matar muita criança aquela época, e aí o que que aconteceu, assim diz a história: que Deus falou á Noé, que falasse ao povo que o mundo iria terminar com água, e o povo não acreditou, só dizia que o Noé tá louco, o Noé tá caduco.

E o que que aconteceu? Ele mandou ele fazer uma arca e daí, e o Noé fez aquela arca, 400 anos, depois que aprontou, de novo Deus falou: agora tu separa um casal de cada bicho. Daí Noé e seus genros e sua família entraram na arca e daí choveu, quarenta dias e quarenta noites.

E daí muita gente me diz: tu sabe ler? Eu digo não, esse eu aprendi na selvagem E daí o que que Deus fez, depois que houve o dilúvio, Deus botou mais dois mil anos, que já estamos agora, ele disse que não vai mais terminar com dilúvio é com fogo.

Eu queria descobrir esse mistério, eu sofri muito para descobrir esse mistério... sofri muito...

Antropólogo: De que forma a senhora descobriu esse mistério?

Nimpré: De que forma eu achei? Eu fiquei em estado de coma, dois dias e duas noites, e é aonde que eu vi tudo, o que vai acontecer na face da terra, o que e como o povo vai sofrer, e qual é o povo que vai pro inferno.

Eu fiquei dois dias de coma, eu não sabia nada, eu estava no hospital, e diz aqueles que me levaram no hospital, dizia que o doutor me segurava dentro do hospital porque meu coração batia a cada cinco segundos, e daí que eu fui descobrir o tal do mistério. Depois que eu sai do tal da selvagem do tal de xamã. Daí eu abandonei aquilo lá.

Daí eu vi como vai terminar o mundo, e o mundo vai terminar. O mundo vai se ir, como assim nos dias de Noé.

[...]

E, às vezes eu fico falando com as pessoas os mistérios que eu vi no céu, que eu tive a reunião com os anjos. Como é que era o mistério.

E daí eu perguntava: como é que vai ser então agora o fim do mundo? Vai acabar de novo? E eles disse que vai acabar. Só que agora não é mais com água é com fogo.

Aí eu perguntei, mas vai queimar como uma roça? E eles disseram que não, é de pingo a pingo. Aqueles que vão ser salvo é que obedeceram a palavra do meu pai, obedecer.

E aí eu perguntei, que jeito obedecer? Tudo, ele já deixou uma carta pra vocês no mundo, é uma carta, a carta explica como é que é. Daí eu perguntei, mas como é que é essa carta, quem é que escreveu essa carta?

E ele respondeu, no tempo dos apóstolos ela foi revelada, mas tudo isso aí vem do Pai.

Imagina, quando eu acordei aquela vez eu vi meus filhos gritando, mas eu tava dura, língua dura, queixo duro, mão dura, completamente, fiquei morta mesmo, mas eu tava de reunião no céu.

Pra vê os mistérios, e dali eu perguntei a eles: como é o Rei Erodes? E ele disse, o Rei Erodes era o xamã que vivia perseguindo o povo, aquela época.

[...]

E aqueles que vão ser salvo, é a mesma coisa que um sonho, tu dorme e foi, e aqueles que vão ficar para um segundo arrebatamento.

Tem o primeiro arrebatamento e o segundo arrebatamento. E muita gente vão perder a morte, aquele, quando tá dando o arrebatamento, o segundo arrebatamento aí você não vai morrer mais.

Ali tu vai ser cortado, degolado, pelas mãos dos homem, porque vai vim o número da besta, e aqueles que foram no primeiro arrebatamento não vão mais enxergar. Aqueles que fica no segundo arrebatamento é que vão passar por isso. Eu sempre digo pros meus filhos: eu não quero ficar, eu quero ir no primeiro arrebatamento, porque eu não quero ver vocês degolado.

Porque diz assim: diz que vai vir uns homens nas casas, e dizer agora tu vai aceitar o 666, daí vai ser fechado o mercado, tu isso ele me explicou, dois dias e duas noites.

Vai ser fechado o mercado, não vai ter mais venda, se tu não tem aquele “x” na testa, ou não sei no braço, tem que apresentar. E se tu se negar, dizer não eu não aceito, eles te degolam.

Mas não te degolam primeiro, os que vão entrar primeiro na degolação é primeiro os filhos, no último vão os pais. Porque daí eles vão ver se tu vai virar 666 se eles matar teu filho, mas se tu resistir a morte então tu vai ser salvo.

E, por isso que eu sempre digo pros meus filhos, eu não quero ficar, eu quero ir no primeiro arrebatamento porque eu descobri o mistério.

Eu era lá da selvagem, eu era um xamã, como é que é um kujã, mas lá eu tava enganado, não era certo, era um espírito engano, aquele lá eu tava servindo os guias do Rei Erodes que perseguiam. E agora o que eu tô aqui, eu to servindo um guia verdadeiro, um guia verdadeiro, é igual aquele lá só que tem um talento a mais do que aquele.

Ele tem um talento mais que o da selvagem.

A gente tem mais um talento acima deles.

Daí eu gostei desse aqui por causa do talento desse aqui é acima da selvagem, dos kujã.

E graças eu tô bem, tem pessoal que vem né, pedir um recurso, não esta nada bom, eu já peço pro Pai lá em cima e dentro de quinze, dez dias resolve.

É a mesma coisa do xamã da selvagem, só que ele tem um grau a mais, é muito bom, muito bom.

Daí eu não sou mais kujã, quer dizer que agora eu sigo um anjo, esse anjo me acompanha, é um anjo, é um guia lá do céu. E se eu orar, falar pra uma pessoa que está desempregada, é pra já.

[...]

O kujã já vem da nação do Rei Erodes e o que eu tenho vem geração de Deus, aquele Deus que fez o céu, fez a terra, fez o mar, fez eu, fez tudo.

[...]

Daí eu me agradei né, é um grau a mais.

E daí eu falei, como é que eu vou fazer, e ele disse: quando o anjo falar contigo, agora quem vai te governar é o anjo, não é mais aqueles espíritos da selvagem.

Aqueles espíritos da selvagem o que que é então? Ele disse: aquele lá foi lançado do céu pra baixo, pra enganar o povo, ele era o anjo mais bonito, mas era desobediente. E desobediente tem que ser lançado fora.

E ele disse: o que eu to te dizendo, tudo que tu tá fazendo tu continua, só que aqueles lá tu não recebe mais.

Eles fazem milagre também, curam, fazem e acontecem, só que os antepassados, os teus antepassados, quem vestiu eles com pena, é aqueles espírito engano que foram lançados do céu para baixo, aqueles que enganou o povo da terra. (Nimpré, entrevista, 25/09/2013, São Leopoldo – RS)

O relato acima nos dá algumas pistas sobre o processo de conversão realizado pelas igrejas evangélicas. No relato a existência de dois polos é bem demarcada: os guias de Deus e os guias do Rei Herodes, o bem e o mal. Diante da proximidade do fim da vida, o coma de Nimpré, a salvação, ou o “caminho correto” se apresentou como a alternativa da continuidade, este se desenrola ao longo da narrativa, buscando escapar do segundo arrebatamento, da

segunda morte, as pessoas devem obedecer aos ensinamentos da carta de Deus. Caso contrário, verão seus filhos serem degolados e despedaçados.

Esse ponto é pertinente, pois a “obediência”, ou seguir a “doutrina” de uma determinada igreja são as atitudes esperadas para obter a “salvação”, de outro modo, a narrativa apresentada por Nimuendajú no início do texto mostra os desafios que a alma do morto deve enfrentar ao entrar na terra para alcançar o toldo dos defuntos.

Outro aspecto que ressalta a narrativa é a distinção, o guia de Deus, o anjo Gabriel, não é diferente, mas possui um nível a mais do que os guias da “selvagem”. Ou seja, apesar da narrativa de Nimpré enfatizar a conversão na palavra de Deus para a salvação, alguns elementos do dualismo kaingang se mantêm, os desafios para o sucesso no caminho desejado após a morte permanecem, a qualidade de “mais” talento é simétrica ao jamgré “mais” forte, o saber guiado se mantêm, através da revelação do futuro pelo anjo.

Mitologia Kaingang

A narrativa de Nimpré, aqui, é entendida como um mito, pois manifesta uma atividade mental de uma kaingang, que certamente representa um ponto de análise significativo para buscarmos compreender o movimento em que o pensamento Kaingang opera, para assim, através de um conjunto de mitos demarcar as motivações para a conversão às igrejas evangélicas (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 14). Lévi-Strauss explicita a qualidade da análise mitológica:

É preciso tomar partido: os mitos não dizem nada que nos instrua sobre a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou seu destino. Não se pode esperar deles nenhuma complacência metafísica; eles não virão socorrer ideologias esgotadas. Em compensação, os mitos nos ensinam muito sobre as sociedades de que provêm, ajudam a expor os móveis íntimos de seu funcionamento, esclarecem a razão de ser das crenças, costumes e instituições cujo agenciamento parecia incompreensível à primeira vista; finalmente, e sobretudo, permitem extrair certos modos de operação do espírito humano, tão constantes ao longo dos séculos e disseminados de modo tão generalizado por espaços imensos, que se pode considerá-los fundamentais e buscar encontrá-los em outras sociedades e em outros campos da vida mental onde não se suspeitava que interviessem e cuja natureza, por sua vez, virá a ser esclarecida (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 616).

Auxiliar na compreensão da existência das crenças é certamente o ponto no qual a narrativa do item anterior se insere, nela, como expomos, a criação de dois polos opostos fica clara: o grupo de Deus e o do Rei Erodes, os verdadeiros e os enganadores. Em ambos a estrutura do saber guiado permanece, pois “quem manda” é o anjo ou os espíritos da floresta.

O kujã é do grupo do Rei Herodes, visto como enganadores do povo, aqueles que não conhecem Deus, que também curam, auxiliam as pessoas, mas que possuem um *nível* abaixo de poder dos guias de Deus.

Como analisou Veiga (2004) o dualismo fica claro na oposição entre crentes e católicos, mas o caráter distintivo ganha destaque no desenrolar da narrativa. “Agora quem te governa é o anjo” (NIMPRÉ, entrevista, 25/09/2013, São Leopoldo – RS), afirma nossa interlocutora, mesma atribuição do espírito auxiliar do complexo xamânico, seja do sistema kujã ou caboclo, neles o espírito da floresta (animal ou vegetal) comandava o kujã, ou o santo católico o curandor, agora o anjo de Deus comanda Nimpré.

Outro elemento é o fim do mundo, assim como o dilúvio em que kamé e kanhru enfrentaram e refugiaram-se na terra, no mito de Nimpré não mais a água, mas o fogo destruirá a humanidade e para se salvar são necessários alguns preceitos. A narrativa do cacique Arakxô aborda esses elementos.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das águas. Os Cainganges, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ela levando na boca tochas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra (BORBA, p. 20).

Outro mito registrado por Getúlio Tóji Fã traz os mesmos elementos:

Muito tempo se passou até que um dia a chuva começou e não parou mais, as matas e os animais começaram a morrer e sumir no meio da grande enchente e os Kaingang começaram a sofrer e se preocupar com aquilo, pois não podiam fazer nada para parar com o acontecimento da natureza, caminharam muitos dias para fugir da fúria da natureza até chegarem na mais alta montanha e entraram para dentro da terra, levando com eles uma muda de fogo para se aquecerem lá dentro até que parasse a chuva (FÃ, 2011).

Água e fogo estão presentes nos mitos acima, enquanto a água traz a destruição, o fogo é apresentado como elemento que auxiliará os heróis dentro da terra. No mito narrado por Nimpré, o fim do mundo virá com fogo, de pingo a pingo. A autora revela sua crença evangélica e na história relatada só será salvo aquele que aceitar e obedecer a palavra.

Nos rituais de batismo das igrejas evangélicas, especialmente aqueles realizados pela igreja Deus e Amor, presente na aldeia kaingang de São Leopoldo, o convertido é submetido

à submersão nas águas, chamado de batismo nas águas, onde o pastor, com a mão na cabeça do batizado, dentro de um rio o mergulha. A partir daquele momento a pessoa é considerada batizada.

A água, de destruidora, torna-se salvadora, o fogo, de salvador, torna-se destruidor. O kujã nesse contexto é inviabilizado e considerado feiticeiro, o curador não tem *status* diferente, pois suas ações são entendidas como simétricas as do kujã. Dessa maneira, como abordado por Almeida (1998), o caráter coletivo, onde o articulador com o cosmos era essencial é desfeito, o indivíduo batizado e seguidor da doutrina é capaz de sozinho ter diálogo direto com Deus e obter o poder da cura.

Considerações finais

A perda territorial, a modificação da paisagem espacial da floresta, o avanço das políticas e do desenvolvimento ocidental certamente foram elementos que colaboraram para a incorporação de diferentes religiosidades ao universo kaingang. O surgimento do sistema caboclo, no complexo xamânico, é prova desse processo (ROSA, 2005), nele os guias animais e vegetais foram, parcialmente, substituídos pelos santos católicos, o poder da floresta virgem foi descentralizado para o espaço limpo e para a casa.

O constante temor pelo fim do mundo, materializado entre outras coisas pelos elementos apontados acima (perda territorial, fim da floresta virgem etc.), fez com que os kaingang buscassem alternativas para a salvação. Como bem ressaltaram Veiga (2004) e Almeida (2004), o virar espírito nunca foi uma predileção da cosmologia kaingang, o morto muitas vezes era tido como um traidor que abandonou sua família (VEIGA, 2000), contudo, imaginar que após a morte seu espírito ficará vagando pela terra sem destino também nunca foi uma boa ideia. Dessa maneira, a crença evangélica encontra entre os kaingang um terreno profícuo para alicerçar suas bases, ali o kujã perdeu credibilidade pela perseguição colonial, os rituais não são mais operantes pela política de aculturação protagonizada pelo governo brasileiro, ou seja, as crenças encontram uma população que busca uma saída para esse cenário desesperador.

Contudo, concordo quando Sahlins (1997) afirma que não podemos entender a cultura e crenças ocidentais como um rolo compressor que atropela toda a forma de conhecimento nativo e em instantes destrói todo e qualquer elemento que possa esboçar uma forma de empenho em buscar uma relação menos desestabilizadora.

Nesse sentido, as narrativas mitológicas, o delineamento do espaço cosmológico, a

observação dos rituais, a prática do kujã, do curador e do pastor kaingang podem nos fornecer mais subsídios para compreender a ação kaingang, pois diversos elementos se cruzam. Deus para os kaingang já se encontrava em Topë, assim como o Diabo em dëd korég, os espíritos donos merecem mais atenção etnológica, assim como a organização ritual e mítica dos kaingang evangélicos, pois além de optarem por deixar o kujã, certamente uma motivação intrínseca e estruturalmente operante motivou essa busca, talvez, como propôs Veiga (2004) um impulso pela diferenciação, característico dos Jês.

Diferenciação que merece mais atenção, pois o nível acima do guia anjo de Nimpré, entre os kaingang, talvez opere também em outras práticas e instituições, como a organização social, na política, na distribuição de bens e cargos nas aldeias, enfim, em diversos outros espaços, tal como em outras populações Jê.

Notas

1 Dados da Siasi/Sesai (2014), mais em <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang>.

2 Na parte mais alta da casa.

Referências

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Dinâmica religiosa entre os Kaingang do posto indígena Xaçecó – SC*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 1998.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

BORBA, Telémaco Morocines. *Atualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908

CRÉPEAU, A prática do xamanismo entre os Kaingang no Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, pp. 113-129, jan/jun, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200005. Acesso em: 06 set 2017.

GIRALDIN, Odair. *Axpên Pyràk: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinaje*.

Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2000.

LANGDON, Esther Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LORENÇO, Marília Sene de. *A presença dos antigos em tempos de conversão: etnografia dos Kaingang do oeste paulista*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, 2011.

MAUBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S/A, 1984.

MELATTI, Julio Cezar. O sistema de parentesco dos índios Krahó. In: *Série Antropologia*, Brasília, n.3, p. 1-29. 1973. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie-003empdf.pdf>. Acesso em: 21 abr de 2017.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves. “Os Kujà são diferentes”: um estudo etnológico do complexo xamânico dos kaingang da terra indígena Votouro. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e Cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, pp. 189-209, jan/jun, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200009. Acesso em: 06 set de 2017.

SILVA, Sérgio Baptista da. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann (org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena*. São Paulo: Anpuh, 2014. 1º edição.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2000.

VEIGA, Juracilda. As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses*. Vol. II. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

Xamanism and Kaingang mythology: Elements about the evangelical belief in the Amerindian thinking

Abstract

The aim of this paper is to analyze the elements, which approximate the evangelical beliefs to Kaingang thinking. A comparative ethnological approach was prioritized in order to investigate the dualism in “Jê” society, the cosmology and the organization of Kaingang universe and its xamanic unfolding, that latter materializes itself into two ideological systems: The Kujã (xamã) and the Caboclo. According to these characteristics, the ex-kuja kaingang mystical narrative shows us how much the dualism, the xamanism and the indigenous mythology can help us to unravel this universe of conversion, which, at first, seems to avoid the culture, but at the same time seems to operate according to a native model.

Keywords: Kaignang Xamanism; Ameridia’s Mythology; Evangelical Beliefs; Jê Dualism.

Chamanismo y mitología Kaingang: elementos acerca de la creencia evangélica en el pensamiento amerindio

Resumen

Este trabajo busca analizar los elementos que aproximan las creencias evangélicas del pensamiento Kaingang. Se prioriza un abordaje etnológico comparativo, investigando el dualismo en las sociedades Jê, la cosmología, la organización del universo kaingang y su despliegue xamánico, que se materializa en dos sistemas ideológicos, el kujã (chamán) y el mestizo. A partir de esas características la narrativa mítica de una ex-kujã kaingang muéstranos cuanto el dualismo, el chamanismo y la mitología indígena pueden auxiliarnos a revelar ese universo de conversión, que en un primer momento parece descaracterizar totalmente la cultura, y en otro, parece operar a partir de un modelo nativo.

Palabras clave: Chamanismo Kaingang; Mitología Amerindia; Creencias Evangélicas; Dualismo Jê.

Recebido em 12 de maio de 2017.
Aceito em 08 de agosto de 2017.

Povos indígenas e festas de santo no médio rio Negro (Amazonas)

Francisco da Silva Sarmiento¹

Doutorando em Antropologia Social na

Universidade de Brasília

fscosarmiento@gmail.com

RESUMO

Este trabalho aborda as festas de santo como uma manifestação vivida por povos indígenas do médio rio Negro (AM). As mesmas são entendidas como uma ressimbolização indígena dentro de elementos de devoção deixados pela histórica ação missionária na região. Para contextualizar, o tema faz primeiramente uma apresentação da história de contato que resultou na configuração étnica atual da região. Na segunda parte, trata mais especificamente da formação dessas festas e faz uma descrição etnográfica de sua estrutura para depois intuir e considerar possíveis relações de continuidade e ressignificações de elementos indígenas a partir das antigas formas rituais de socialização que persistem.

Palavras-chave: Povos indígenas; Festas de santo; Ritos tradicionais; Rio Negro.

Introdução

Tratamos aqui de um dos fenômenos de uma parte do noroeste amazônico. Nos referimos às “festas de santo”, manifestação que envolve tradições do catolicismo e tradições indígenas, fruto do histórico de relações dos povos do rio Negro com as ações missionárias. Nosso foco volta-se especificamente à região de abrangência do município de Santa Isabel do Rio Negro, no médio rio Negro (Amazonas). No entanto, tais realizações acontecem também nas regiões do baixo e alto rio Negro, com suas semelhanças e variações.

Até certo tempo, os estudos sobre os povos indígenas na Amazônia têm abordado os ritos, festas, músicas e danças, somente em grupos de pouco contato ou em contato apenas

periódico com a “sociedade envolvente” (HUGH-JONES, 1979; SEEGER, 2015). A própria literatura etnológica do rio Negro focou-se até pouco tempo nos grupos de lugares mais distantes das zonas de maior relação com as sociedades nacionais que envolvem a região. Dentro disso a bibliografia sobre a sub-região do médio rio Negro era e é, ainda, muito rara em relação à parte “alta”, ainda que sejam consideradas partes de um mesmo complexo cultural. Ao contrário, este trabalho busca analisar um fenômeno surgido da interação do processo colonizador de longo tempo com elementos culturais indígenas de uma área bastante afetada. As festas de santo aqui são entendidas como ritos sociais vividos pelos povos indígenas do rio Negro numa zona de fronteira histórica e cultural. Tais festas são identificadas como uma ressimbolização indígena dentro dos elementos de devoção deixados pela ação missionária na região. Assim, são analisados, aproximados e identificados dentro desta tradição os elementos indígenas como os antigos rituais de socialização dos povos da região, entre os quais o *dabukuri* e os ritos de iniciação. Desse modo, a configuração das festas pode ser vista como uma forma em que persistiram traços específicos do antigo estilo de vida indígena regional.

Para se chegar a entender como se constituíram as festas de santo, antes de discutir e apresentar o formato das mesmas, consideraremos primeiramente ao lado de uma breve etnografia dos grupos indígenas uma abordagem histórica do contato em que podemos perceber a configuração étnica e o cenário atual regional em que aquelas ocorrem. Assim, damos inicialmente uma atenção à antropologia histórica dentro dos acontecimentos que tiveram entre os indígenas e os não-indígenas, pois entendemos que a configuração ou situação que se apresenta atualmente resulta desses fatores que marcaram profundamente a forma de relações de ambas sociedades, entre as quais o modo de manifestação festiva e religiosa aqui descrita. Esclarecemos, contudo, que essa perspectiva está por conta de sua necessidade, segundo o modo de atenção do autor, e não enquanto vínculo a algum estilo de etnologia. Utilizamos nesta primeira parte a literatura etnológica da região para situar a questão. Por ser uma manifestação de longa duração, ela poderá ser esclarecida dentro de seus processos sociais, culturais e históricos e, de uma atenção da relação do povo com a mesma, relacionando-a em sua configuração com aqueles processos que apresenta envolver. Na segunda parte passaremos dar uma descrição mais etnográfica das suas realizações para depois intuir algumas considerações.

Apesar de as festas de santo terem elementos que poderiam ser entendidos em outro tipo de análise com lados opostos de sagrado e profano, enxergamos aqui o fenômeno de forma integrada sem a perspectiva dualística. Pelo contrário, será válido considerar metodo-

logicamente esses elementos como posições dinâmicas, com valores dados pelo contraste e contradição, distinguindo-os para depois perceber como estão imbricados e em que medida está a persistência do caráter indígena. De outra forma, como se perceberá, também não conduziremos a análise para uma verificação em que poderemos identificar certos tipos de transformações dos corpos ou das questões de ontologias, o que poderá ser feito por outros autores.

Para possíveis questões que podem surgir quanto ao vínculo de um pesquisador de um fenômeno dentro de sua própria região e as relações que faz dos elementos de análise com manifestações culturais tradicionais por ter pertencimento étnico de um coletivo específico, consideramos que o cenário é apresentado dentro de inter-relações históricas e ao mesmo tempo interétnica, e não uma abordagem específica do grupo do qual faz parte. No entanto, pode-se dizer que o modo como o pesquisador passou a conhecer o tema aqui focado tenha contribuído para iniciar a perceber, distinguir e fazer relações. Isso pode ser verificado brevemente nas referências quando próprias. As referências de participação do mesmo também não estão em questões de comprometimento envolvente e nem está em jogo algum vínculo religioso. O que se pode dizer é que ao longo do tempo a região tornou-se preocupação de pesquisa como um todo, considerando as mudanças, transformações e/ou continuidades para o entendimento do que é chamado como um complexo cultural específico do Alto Rio Negro.

Portanto, as festas de santo estão como um dos diversos pontos dentro de um conjunto maior em que deverá ser considerada a dinâmica sociocultural e a história do contato da região. Não há intenção por parte do autor que o tema resulte algo como uma monografia, mas que derivou de outras tantas investigações, inclusive de verificação em viagens que enfocavam outros temas. Porém, é um campo aberto a ser pesquisado por tantos outros.

Os povos indígenas no médio rio Negro – panorama antropológico e histórico

Pode-se dizer que o médio e o alto rio Negro² formam uma única região com características sociais próprias possuindo a maioria (cerca de 95%) de sua população indígena. No noroeste amazônico há uma imensa riqueza cultural e linguística com vinte e sete etnias repartidas entre quatro grandes famílias linguísticas: *Tukano Oriental*, *Aruak*, *Nadabup* e *Yanomami*³. Os três primeiros grupos, apesar da diferença de costumes e línguas, dividem em certa medida elementos comuns que dizem respeito às narrativas, conhecimentos xamânicos, ecológicos e terapêuticos, cultura material e cerimonial⁴. É significativo notar que os Nadöb (*Nadabup*⁵),

no médio rio Negro, apesar de serem considerados – com outras etnias da mesma família – pela literatura antropológica tradicionalmente como caçadores-coletores e seminômades, atualmente, por viverem ao longo dos principais rios, podem ser classificados também como pescadores e agricultores.

Segundo a estimativa do IBGE para 2016, Santa Isabel do Rio Negro soma 62.800,079 km² de território e 23.093 habitantes. Os povos existentes que se podem apontar como propriamente dessa intermediação são os Nadöb, da margem direita do Negro e afluentes como Teiá e Wenewexi, e os Baré que se estendem na calha do rio Negro desde o canal do Cassiquiari, na Venezuela, até o médio rio Negro, região de S. Isabel⁶. Aqui a maioria da população indígena se diz Baré, no entanto, nota-se uma forte presença de etnias, como Tukano, Desana, Piratapuaia, Tuyuka, Arapaso, Wanana, Karapanã, Barasana, Siriano, Makuna (*Tukano Oriental*); e Baniwa, Kuripako, Werekena e Tariana (*Aruak*)⁷. Estes grupos têm como região de origem tradicional o alto rio Negro e foram descidos de modo forçado ou migraram por conta própria ao longo dos três últimos séculos e hoje configuram, com os demais, os povos indígenas do médio rio Negro.

Sintetizando, a configuração étnica regional resulta de uma histórica relação de contato dos grupos indígenas com as forças da sociedade colonizadora em que a mesma se propunha avançar na região. A presença dos *Aruak* e *Tukano Orientais* no médio rio Negro é explicada pela literatura etnológica da relação dos mesmos com os representantes da coroa portuguesa e república brasileira, funcionários do governo e militares, comerciantes, extrativistas vindos de outras regiões do país e missionários. Isto iniciou a partir do século XVII com as incursões marcadas pela captura de escravos e massacre por meio das “tropas de resgate” e do que foi chamado de “guerras justas”. Derrotando os Manaó e seus aliados, os portugueses conseguiram devastar todos os outros povos que se encontravam nessa intermediação do rio Negro possibilitando a abertura de conquista em direção ao alto rio e seus afluentes (CABALZAR & RICARDO, 1998; MEIRA, 2005).

Na segunda metade do século XVIII, as políticas coloniais continuaram o deslocamento de indígenas do alto rio para outras regiões, seja para os cursos médio e baixo do rio Negro, como para os centros coloniais como Manaus e Belém. Para o século XIX, Buchillet (1990), Cabalzar & Ricardo (1998) e Meira (2005) comentam que houve um esvaziamento de muitas comunidades indígenas dos rios Uaupés, Içana e Xié, sendo suas famílias levadas à força para o baixo e o médio rio Negro, em que foram envolvidas na exploração extrativa e submetidas a trabalhos compulsórios nos seringais. Essa violência e migração forçada perduraram até mais

de cem anos na região, deixando poucos retornarem para suas regiões de origem. Cabalzar & Ricardo (1998, p. 88) apontam que “esta é a principal razão da atual presença de significativa população de descendentes desses grupos no médio e baixo rio Negro, pois que no período colonial os que ali viviam foram dizimados ou fugiram”.

O “boom da borracha”, que atingiu a região de 1870 a 1920, representou um novo ciclo de exploração e maltrato aos indígenas (CABALZAR & RICARDO, 1998; MEIRA, 2005) enviando muitos novamente aos seringais. Com a II Guerra Mundial, a borracha de novo deu outro incentivo de penetração na região. Os comerciantes recrutaram também os índios para explorarem vários outros produtos, como sorva, ucuquirana, cipó, piaçaba, castanha, pele de animais, etc. Os brancos contratavam os índios nos afluentes do alto e, quando no médio ou baixo rio Negro, eram segurados sob alegação de endividamentos inexistentes e forjados, sendo os produtos e bugigangas vendidos a preços inexplicáveis (BUCHILLET, 1990). Nesse período, onde é hoje a sede do município de S. Isabel, houve uma filial da empresa J. G. Araújo, que aviava a rede de seringalistas rio Negro acima e abaixo até 1964⁸. Era também o último ponto de ancoragem dos “grandes navios” no rio Negro. O período “do J. G.” será marcado ao mesmo tempo como um tempo de prosperidade, com a diversidade e quantidade de mercadorias proporcionada pelos patrões, e pela exploração e trabalho árduo (DIAS, 2008, p. 8).

Por seu lado, os Manao e os Baré desde o início foram mais impactados pela frente de expansão, por ter seus territórios situados na região do médio rio Negro. De acordo com Meira (1994), foram os primeiros a ser empregados como mão de obra na extração da borracha e outros produtos. Ou serviram de intermediários entre comerciantes e grupos indígenas mais afastados.

Durante largo tempo foi considerado que os povos do médio rio Negro haviam sido eliminados no processo de colonização. No entanto, eram considerados “caboclos” os descendentes daqueles que passaram por um processo de “miscigenação”, “aculturação” e “assimilação”. Mesmo pesquisadores, como Theodor Koch-Grümbert no início do século passado (1903-1905), Eduardo Galvão (1951 e 1953-4) e Adélia Engrácia de Oliveira (1972), após passarem pela região, chamaram de “caboclos” os Baré aí existentes. A literatura, sobretudo, de Galvão (1976, 1979) considerou essa região habitada por uma “sociedade cabocla, mestiça de índios e brancos”. Segundo Meira (1990), disso resultou o esquecimento dos índios da região pela Funai, considerados por este órgão como “aculturados”.

No entanto, como nota Pereira (2007, p. 42) muitos Baré migraram para o sul da Venezuela ou lugares distantes, como as cabeceiras de rios, continuando em território *Aruak*, onde puderam manter algumas tradições culturais. Outros buscaram refúgio em territórios inimigos, encontrando outros infortúnios. Segundo Meira (1994, p. 340), um grupo Baré, por exemplo, teria resistido até meados do século XX subindo até o alto Cawaburi (margem esquerda do Negro), mas ficaram contraídos entre os Yanomami que desciam do norte e os comerciantes da borracha no rio Negro. Pereira (2007) indica ainda que alguns destes migraram através de varadouros para a região do alto rio Negro. Informações que nos foram confirmadas pela conversa por um senhor Baré, seu Deco (2014), que, segundo o mesmo, antes de seus antepassados descerem ao rio Negro, seu avô teria sido um chefe que se refugiava dos patrões da borracha no alto Cawaburi com seus familiares, provavelmente na primeira metade do século XX. Nunes Pereira (*apud* OLIVEIRA, 2001) relata que em meados de 1940 seriam raros os Baré, sendo alguns (15) vistos no rio Jurubaxi (margem direita do Negro).

O estereótipo da “miscigenação” e “aculturação” desse coletivo foi sustentado tanto pelos órgãos oficiais do governo como em parte pelos indígenas que estavam mais ao alto da região ou pelos representantes destes quando chegavam ao médio rio Negro. A identidade Baré, dentro desta visão, era considerada enquanto em contraste com outras categorias. Categorias estas como “buapé” (*Tukano Orientais* e Tariana), “içaneiro” (Baniwa e Kuripako), “makú” (ou ainda “kamã” – *Nadabup*) e “xurimã” (Yanomami)⁹. Elas marcavam o nível de “civilização” enquanto proximidade e domínio das coisas do branco, estando os “Baré” numa maior proximidade desta situação.

No entanto, ao lado desta noção, a identidade Baré como indígena teria sido por muito tempo camuflada pelo contexto que se constituiu, vindo a ser manifesta politicamente em fins de 1980. Uma análise mais detalhada desta etnia poderia revelar que nem todo o conjunto dela tenha passado pela miscigenação com os brancos. Pode ter havido uma continuidade de exogamia, peculiaridade própria dos *Aruak* regionais, com representantes de outros grupos já não mais manifestos (ou ditos extintos) inclusive na medida em que eles desapareciam, como os Manao, etc. No passado, diante de muitos descimentos de etnias que eram do alto, representantes destes grupos poderiam também ter estabelecido casamento no meio dos Baré. Outra conjectura pode estar na reconfiguração dos grupos aparentados, ou de línguas próximas ao Baré, que viriam se juntar ao denominador “Baré” ao longo do tempo. Isso parece estar inicialmente entrevisto já no trabalho de Wright (2005).

A posição de ocultamento e a reafirmação étnica dos povos no médio rio Negro

são referidas desde Meira (1990, 1995) e ultimamente por Pereira (2007), Pinheiro (2011) e Velthem (2014). Com novo fôlego que permitiu o cenário político, os Baré reaparecem num processo de revitalização étnica pautada na reconstrução de suas tradições culturais e na reivindicação de direitos. A língua nheengatú, de origem tupí, uma das vias de colonização missionária e branca, é hoje reivindicada e ressignificada como a língua Baré. No entanto, a reafirmação étnica nos últimos tempos está numa abrangência maior de todos os coletivos indígenas da região, visto suas tradições serem combatidas por cerca de três séculos pelos representantes de várias ordens da colonização em que estes povos estavam projetados para cada vez mais se “civilizar”, “aculturar” e ser “integrados” no estado nacional.

Atualmente os Baré estão em toda extensão do rio Negro, podendo-se os encontrar deste o sul da Venezuela, nas regiões de S. Gabriel da Cachoeira, S. Isabel do Rio Negro, Barcelos e Manaus. Estima-se que em S. Isabel os mesmos seriam 60 % da população. As festas de santo foram por muito tempo atribuídas aos Baré, tanto por outros indígenas como por estrangeiros que chegavam na região. No entanto, ao longo do tempo, representantes de outras etnias passaram a participar e promover juntamente com aqueles esta manifestação. Pode-se notar também a participação de representantes brancos da região, netos ou descendentes de portugueses ou de nordestinos advindos para o rio Negro na época de exploração da borracha ou mesmo anterior a esta, moradores da cidade e que atuam em muitos casos no comércio, representando certa continuidade do antigo sistema de patrões e regatões na região, porém, que passaram a assumir em muitos aspectos o modo regional, entre os quais as celebrações das festas de santo.

Outro ponto para se entender o contexto no que se refere à dinâmica das festas de santo está na atuação missionária. Representantes de diferentes ordens religiosas passaram pela região desde os primeiros tempos de penetração colonial, nem sempre de forma contínua, mas que marcaram o modo de manifestação religiosa encontrada hoje. São eles: Jesuítas (1657-1694), Carmelitas (1694-1755), Mercedários, Franciscanos e Capuchinhos (em fins do século XVIII até 1888) e Salesianos (1914 aos dias atuais) (BRÜZZI ALVES DA SILVA, 1977). Impondo a cristianização, as missões, que operavam juntas e em favor da coroa ou da república, viram o caminho de “civilização” dos povos indígenas do rio Negro. Consideraram as manifestações nativas, como as moradias tradicionais, os rituais, as danças, o xamanismo, as línguas, como coisas que deveriam ser combatidas. Essas proibições perduraram até por volta do terceiro quartel do século XX, quando a Igreja buscou rever sua atuação missionária e quando os povos indígenas do rio Negro ensaiaram seus primeiros passos para se organizar

com seus representantes e instituições.

Os salesianos iniciaram a presença missionária mais sistemática entre os povos indígenas da região, desenvolvendo a catequese, escola e profissionalização, por meio da implantação de grandes centros missionários e da junção das famílias em povoados com capelas e escolinhas, provocando drásticas mudanças nas culturas dos povos indígenas. Fundaram a Missão em S. Isabel em 1942, juntando-se a estas as irmãs salesianas em 1950. Foi através da educação, por meio de escolas (internatos) e da saúde, por meio de hospitais, que eles viram o caminho de atuação. Por várias décadas, as únicas escolas na região foram as das Missões (AZEVEDO, 2007). A atuação salesiana levou a um processo sistemático de “aculturação” dos povos indígenas, tornando-se a instituição de maior influência na região até fins de 1980.

Com o centro missionário em S. Isabel funcionando, mesmo após o declínio da borracha, a migração de população indígena do alto rio Negro continuou para tal lugar. Muitas famílias desciam para visitar parentes e, comumente, alegavam as melhores condições de vida do médio rio Negro que segundo Dias (2008, p. 8) eram devidas: “a) a possibilidade de trabalho nas ‘empresas’ extrativistas, que bem ou mal sobreviviam; b) a abundância de peixes da região; e, c) a possibilidade de estudo para os filhos na escola da missão salesiana”. Acrescentamos a estes motivos ainda as brigas e malefícios que faziam as famílias procurarem outros lugares para morar e que, no internato de S. Isabel funcionava o ensino “normal” equivalente ao ensino médio profissional atual e a formação de professoras da região que não se dava em outros centros de missão.

A partir de 1990, os povos indígenas à jusante de S. Gabriel da Cachoeira, como Baré, Baniwa e Tukano, a exemplo de seus parentes do “alto”, começaram a lutar pelos seus direitos por meio de demarcações de terras (MEIRA, 1990). Reforçou o movimento na região a criação da Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas (ACIR) em 1993 para representar as comunidades pouco mais à montante da cidade de S. Isabel, com sede na ilha de Wábada, e a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) em 1994 com vista de representar os indígenas da sede de S. Isabel e das comunidades em volta da mesma. Todas elas filiadas à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, que representa os indígenas da região desde 1987. Assim, em 1998 são reconhecidas como Terras Indígenas na região, juntas às demais do alto rio Negro, as TI Médio Rio Negro I, TI Médio Rio Negro II e TI Rio Téa dentro dos municípios de S. Gabriel e S. Isabel, demarcadas e homologadas. Em 2016 foi identificada a TI Jurubaxi-Téa, em S. Isabel.

A seguir caminharemos para adentrar aos poucos na descrição propriamente dita acerca das festas de santo, foco de nosso texto. Quanto à sua questão com o cenário do movimento indígena ou os modos de reafirmação étnica deixaremos para uma sinalização próxima ao fim da abordagem.

Deparando-se com as festas de santo

Há cerca de alguns anos atentamos que as festas de santo no rio Negro tinham, ao mesmo tempo, elementos que pareciam contrastantes. Buscamos verificar qual a origem destas festas. Ao perguntar para pessoas mais velhas, algumas respondiam que foram deixadas pelos padres jesuítas e/ou carmelitas há muitíssimo tempo. Não conseguíamos entender, pois não havia jesuítas e carmelitas na região. Os que estão presentes são os salesianos, mas estes não ensinam e nem incentivam as festas de santo. Então vimos que era preciso investigar a questão histórica da região e, com isso, verificar a ação dos missionários no passado.

Como indígena, sempre soubemos das questões das tradições culturais da região, sobretudo, no que diz respeito propriamente aos *Tukano Orientais*. Muitas coisas que não chegamos a viver ou ver podemos sempre escutar dos mais velhos. Em relação às festas, é conhecido o *dabukuri*¹⁰, festa de oferecimento e/ou troca de alimentos ou objetos entre as famílias, seja entre etnias diferentes ou entre divisões familiares de mesma etnia. O *dabucuri* é um rito social conhecido e executado por diversos povos do rio Negro. Nos últimos tempos foi sendo cada vez mais rara sua execução. No entanto, nos últimos anos, com a busca de revitalização das culturas indígenas do rio Negro, está sendo novamente vivida ou apresentada em momentos oportunos.

Entre as danças/músicas indígenas, são mais conhecidas, nos dias atuais, as danças com a utilização de flautas, tubos, cabeças e cascos de animais. São elas: *karisu*, *mavaku*, *yapurutu*; *kapinaiá*, *maraká*, “casco de jabuti” e “cabeça de veado”. Quando e onde acontecem as festas de iniciação masculina são usadas as grandes flautas e trombones chamados *Yurupari*. Os mais velhos se referem que nos *dabukuri* e outras cerimônias de festas dos antepassados eram executadas outras variadas danças/músicas utilizando diversos tipos de flautas.

Nos *dabukuri* ou outras festas cerimoniais, como de iniciação social, eram ou são consumidas muita comida (caças, peixes, insetos, larvas, frutas, derivados da mandioca), diversos tipos de bebidas (fermentadas e não fermentadas), fumo e alucinógenos. Entre as bebidas fermentadas estão o *kaxiri* e o *ahuá*. Os alucinógenos são o *pariká* (espécie de rapé) e o *kaapi* (ayahuasca).

Esses tipos de festas podiam ou podem durar vários dias ou semanas, envolvendo a preparação e duração. Uma festa é sinal de compromisso com muitas outras. As festas de *dabukuri* são momentos de alegria, união e laços entre as famílias, momentos de apaziguar as rixas ou provocar outras, de socializar as notícias, de aprender ou ensinar os conhecimentos e as sabedorias, encontrar ou fazer uniões matrimoniais, etc.

Ao observar as festas de santo, notávamos que eram feitas e vividas por indígenas, no entanto, as características das mesmas pareciam ter algo diferente. Porém, o fato de serem realizadas por indígenas e independentes dos vínculos com a Igreja, apresentarem elementos como os mastros de frutas regionais, danças com uso de tambor de couro de animal, distribuição e muito consumo de bebidas e a dança com máscaras, dizia ter algo por trás daquelas manifestações. Aos poucos fomos percebendo que muitos elementos da cultura indígena estavam aí presentes. Esses elementos seriam os resquícios de festas como os antigos *dabukuri* que se escondiam entre os elementos do catolicismo.

Na região, missionários de diferentes ordens ao longo dos séculos XVIII e XIX impuseram os elementos cristãos, entre os quais as devoções de santos, que seriam vividas em momentos festivos, dentro do calendário litúrgico católico. Ao serem combatidos seus tradicionais modos de vida e festas, os indígenas mais atingidos por este contato buscaram inserir elementos de suas próprias tradições que estivessem disfarçados ou camuflados – o que também ocorreu em outras regiões indígenas e entre povos vindos da África tomados como escravos. Além do mais, apesar de que as questões tradicionais fossem proibidas e perseguidas, os missionários tiveram alternados tempos de ausência na região, o que possibilitou que os indígenas pudessem reviver suas antigas tradições ou vivê-las agora dentro de suas devoções católicas que aprenderam a celebrar.

Viajantes pelo rio Negro encontraram e mencionam esta manifestação em seus relatos, tais como o naturalista Russel Wallace (1849-50), o etnógrafo Theodor Koch-Grümbert (1903-4) e o bispo Dom Frederico Costa (1910). Nos últimos anos, antropólogos que pesquisaram outros aspectos na região também a mencionam, como Pereira (2007), Figueiredo (2009) e Pinheiro (2011).

Com o tempo verificamos que foram feitos estudos específicos de festas de santo na região do alto rio Negro, como os realizados em S. Gabriel da Cachoeira por Barros (2003, 2006) e Barros & Santos (2007). Nestes trabalhos que enfatizaram os repertórios musicais das festas de santo, puderam também fazer as relações a seu modo dos elementos das festas com

o *dabukuri*. Um outro estudo, mais para regiões do Pará, de N. Pereira (1951) – que fizera também viagem de reconhecimento do fenômeno no alto e médio rio Negro –, sobre o Sahiré e Marabaixo, sugere que as práticas litúrgicas semeadas pelos jesuítas sejam a origem do Sahiré¹¹ de Santarém no Tapajós e ainda das festas de santo no rio Negro, que seriam resquícios das práticas ligadas ao Sahiré e revelariam o *dabukuri* como valor cultural.

No médio e alto rio Negro, pudemos ao longo do tempo ver algumas festas de santo. No rio de nascimento e crescimento do autor, rio Teiá¹², vimos ser executada somente uma vez. Em fins da década de noventa, após um menino de uma outra família ter um de seus olhos profundamente ferido, quando cuidavam para não perder a visão, seus próximos decidiram fazer promessa de festa tendo como padroeira Nsa. Sra. Auxiliadora. Ano seguinte, estes se mudaram do local para ir viver na “Ilha Grande”¹³ no rio Negro, levando consigo a promessa. Ao sair para o rio Negro, especificamente, para a sede do município de S. Isabel, pudemos ir, agora sim, várias vezes às muitas comunidades do entorno ou situadas em afluentes de rios próximos ou distantes em que se celebram as festas de santo. Na pequena cidade, também tivemos oportunidades de ver inúmeras destas que acontecem nas comunidades chamadas de “bairros”.

No município de S. Isabel do Rio Negro existem cerca de 43 povoados¹⁴ e dezenas de sítios familiares distribuídos nos cursos de rios, em que todas ou a maioria das famílias são indígenas. Inúmeros destes povoados e sítios fazem festas de santo. Povoados protestantes, que se formaram a partir da segunda metade de 1900, vindas de calhas do Içana e Guainia (Venezuela), não as praticam¹⁵.

Como dito no início, esta análise faz parte de uma investigação mais ampla no que se refere à questão histórica e cultural da região do rio Negro. Considerando este conjunto, pudemos verificar as festas de santo de modo mais atento, em ocasiões próprias de investigação etnográfica em que se verificavam as famílias de origem do alto que se deslocaram ao longo do tempo para o médio rio Negro, na medida em que elas ocorriam nos povoados que estávamos. Entre estes se podem contar: povoados Monte Alegre e Jutai (2013 – ambos festejam S. Alberto, em agosto); no bairro S. Inês (2015, 2016, 2017 – festeja S. Inês, em janeiro); no bairro S. José (2015 – festeja S. José, em março); no bairro Dom Walter (2015 – festeja S. Luzia, em dezembro); sítio S. Bárbara no rio Wenewexi (2015 – festeja S. Sebastião, em fevereiro); e Maricota (2017 – festeja S. Sebastião, em janeiro).

A consistência das festas de santo

Segundo Barros (2003, 2006) e Barros & Santos (2007), as missões jesuítas percorrendo as regiões da Amazônia, especificamente os rios Amazonas, Negro, Tapajós, Xingu e seus afluentes, semearam práticas litúrgicas que no contato com as culturas locais fizeram emergir transformados e ressimbolizados os valores culturais mais importantes dessas regiões.

De acordo com Bettendorf (1990), o padre José Maria Gorsony teria sido o responsável por implementar as missões jesuítas no rio Negro na segunda metade do século XVII. Tanto Bettendorf como Daniel (1976) e Leite (1943b) afirmam que ele era flautista e servia-se da música para a catequese nas missões. Tomando as crônicas dos jesuítas, seria possível traçar relações das práticas que se executavam nas regiões do Grão-Pará e Maranhão com as missões no rio Negro. Essas práticas faziam parte de um repertório litúrgico implantado pelo padre Antônio Vieira, que gerenciava as práticas missionárias desde o Pará para outros cantos da Amazônia. Segundo Barros & Santos (2007, p. 33): “As outras ordens missionárias que passaram pela região – carmelitas, franciscanos e, recentemente, salesianos – encontraram estrutura consolidada pelos jesuítas nas áreas do baixo rio Negro e valeram-se dessa estrutura para estender as missões para o médio e alto rio Negro”.

Atualmente as festas de santo obedecem ao calendário litúrgico católico, mas suas organizações são independentes e executadas sem vínculos com a Igreja local. Seus realizadores não precisam de autorizações ou informar os missionários para executar ou mesmo criar uma nova festa. Essa forma de festa e seus elementos, isto é, grande consumo de bebida e muita festa dançante, puseram desafio ao controle dos missionários locais. Estes se veem impossibilitados com estas realizações. Atualmente, os padres aparecem somente em algumas ocasiões, como para fazer missa em algum dos dias. As relações com os missionários se dão mais quando nas ocasiões de visita itinerante (desobriga) nos povoados em que estes administram sacramentos. Na ausência destes, as pessoas dos locais reúnem-se em dias de domingo para um “culto” comunitário que tem à frente o catequista. Estes mesmos também se organizam em mês de maio para sessões de oração de casa em casa em que entoam cantos e o rosário.

Quando as festas de santo ocorrem em povoados dos rios mais afastados, podem durar de dez até quinze dias, enquanto que na cidade dura dez dias – o que remete aos períodos de duração da festa do *dabukuri*. No entanto, ainda que na noite do primeiro dia possa ter festa com dança, são considerados “verdadeiramente” como dias de festa somente os três ou quatro últimos dias. Num povoado pode haver uma ou mais festas durante o ano, em que famílias diferentes são encarregadas. Descreve-se etnograficamente a seguir o formato geral das festas de santo como ocorrem no médio rio Negro.

Estas festas se originam com uma promessa feita para algum santo – em geral são “padroeiros” indicados pelos missionários aos povoados, que em muitas vezes dá o nome ao próprio lugar; outras vezes são santos que se associam às causas da promessa, como da saúde do olho, por exemplo; ou ainda os que são considerados “respeitados” ou “poderosos” como S. Alberto. Em geral, as promessas são feitas por questões de saúde e/ou graça alcançada. A maioria das festas iniciou há dezenas ou centenas de anos. Após a morte de seus iniciantes, parentes ou afins continuam a tradição.

Para a realização de uma festa, um corpo de pessoas deve estar comprometido com a mesma. Este corpo é formado por “responsáveis” (ou “donos”) e os que são chamados “empregados”. Em geral, são “responsáveis” ou “donas” das festas certas famílias ou coordenadores da vida social do povoado, como o administrador (ou “capitão”), catequista, secretário, etc. Não conseguiríamos com clareza apontar de que modo estas famílias e responsáveis ou ainda os empregados percebem-se uns aos outros ou de que modo ou quais elementos são absorvidos pelos mesmos. Coisa para uma melhor investigação. No entanto, podemos deduzir alguns elementos, como o prestígio social, devido ser “dono” de uma grande festa sustentada por muitos anos, com muito trabalho e articulação, em que nunca há problemas (como falta de visitantes e poucos empregados, brigas, mau andamento ou condução dos momentos de oração, falta de comida, falta de bons músicos, falta de gente pra dançar, etc.), ser responsável de um padroeiro “poderoso” do qual se consegue muitas graças seja familiar ou para os que da festa participam, ser capaz de patrocinar ou conseguir patrocínios grandiosos que serão considerados pelos demais, etc. A satisfação de uma festa é quando ela é bem realizada, sem esses “problemas” e, como veremos, quando ela é garantia de uma outra festa nos mesmos moldes ou “melhor” no ano seguinte e, ainda, que ganha compromisso com muitas famílias e outros povoados.

Por seu lado, os “empregados” são advindos de toda situação da vida social. Podem ser criança, jovem, adulto, idoso, homem, mulher, solteiro, casado, assalariado ou não, estudante ou não, ter função pública ou não. O que leva uma pessoa a se comprometer como empregado está na sua devoção, motivo de doença particular ou familiar, problema pessoal ou social, seu estado de ânimo ou, como veremos, o prestígio de saber executar alguma função em que são requisitados. Diferentemente dos donos da festa, a cada ano um novo grupo de empregados se compromete com a festa do ano seguinte. Estes, os “empregados” e suas funções estão listados abaixo:

Juízes do mastro	Segundos empregados maiores – Encarregados do “1º dia”, dos dias principais. Devem animar, conseguir as frutas para o mastro, oferecer o almoço e pagar os músicos.
Juízes da festa/festeiros	Primeiros empregados maiores – Encarregados do “2º dia”, dos dias principais. Devem animar, oferecer o almoço e pagar os músicos.
Mordomos	Animadores da festa – Encarregados do “3º dia”. Devem animar, oferecer o almoço e pagar os músicos.
Cooperadores	Animadores da festa – Cooperam com itens de alimentos, etc.
Promesseiros	Cooperam com itens de alimentos, segundo sua promessa.
Tamborineiros/gambeiros	Cantam e tocam o tambor.
Bandeireiros	Carregam e maestram as bandeiras.
Mestres-salas	Cuidam e vistoriam as noites de dança – não deixam o salão sem dançarinos e verifica as desordens.
Procuradores	Encarregados de procurar os responsáveis de outras funções e aplicar penas, como a “vaqueta”, quando aquelas não são cumpridas ou em qualquer desordem.
Cozinheira/os	Encarregada/os da preparação e distribuição do café e almoço.
Mascarados	Responsáveis pela “dança do mascarado”.
Fogueteiros	Responsáveis pelos tiros de foguetes em momentos da festa.
Fazedores de castelo	Responsáveis por confeccionar, enfeitar e deixar o “castelo”.
Rezador	Responsável de conduzir a ladainha e momentos de oração.

No quadro, de “juízes do mastro” até “procuradores” são os que se comprometem nos dias atuais¹⁶. Os demais são chamados para ajudar nas funções ou são participantes tradicionais antigos, como o gambeiro, rezador, mestre-sala e cozinheiras, sendo muito requisitados. Ao se comprometer, deve-se “passar a festa” no ano seguinte. No entanto, muitos por motivo de viagens ou por questões de falta de recursos deixam-na para outros anos. (Segundo fala de algumas pessoas, não “passar” o compromisso é visto como

motivo para “atrasar a vida”). Antigamente, o 2º e 3º dias, dos dias principais, eram do festeiro. Como ficava muito custoso para oferecer duas vezes o almoço, resolveu-se passar aos mordomos o 3º dia, que são em maior número.

Cerca de duas semanas antes da realização da festa, o povoado ou sítio em que aquela ocorrerá e os empregados, sejam da mesma localidade ou de outras, se organizam. Devem cuidar da providência de comida e bebida para os dias de festa. Alguns já terão porcos para oferta, pois estes foram criados a partir de quando se colocou o nome na lista de empregados. Outros, antes do início, vão caçar a fim de conseguir porcos-queixada ou antas, ou preferem pescar. Outros mais se dedicam a fazer derivados da mandioca como farinha, beijú, beijucica, maçoça ou em recolher frutos da roça como banana, pupunha, cana-de-açúcar, cará, macaxeira. Nos dias atuais, alguém (como juiz do mastro ou festeiro) que tenha mais recurso pode comprar um boi ou frangos de mercado. Também se pode fazer um “rancho” contendo feijão, arroz, café, leite, óleo de cozinha, etc.

No primeiro dia, às 6h, há um grande estouro de foguetes. Isso marca o início dos dias de festa como um todo. Os homens preparam dois ou quatro “mastros”, feitos de paus com três ou quatro metros de altura, enfeitados com faixas de folhas da palmeira bacaba. Por volta das 17h, tomando a imagem do santo que é celebrado, reúnem-se os responsáveis do povoado com os tamborineiros, bandeireiros e mais pessoas para fazer, ao som dos tambores¹⁷ e canto, a “levantação do mastro”. Os mastros são erguidos, sendo geralmente dois em frente da capela e dois em frente ao salão de dança. À noite, 19 ou 19h30, reúnem-se agora na capela para a “ladainha” ou oração. Assim, durante os dez dias¹⁸, à noite haverá ladainha. A “ladainha” são execuções de orações e cantos, partes em português e em latim. O rezador conduz os momentos, com alternâncias de solista-coro e partes em uníssono. Ao fim da mesma os tamborineiros cantam e tocam, enquanto forma-se uma ou duas filas para beijar as fitas enlaçadas ao redor dos pés do santo. Em seguida, as pessoas encaminham-se para a casa do salão de danças, que geralmente fica ao lado da capela, para tomar o café. Em todas as noites os momentos de ladainha e café se repetem.

Cerca do sexto dia realiza-se a “coleta de esmola”. Esta consiste em ir de barco (se for nos rios), de jericó ou caminhonete (se for na cidade), com a imagem do santo, bandeiras, aos cantos e som do tambor, até as

famílias do mesmo povoado e de outros para angariar gêneros alimentícios e demais coisas para os três últimos dias da festa. As famílias doam ou oferecem produtos da roça ou industriais. As pessoas ao entregá-los devem beijar as fitas do santo. O que é arrecadado se juntará a um só conjunto com as ofertas dos empregados. Os frutos da roça como banana, cana-de-açúcar, abacaxi, cupuaçu e coco serão amarrados (“enfeitados”) nos mastros.

No sétimo dia, há uma salva de foguetes às 6h. Começam aqui os “verdadeiros” dias festivos. Os homens se reúnem para amarrar as frutas nos quatro mastros. A partir das 14h inicia a chegada dos empregados. Estes vêm com estouros de foguetes sinalizando a aproximação. Juízes do mastro, festeiros, mordomos e outros são identificados com enfeite de fita de seda na roupa, em cima do peito, e carregam uma varinha ornamentada de papel ou fita de seda com flores. Carregam ainda sua bebida. No terreiro, em frente ou ao lado da capela ou na sala de dança são recepcionados com cantos e batuque do tambor. Ao chegarem, beijam as fitas do santo. Forma-se uma vila, com as pessoas de lada a lado. Os que chegam vão servindo suas bebidas aos demais, enquanto que devem também receber em troca sua “dose”, num ato de vice-versa. É o primeiro “correrêi”¹⁹.

Às 17h, todos se encaminham para onde estão os mastros. É o momento da “levantação do mastro com frutas”. Ao som de canto e tambor, os homens erguem os mastros, agora já enfeitados com as frutas. Muitos foguetes são estourados. Este “1º dia”, dos dias principais, é o dia do juiz do mastro.

Na noite, ocorre a ladainha e logo depois, o café. E, em seguida, o primeiro correrêi. Por volta das 22h, começa a festa dançante. Ocorre somente um intervalo para o segundo correrêi, na meia-noite ou uma hora. Nos povoados e sítios de rios, as danças podem ocorrer até por toda manhã do dia seguinte e também à tarde. As músicas que são tocadas são chamadas de *kuximawara* (termo nheengatú para as músicas ditas “antigas”). Nos dias atuais são executadas por bandas locais, com teclado, guitarra e voz. Décadas atrás se usavam o acordeão ou sanfona. Há pouco tempo, colocava-se música eletrônica. Os *kuximawara* são tipos de música no estilo antigo de regiões da Amazônia, mistura de forró com guitarrada e ainda valsas, xote e bolero antigos. Hoje são produzidos também “novos” *kuximawara* no próprio rio Negro, alguns com lín-

guas da região, ao mesmo tempo em que chegam músicas de sucesso nacional.

Na manhã do oitavo dia tem o café e às 11h, o almoço. Este é servido para os empregados, seus convidados, autoridades, se houver, numa mesa colocada no salão de dança. A maioria das pessoas forma enormes filas para pegar sua comida onde fica a cozinha – é a “distribuição de comida”. Depois, às 15h é o momento de “entregação do mastro”, em que o juiz do mastro entrega o “2º dia” ao festeiro. Nesse momento ocorre distribuição de correrêi, com muita bebida e a execução da “dança do gambá”. Esta consiste numa dança, ao som do canto e tambor, puxada pelo tamborineiro/gambeiro com sua dama. Aos poucos, os que participam do correrêi vão entrando na fila de dança que circula o salão, a “roda do gambá”. No decorrer, os participantes, cada par de cavalheiros e damas em sua vez, se colocam dentro do círculo e dançam movimentando as pernas no balanço do corpo ao ritmo do tambor, de um lado para outro e rodando o corpo, em sintonia entre si.

Segue-se, em seus horários, a ladainha, o café, em seguida o correrêi da noite e a festa dançante. No nono dia tem o café, o almoço e outra “entregação do mastro” (às 16h) com correrêi e “gambá”. Agora o festeiro entrega o “3º dia” aos mordomos. Por volta das 18h, ocorre uma procissão em direção ao rio para “deixar o castelo”. Os encarregados, tamborineiros e bandeireiros, juízes e festeiros carregando a imagem do santo, tomando canoa ou barco, acendem as velas pregadas no castelo e o largam no rio, circulando-o em seguida por três vezes. O “castelo” é feito dos grandes braços da palmeira buriti, que pode assim flutuar n’água. É enfeitado com velas, fitas, flores e cartinhas. Algumas pessoas indicam que o castelo leva as bênçãos, graças alcançadas e pedidos.

Após a ladainha e o café, se acende uma grande fogueira (facultativo em muitos casos). Com o primeiro correrêi ocorre a “dança dos mascarados”. Esta dança consiste de vários homens que entram no salão com máscaras horripíficas (representando rostos humanos, animais ou monstros) e ramos de árvores na cintura. Alguns possuem vestimenta feminina para dar a imagem jocosa. Seguram chicotes de ramos de árvores ou cipós que usam para ameaçar ou surrar quem lhes tenta fazer brincadeira, como as crianças. Dançam desajeitadamente ou imitam gestos de algum animal. Pelos modos, dificilmente são reconhecidos. Eles recebem também o correrêi. Segue-se a festa dançante.

No último dia ocorre novamente o café e o almoço e, às 17h tem-se a finalização da festa com a “derrubação do mastro”. Este último momento consiste na reunião de todos os participantes. Um responsável anuncia e vai chamando pela longa lista de nomes os empregados. Estes, em sua vez, ao som do tambor e muita diversão, vão golpeando os mastros com um corte de machado. A cada mastro que cai, uma multidão de pessoas avança para pegar puxando do mesmo quantas frutas puder. Conseguir uma destas é sinal de muita alegria. Após a “derrubação”, todos, ao som do canto e tambor, dão uma volta ao redor dos mastros caídos e se dirigem até a capela para guardar o santo, os tambores e as bandeiras.

Ao longo dos dias de festa, muitos procuram os responsáveis para colocar seu nome ou de familiares, se comprometendo em uma das funções no ano que virá. Estes são chamados “novos”, que podem ainda patrocinar festa dançante na noite, sendo esta de menor escala. Após a queda do mastro, as pessoas começam a voltar para suas comunidades. Sua participação na festa requer dos anfitriões uma retribuição na festa de suas comunidades.

Conta-se que as festas de santo no passado eram muito rígidas ou respeitadas. Nota-se, porém, o respeito ainda hoje. No caso de desordem ou não cumprimento dos deveres, aplica-se a “vaqueta”, um tipo de punição em que a pessoa deverá pagar rezando centenas de “padre-nossos”, ajoelhada num tablete de madeira de pontas angulares ou de pedras. Hoje muitos cantos, danças e outros elementos estão sendo deixados. De acordo com narrativas de algumas pessoas mais velhas, antes existiam cantos entoados em nheengatú (que encontramos conhecidos somente por pouquíssimas pessoas), o uso do tamborim como acompanhante do tambor (tamborim maior), danças como o que empregavam um grande bico de pássaro e um tipo de brincadeira chamado *kayarima*, em que se utilizava o pó finíssimo da goma (polvilho) de mandioca que se jogava na cabeça das pessoas. Em muitos casos podem ocorrer durante as manhãs e tardes torneios de futebol e vôlei entre os times dos povoados que participam, sem que isso comprometa as atividades acima apresentadas.

A partir da descrição do conjunto de elementos que estruturam as festas, passaremos a ver algumas relações ou correspondências do que dissemos de início ser um tipo de continuidade ou resignificação de elementos culturais

tradicionais indígenas inseridas entre outras manifestações de devoção cristã. Pode-se, contudo, considerar que sejam intuições a partir das observações.

Até pouco tempo, aconteciam *dabukuri* de frutas dentro das festas de santo, como pudemos ver no bairro S. Inês em fins de 1990. Mas os momentos da festa que se poderiam fazer paralelos mais evidentes com o *dabukuri* extenso estariam na organização das providências para a festa, assim como o tempo de duração da mesma (quinze ou dez dias) e, ainda, o envolvimento de uma rede de pessoas, famílias, povoados. As festas são antecedidas por arranjos de trabalhos na roça, caçaria e pescaria (providência de frutas, derivados da mandioca, peixe e carne) ao lado de arrecadação (“pedidos de esmola”) de outros gêneros de alimentos (sejam regionais ou industriais) e do acionamento de patrocínios (de funcionários mais estabilizados, políticos e comerciantes). Estão envolvidos tanto os laços de parentesco, amizade e de compadrio (elemento apropriado da cultura católica). Estes elementos parecem remeter às organizações dos tradicionais *dabukuri* (partilhado pelos *Aruak*, *Tukano Orientais* e *Nadabup*, povos da região) que, como dissemos, são festas de oferecimento e/ou troca de alimentos ou objetos entre grupos étnicos diferentes ou entre sub-divisões de mesma etnia (clãs). Outros paralelos podem estar na chegada dos empregados, nos momentos do correrei, na troca e consumo de bebidas ao longo da festa, na duração desta por toda noite e parte do dia e nos momentos de distribuição ou partilha de comida para todos que estejam presentes.

A dança do gambá pode ser uma adaptação de alguma antiga dança (retirado algum instrumento e acrescentado o tambor), pois se pode observar no nome que ganha de um animal (muitas danças tradicionais da região recebem nomes de animais) na formação em círculo no qual damas adentram escolhendo seus cavalheiros. A “dança do mascarado” estaria associada com as antigas danças de máscaras com uso de açoite ou relacionada com o *kari-amã*, ritos de iniciação *Aruak* com uso de açoite *adabi* (chicote, em nheengatû).

Em certa medida, ao lado da manifestação de devoção a um santo, pode-se perceber um tipo de manipulação em vista do xamanismo de “benefício” (“benzimento”) ou malefício/feitiço (conhecidos na região como “sopro” ou “estrago”). Gestos secretos de amarrar fitas em pés de santo ou intermediar-se com os mesmos com fins de malefícios são praticados por algumas pessoas, mas

isso é assumido por poucos (que se tornam “especialistas”) e não pela maioria. Entre aqueles, alguns passam a ser reconhecidos no meio social como pessoas que requerem cuidado, no sentido de respeito, mas que podem atuar ao mesmo tempo sendo requisitadas para intermediar em fins dos problemas pessoais ou sociais. Aqui pode estar uma parte da associação que se faz aos benzedores Baré e a partir deles ao restante do coletivo por outras etnias. Causa que faz prevalecer a visão da devoção a partir das festas de santo àqueles. Poderia se investigar melhor a diferença ou semelhanças de benzedores das etnias envolvidas. No entanto, pode-se notar também que alguns benzedores Baré puderam guardar resquícios de suas práticas propriamente tradicionais e/ou que aprenderam ou buscaram em outras etnias os conhecimentos e o uso do xamanismo.

Pensamos ser importante sinalizar para algumas questões, devido ao modo como conduzimos a questão, isto é, tratando da questão indígena e um modo de manifestação em que culturas indígenas e cristãs deixadas pelas antigas missões estariam imbricadas. Para chegarmos a apresentar propriamente as realizações das festas de santo, preferimos dar um panorama das histórias das políticas de contato a que vieram constituir a configuração étnica envolvida e a origem ou formação dessas festas. Falamos dentro disso da reafirmação étnica de grupos específicos ao lado do movimento político indígena que se constituiu nos últimos tempos. Ao longo da descrição das festas estes elementos não aparecem. O próprio movimento indígena da região parece não o tomar para causa de suas articulações.

Nas próprias realizações das festas nota-se também não haver relações com o movimento indígena. Como comentamos, há as relações e acionamentos de parentesco, afinidade, amizade e compadrio. Também não se percebe qualquer tipo de revitalização das festas, pois estas continuam a ser praticadas. Somente pudemos escutar comentários espontâneos como: “Essas são festas dos povos do rio Negro”. Isso, no entanto, não impede perceber a etnicidade das pessoas. Seja nos modos, tratamentos e na autoidentificação quando requerida. Por outro lado, muitos povoados estão inseridos nas articulações indígenas da região. Muitos membros dos mesmos e dos bairros da cidade fazem parte das coordenações de articulações das questões indígenas.

Isso pode indicar outra intuição. Que a estrutura das realizações das festas

foi firmada ou consolidada ao longo de décadas e mesmo séculos de subjugação e que por isso os últimos contextos de mudanças e de articulação política indígena não a modificaram. Isso pode indicar que as ressignificações ou ressimbolizações dos elementos indígenas dentro das festas também foram firmados enquanto não haviam se apresentado estas mudanças, mas que permitiu que os povos indígenas pudessem viver reelaborados os antigos modos de manifestação.

Considerações finais

As festas de santo, pode-se dizer, é um modo que os povos indígenas subjugados encontraram para ter momentos de sociabilidade, aproveitando-se e escondendo por trás de elementos cristãos católicos sinais de suas tradicionais manifestações simbólicas. Estas festas tornaram-se elas mesmas numa junção de elementos distintos sinal da vida indígena e ao mesmo tempo cristã, pois permitiu que os povos vivessem momentos de socialização que estivessem relacionados com suas antigas práticas, sendo ocasião de alegria, união e laços entre as famílias, lugar de encontrar uniões matrimoniais, de apaziguar as rixas ou provocar outras, de partilhar as notícias, de aprender ou ensinar os conhecimentos e as sabedorias, etc. Contudo, são esses aspectos que estão ressimbolizados na manifestação dos acontecimentos das festas.

Conduzimos a abordagem das festas de santo em que alguns indicadores deram a perceber seu formato híbrido, a partir do qual possibilitou enxergar e relacionar os elementos das mesmas dentro de uma linha de tradição cultural específica. As conexões entre essas festas e as antigas tradições como o *dabukuri* e os ritos de passagem revelam uma manifestação rica de simbolismo. Se de um lado a festa de um santo remete a uma tradição deixada pelos missionários, por outro lado os elementos indígenas expressam uma ligação com uma ancestralidade indígena de um modo típico da região do rio Negro, em que as antigas tradições estão ressimbolizadas, com muitas características persistindo e que constituem para o povo valores culturais.

Este trabalho procurou mostrar como uma manifestação cultural pode ser esclarecida em seus processos sociais e históricos, na relação do povo com a mesma, relacionando-a com os contextos sociais e culturais que apresenta envolver. Buscamos enxergar o fenômeno de forma integrada, considerando seus elemen-

tos como dinamismo dos valores dados pelo contraste, percebendo e distinguindo-os para poder estabelecer possíveis significados. Consideramos, assim, que o sentido das festas de santo está dentro de um dado contexto de relações do passado e contemporâneas tendo suas manifestações interligadas ou justapostas, mas que insistiu numa certa continuidade indígena ainda que ressignificada.

Notas

1 Indígena Tukano, da região do rio Negro, município de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas. Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/UnB. Email: fscosarmiento@gmail.com.

2 O médio e o alto rio Negro envolvem os municípios de Barcelos, S. Isabel do rio Negro e S. Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. Como região indígena, seus povos estão ligados ao complexo sociocultural conhecido como Alto Rio Negro, que envolve as partes fronteiriças do Brasil, da Colômbia e da Venezuela.

3 As etnias divididas em suas famílias linguísticas são as seguintes: *Tukano Oriental*: Tukano, Desana, Kubewa, Wanana, Tuyuka, Piratapuya, Mirititapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tatuyo, Yurutí, Barasana, Taiwano e Pisamira; *Aruak*: Baniwa, Kuripako, Baré, Werekena e Tariana; *Nadabup*: Hupda, Yuhupde, Döw e Nadöb; Yanomami: *Yanomami* – Alguns grupos têm representantes também ou integralmente na Colômbia e/ou na Venezuela.

4 Os Yanomami possuem sua própria dinâmica social e território sem se misturar culturalmente com as demais etnias e, assim, não participam significativamente das relações sociais do grupo maior formado por estes na região.

5 A palavra “makú” (de origem *Aruak*) tem caráter pejorativo, usado tanto pelos *Aruak* como pelos *Tukano Orientais* em referência aos grupos diferenciados pelo seu modo de vida e línguas distintas, que habitam tradicionalmente os interflúvios dos rios. Nos últimos anos os especialistas vêm tentando mudar o termo *Makú* por *Nadabup*, construção a partir da junção dos nomes de grupos que lhes fazem parte.

6 A partir de agora vamos resumir o nome “Santa Isabel do Rio Negro” por apenas “S. Isabel”.

7 De um levantamento da população (DIAS, 2008) somente da sede do município realizado em 2006, numa parceria entre ISA (Instituto Socioambiental), ACIMRN (Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro) e FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), de um contingente que somou 5.648 pessoas, descartando outras categorias de autoidentificação, a soma dos que se identificaram como indígenas da região resultou em 81,27%, sendo consideradas somente as etnias Baré (59,38%), Tukano (6,41%), Baniwa (3,98%), Piratapuya (3,49%), Tariana (3,06%), Desana (2,00%), Arapaso (1,27%), Tuyuka (0,71%), Kubewa (0,25%) e Kuripako (0,21%). Segundo o conteúdo da pesquisa, as etnias da região como Werekena, Siriano, Barasana, Karapanã, Wanana, Hupda e Nadöb, foram consideradas como “outras”, juntas às que apareceram menos de dez vezes (1,73%). Dentro das outras categorias de autoidentificação estão listados como “Não sei” (7,72%), “Não declarou” (6,11%),

“Caboclo” (1,89) e “Branco” (1,56% – 88 pessoas). Se formos considerar todas as etnias na cidade e juntar a população das comunidades e sítios dos rios em uma nova pesquisa a população indígena se elevaria grandemente no município, em que poderíamos falar da possível porcentagem por volta de 90 a 95% de indígenas autodeclarados.

8 Segundo informações do senhor Manuel da Silva (2017), Tariana, morador da comunidade Nazaré do Wenewexi.

9 Ver ainda a discussão dos etnônimos genéricos “buapé”/“buopé” e “baré” em Wright (2005), Andrello (2006, 2010) e Figueiredo (2009, 2015).

10 *Dabukuri*, termo em nheengatú, usado em todo rio Negro (*poosé*, em tukano). As palavras indígenas que seguem em itálico são em nheengatú ou apropriadas pelo nheengatú ao longo do tempo de origem aruak.

11 O Sahiré (ou Sairé) é uma festa que se originou há mais de 300 anos a partir das práticas dos jesuítas. Hoje é conhecida pelo festival folclórico de Alter do Chão em Santarém. De acordo com a descrição de N. Pereira (1951) e as divulgações do festival a cada ano, seus elementos se aproximam do que ocorre nas festas de santo no rio Negro.

12 Dito também “Téia”, grafado “Téa” em mapas contemporâneos, mas seu antigo nome aruak é “Shi- uara”.

13 Uma grande ilha em frente à cidade de S. Isabel, no passado chamada de Timoni.

14 Na região utiliza-se o termo “comunidade” para os povoados ou aldeias. São ditas comunidades os povoados com escola e posto de saúde. Seus habitantes vão de 30 à 350 pessoas. Sítios são chamados os lugares onde reside um núcleo familiar ou mais, mas que não possuem aquele tipo de assistência.

15 A maior parte dessas regiões tiveram ação de missionários das Novas Tribos, entre as quais a lendária Sofia Müller (cf. WRIGHT (2005 e outros).

16 Segue relação de empregados da festa de S. Inês, na cidade, realizada de 12 a 21 de janeiro de 2017 e respectivamente os comprometidos para 2018: juízes do mastro (7;10), juízes da festa (14;10), mordomos (52;67), cooperadores (8;6), promesseiros (10;8), gambeiros (2; 1), bandeireiros (2; –), procuradores (2; –).

17 As batidas do tambor consistem em toques contínuos de “tuumm, tuumm...”.

18 Consideramos a partir daqui uma festa com dez dias, mais comum.

19 Correrêi se refere à distribuição de bebidas. As bebidas são, em geral, “batidas” de frutas (com mistura de cachaça), vinho, sucos fermentados (*caxiri* e *aluá*). Numa festa com grande número de empregados, os mesmos convidam outras pessoas para acompanhá-los, chamados de “ajudantes”, para dividirem as vezes das bebidas, sem os quais não se poderia durar até o fim do correrêi.

Referências

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI, 2006.

_____. Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. V, nº 1, 2010, p. 107-144.

AZEVEDO, D. Walter Ivan de. *A Diocese de São Gabriel da Cachoeira – Am (Rio Negro) nos seus 90 anos de existência (1914-2004)*. Goiânia: Kelps, 2007.

BARROS, Líliam & Antônio Maria SANTOS. Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das ‘festas de santo’ em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro, AM). In: *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 1, p. 23-53, jan/abr, 2007.

BARROS, Líliam. *Repertórios musicais em trânsito: música e identidade indígena em São Gabriel da Cachoeira, AM*. Tese (Doutorado). PPGA, UFBA, 2006.

_____. *Música e identidade na festa de Santo Alberto em São Gabriel da Cachoeira, AM*. Dissertação (Mestrado). PPGA, UFBA, 2003.

BETTENDORF, João Felipe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém-Pará: Secult, 1990.

BRÜZZI ALVES DA SILVA, Alcionílio. *A civilização indígena do Uaupés: observações antropológicas, etnográficas e sociológicas*. Roma: LAS, 1977 [1962].

BUCHILLET, Dominique. *Os índios da região do Alto Rio Negro*. História, etnografia e situação da terras. Procuradoria Geral da República, 1990.

CABALZAR, Aloísio & Carlos Alberto RICARDO (orgs.). *Povos Indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1998.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

DIAS, Carla (org.). *Santa Isabel do Rio Negro (AM): situação de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: ISA; Santa Isabel do rio Negro, Am: ACIMRN; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2008.

FIGUEIREDO, Paulo Maia. Os Baré do alto rio Negro: breviário histórico. In: HERRERO, Marina & Ulisses FERNANDES (orgs.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc, 2015.

_____. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (Amazonas)*. Tese (Doutorado). PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, 2009.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. Encontro de sociedades tribal e nacional no rio Negro, Amazonas. In: *Leituras de etnologia Brasileira*. S. II Ciências Sociais, v. 7. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1976, p. 421-434.

_____. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press, 1979.

KOCH-GRÜMBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943a, p. 369-380.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943b, p. 294-295.

MEIRA, Márcio (org.). *Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1994.

MEIRA, Márcio. Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano...: os povos indígenas do “baixo rio Negro” querem ser reconhecidos. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI, 1987/88/89/90.

_____. “Finalmente eles entenderam que nós existimos!” In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI, 1991/1995.

_____. Índios e brancos nas Águas Pretas: histórias do rio Negro.

In: Louis FORLINE, Rui Sérgio MURRIETA & Ima Célia VIEIRA (orgs.). *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005, p. 183-226.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. São João – povoado do rio Negro (1972). In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Antropologia, nº 58, Belém.

OLIVEIRA, Lúcia Alberta de. *Os Baré e as práticas ocidentais de saúde*. Monografia (Graduação). Manaus: UFAM, 2001.

PEREIRA, Ricardo Neves Roncy. *Comunidade Canafé: História indígena e etnogênese no médio rio Negro*. Dissertação (Mestrado). PPGAS, UnB, 2007.

PEREIRA, Nunes. *O Sahiré e o Marabaixo: tradições da Amazônia*. Rio de Janeiro: s/n., 1951.

PINHEIRO, Aquiles Santos. *Identidade, língua e cultura: usos sociais e políticos do Nheengatu na comunidade indígena Cartucho, no médio rio Negro – Am*. Dissertação (Mestrado). PPGAS, UFAM, 2011.

SEEGER, Anthony. *Por que cantam os Kisêdjê – uma antropologia musical de um povo amazônico*. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [1987].

VELTHEM, Lúcia Hussak van. *Relatório Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Jurubaxi-Téa*. 2014.

WRIGHT, Robin M. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado da Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental/ISA, 2005.

Indigenous people and feasts of saints in the middle rio Negro (Amazonas)

Abstract

This paper describes feasts of saints performed by indigenous peoples of the middle rio Negro (AM). These festive events are understood as indigenous re-symbolizations which use items of devotion left in the wake of the history of missionizing in the region. It begins with a brief history of the contact which resulted in the present day ethnic context. It then shows how these feasts came about and provides an ethnographic description of their structure. Finally, it examines the possible continuity and re-signification of indigenous elements from persistent former rituals of socialization.

Keywords: Indigenous peoples; Saints feasts; Traditional rites; Rio Negro.

Pueblos indígenas y fiestas de santo en el medio río Negro (Amazonas)

Resumen:

Este trabajo aborda las fiestas de santo como una manifestación vivida por pueblos indígenas del medio río Negro (AM). Las mismas son entendidas como una resimbolización indígena dentro de elementos de devoción dejados por la histórica acción misionera en la región. Para contextualizar, el tema hace primero una presentación de la historia de contacto que resultó en la configuración étnica actual de la región. En la segunda parte, trata más específicamente de la formación de estas fiestas y hace una descripción etnográfica de su estructura para luego intuir y considerar posibles relaciones de continuidad y resignificación de elementos indígenas a partir de las antiguas formas rituales de socialización que persisten.

Palabras claves: Pueblos indígenas; Fiestas de santo; Ritos tradicionales; Rio Negro.

Recebido em 2 de maio de 2017.

Aceito em 05 de Julho de 2018.

A escrita contra a cultura

Writing Against Culture

Lila Abu-Lughod

Joseph L. Bottenwieser Professor of Social Science
Departamento de Antropologia
Universidade de Columbia na Cidade de Nova York/NY
la310@columbia.edu

Tradução:

Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego

Doutorando e mestre em Antropologia Social pela
Universidade federal do Rio Grande do Norte
cleiton.vsr@gmail.com

Leandro Durazzo

Doutorando em Antropologia Social pela
Universidade federal do Rio Grande do Norte
leandrodurazzo@gmail.com

Revisão técnica:

Luísa Valentini

Doutoranda em Antropologia Social pela
Universidade de São Paulo

A *Escrita da Cultura* (CLIFFORD, MARCUS, (1986), coletânea que inscreveu uma nova e profunda forma de crítica às premissas da antropologia cultural, de certa maneira deixou de lado dois grupos fundamentais, cujas posições claramente expõem e desafiam as mais básicas de tais premissas: feministas e “mestiços/as” – gente cuja identidade nacional ou cultural é misturada em virtude de migrações, formação educacional no exterior ou origens familiares¹. Em sua introdução, Clifford (1986a) desculpa-se pela ausência feminista; ninguém menciona mestiços/as ou antropólogos/as indígenas com quem se relacionam. Talvez não

fossem, à época, numerosos o bastante ou suficientemente autodefinidos como um grupo². A importância desses dois grupos não reside em qualquer reivindicação de superioridade moral ou de primazia em seu fazer antropológico, mas nos dilemas específicos com que se deparam. Tais dilemas revelam, com perfeição, os problemas que surgem quando a antropologia cultural assume uma distinção fundamental entre si e o outro.

Neste ensaio, exploro como feministas e mestiços/as, conforme suas práticas antropológicas deslocam as fronteiras entre si e o outro, permitem-nos refletir sobre a natureza convencional e os efeitos políticos dessa distinção, levando-nos ao ponto de reconsiderar o valor do conceito de cultura do qual tal distinção depende. Sugerirei que “cultura” opera no discurso antropológico para reforçar separações que inevitavelmente carregam sentidos hierárquicos. Desse modo, antropólogos/as devem buscar, sem esperanças exageradas de que seus textos venham a mudar o mundo, uma variedade de estratégias para escrever *contra* a cultura. Para os interessados em estratégias textuais, analiso as vantagens daquilo que chamo de “etnografias do particular” como instrumento de um humanismo tático.

Eus e Outros

A noção de cultura (especialmente quando funciona para distinguir “culturas”), embora útil durante muito tempo, talvez tenha se tornado algo a que antropólogos/as poderiam se contrapor, em suas teorias, escritas e práticas etnográficas. Uma boa maneira para começar a compreender o porquê disso é considerar o que os elementos compartilhados das antropologias feminista e mestiça esclarecem sobre a distinção eu/outro, central ao paradigma antropológico. Marilyn Strathern (1985, 1987) evidencia alguns aspectos feministas que os ensaios de Clifford e Rabinow citam, em *A Escrita da Cultura*. Sua tese é de que a relação entre antropologia e feminismo é inadequada. Essa tese leva-a a tentar compreender por que as acadêmicas feministas, apesar de sua retórica de radicalismo, falharam em alterar fundamentalmente a antropologia, e as razões para o feminismo ter se beneficiado da antropologia ainda menos do que esta se beneficiou do feminismo.

A inadequação, ela argumenta, surge do fato de que apesar do interesse comum nas diferenças, as práticas disciplinares de feministas e antropólogos/as são “diferentemente estruturadas nas maneiras que eles organizam o conhecimento e delimitam fronteiras” (STRATHERN, 1987, p. 289) e especialmente na “natureza da *relação* dos pesquisadores com seus objetos de pesquisa” (1987, p. 284). Acadêmicas feministas, unidas por sua oposição comum aos homens ou ao patriarcado, produzem um discurso composto de muitas vozes; elas “des-

cobrem-se a si ao se tornarem conscientes da opressão causada pelo Outro” (1987, p. 289). Antropólogos/as, cujo objetivo é “dar sentido às diferenças” (1987, p. 286), também se constituem “a si” na relação com um outro, mas não enxergam esse outro “sob ataque” (1987, p. 289).

Ao enfatizar a relação eu/outro, Strathern nos leva ao cerne do problema. Ainda assim, ela se distancia da problemática do poder (formativa no feminismo) na sua representação tão estranhamente acrítica da antropologia. Quando define a antropologia como uma disciplina que “continua a se considerar como o estudo do comportamento social ou da sociedade em termos de sistemas e representações coletivas” (1987, p. 281), ela subestima a distinção eu/outro. Ao caracterizar a relação entre o eu antropológico e o outro enquanto algo não conflituoso, ela ignora seu aspecto mais fundamental. O objetivo mais declarado da antropologia pode ser “o estudo do homem [sic]”, mas ela é uma disciplina construída historicamente na divisão entre o Ocidente e o não-Ocidente. Tem sido e continua a ser primariamente o estudo do outro não-ocidental pelo eu ocidental, mesmo que, em seu novo formato, procure explicitamente dar voz ao Outro ou apresentar um diálogo entre o eu e o outro, seja textualmente, seja por meio de uma explicação do encontro no trabalho de campo (tal como nos trabalhos de Crapanzano, 1980; Dumont, 1978; Dwyer, 1982; Rabinow, 1977; Riesman, 1977; Tedlock, 1983; e Tyler, 1986). E o relacionamento entre o Ocidente e o não-Ocidente, ao menos desde o nascimento da antropologia, tem sido constituído pela dominação ocidental. Isso sugere que a inadequação que Strathern sente na relação entre o feminismo e a antropologia pode ser melhor entendida como o resultado de processos diametralmente opostos de autoconstrução por meio da oposição a outros sujeitos – processos que se originam em diferentes lados de uma divisória de poder.

A força duradoura do que Morsy (1988, p. 70) chamou de “a hegemonia da tradição do outro-distinto” na antropologia é traída pela defensividade de exceções parciais. Antropólogos/as que conduzem trabalho de campo nos Estados Unidos ou na Europa questionam se não teriam cruzado os limites disciplinares entre antropologia e outros campos tais como sociologia ou história. Um modo de manterem suas identidades como antropólogos/as é fazer com que as comunidades que estudam pareçam-se “outras”. Estudar comunidades étnicas e os desprovidos de poder assegura isso³. O que também é assegurado ao se concentrarem na “cultura” (ou no método holista nela baseado, como argumentou Appadurai [1988]), como discutirei adiante. Há duas questões aqui. Uma é a convicção de que alguém não pode ser objetivo sobre sua própria sociedade, algo que afeta antropólogos/as indígenas (ocidentais

ou não-ocidentais). O segundo é um entendimento tácito de que antropólogos/as estudam o não-Occidente; mestiços/as que estudam suas próprias sociedades ou comunidades não-ocidentais relacionadas ainda são mais facilmente reconhecíveis como antropólogos/as do que americanos que estudam os americanos.

Se a antropologia continua a ser praticada como o estudo de “outros” externos, feito por indivíduos ocidentais não-marcados nem problematizados, a teoria feminista, prática acadêmica que também transita entre eus e outros, em sua história relativamente curta veio a compreender o perigo de tratar eus e outros como dados. É instrutivo para o desenvolvimento de uma crítica da antropologia considerar a trajetória que tem levado, em duas décadas, ao que alguns podem chamar de uma crise da teoria feminista, enquanto outros, de desenvolvimento do pós-feminismo.

Desde Simone de Beauvoir considera-se, ao menos no Ocidente moderno, que as mulheres têm sido o outro do eu masculino. O feminismo tem sido um movimento devotado a ajudar mulheres a se tornarem indivíduos e sujeitos mais do que objetos e outros dos homens⁴. A crise na teoria feminista (relacionada a uma crise no movimento de mulheres) que se seguiu imediatamente às tentativas feministas de tornarem sujeitos aquelas que haviam sido constituídas como outros – ou, para usar uma metáfora popular, que tentaram deixar as mulheres falarem – surgiu como o problema da “diferença”. Por quem falavam as feministas? No movimento de mulheres, a objeção de lésbicas, mulheres afro-americanas e outras “mulheres de cor”, cujas experiências como mulheres eram diferentes daquelas de mulheres brancas, de classe média e heterossexuais, problematizava a identidade de mulheres como um si-mesmo. Pesquisas transculturais sobre as mulheres também deixaram claro que masculino e feminino não têm, como nós dizemos, os mesmos significados em outras culturas, nem as vidas das mulheres do Terceiro Mundo lembram as vidas das mulheres do Ocidente. Como Harding (1986, p. 246) coloca, o problema é que “uma vez que ‘mulher’ é desconstruída em ‘mulheres’, e ‘gênero’ é reconhecido como não tendo referentes fixos, o próprio feminismo se dissolve como teoria que pode refletir a voz de uma falante naturalizada ou essencializada”.

A partir dessa experiência de crise de pessoalidade e sujeitividade, a teoria feminista pode oferecer à antropologia dois lembretes úteis. Primeiro, o indivíduo é sempre uma construção, nunca uma entidade encontrada ou natural, mesmo que assim pareça. Segundo, o processo de criação de um eu por meio da oposição a um outro sempre acarreta uma violência repressora e ignorante sobre outras formas de diferença. Teóricas feministas têm sido forçadas a explorar as implicações para a formação da identidade e as possibilidades para ação

política trazidas pelo gênero como um sistema de diferença intersectado por outros sistemas de diferença, incluindo, no mundo capitalista moderno, raça e classe.

A partir disso, onde se encontra a antropóloga feminista? Strathern (1987, p. 286) a caracteriza como sujeita a uma tensão – “apanhada/o em meio a estruturas... diante de duas maneiras diferentes de se relacionar com seu tema de estudo”. O aspecto mais interessante da situação feminista, por outro lado, é o que ela compartilha com o mestiço/a: o bloqueio na habilidade de assumir confortavelmente o eu da antropologia. Para ambos, embora de modos diferentes, o eu está dividido, preso na intersecção de sistemas de diferença. Estou menos preocupada com as consequências existenciais dessa divisão (algo explorado eloquentemente noutro lugar, ex., Joseph, 1988; Kondo, 1986; Narayan, 1989) do que com a consciência que tais divisões geram sobre três questões cruciais: posicionalidade, audiência, e o poder inerente às distinções entre eu e outro. O que acontece quando o “outro” estudado por antropólogos/as é simultaneamente construído, ao menos em parte, como um eu?

Antropólogos/as feministas e mestiços/as não podem evitar facilmente a questão da posicionalidade. Situar-se em terreno mutável deixa claro que toda visão é uma visão de algum lugar e que todo ato de fala é uma fala de algum lugar. Antropólogos/as culturais nunca foram totalmente convencidos pela ideologia da ciência e têm questionado há muito tempo o valor, possibilidade e definição da objetividade⁵. Mas ainda assim eles/as permanecem relutantes em examinar as implicações da situacionalidade concreta de seu conhecimento⁶.

Duas objeções entrelaçadas e comuns ao trabalho de antropólogos/as feministas, nativos ou semi-nativos, ambas relacionadas à parcialidade, escancaram a persistência dos ideais da objetividade. A primeira tem a ver com a parcialidade (como viés ou posição) de quem observa. A segunda tem a ver com a natureza parcial (incompleta) da imagem representada. Mestiços/as são mais associados/as com o primeiro problema, e as feministas com o segundo. Diz-se que o problema no estudo da própria sociedade é a dificuldade em estabelecer distância suficiente. Uma vez que para mestiços/as o Outro é de certa maneira o si mesmo, dizem ser este o perigo compartilhado com antropólogos/as indígenas: a identificação e o deslize fácil para a subjetividade⁷. Essas preocupações sugerem que o/a antropólogo/a ainda é definido como um ser que precisa permanecer separado do Outro, mesmo quando ele ou ela procura explicitamente superar tal lacuna. Mesmo Bourdieu (1977, p. 1-2), que analisou com perspicácia os efeitos que esta postura externa tem sobre a (in)compreensão dos antropólogos/as sobre a vida social, falhou em romper com essa doxa. O ponto óbvio que ele não apreende é o fato de que o eu externo jamais permanece simplesmente fora. Ele ou ela

permanece numa relação definitiva com o Outro do estudo, não apenas como um ocidental, mas como um francês na Argélia durante a guerra da independência, um americano no Marrocos durante a guerra árabe-israelense de 1967, ou uma inglesa na Índia pós-colonial. O que chamamos externo é uma posição *no seio* de um complexo político-histórico mais amplo. Não menos que o mestiço/a, o “indiviso”⁸ encontra-se numa posição específica vis-à-vis a comunidade em estudo.

Os debates sobre antropólogas feministas sugerem uma segunda fonte de inquietação acerca da posicionalidade. Mesmo quando se apresentam estudando gênero, antropólogas feministas são desdenhadas por supostamente apresentarem uma imagem apenas parcial das sociedades que estudam, porque as consideram como estudando somente mulheres. Antropólogos estudam a sociedade, a forma desmarcada. O estudo das mulheres é uma forma marcada, muito facilmente separada, como nota Strathern (1985)⁹. Ainda assim, poderíamos facilmente argumentar que a maioria dos estudos sobre sociedade tem sido igualmente parcial. Como indicam os novos estudos de Weiner (1976) sobre os trobriandeses de Malinowski, ou Bell (1983) sobre os bem-estudados aborígenes australianos, estes têm sido o estudo sobre homens¹⁰. Isso não torna tais estudos menos valiosos; simplesmente nos lembra que devemos atentar constantemente para a posicionalidade do eu antropológico e de suas representações do outro. James Clifford (1986a, p. 6), entre outros, tem argumentado de modo convincente que as representações etnográficas são sempre “verdades parciais”. O que precisa haver é um reconhecimento de que elas são também verdades posicionadas.

Uma personalidade fracionada cria, para os dois grupos aqui discutidos, um segundo problema que é esclarecedor para a antropologia de forma geral: as múltiplas audiências. Embora todos/as os/as antropólogos/as estejam começando a sentir o que pode ser chamado de efeito Rushdie – os efeitos de viver numa época global em que os sujeitos de seus estudos passam a ler seus textos, e os governos dos países em que trabalham banem livros e negam vistos de entrada –, antropólogos/as feministas e mestiços/as enfrentam de maneira pungente uma responsabilidade múltipla. Mais do que ter uma audiência primária em meio a outros antropólogos/as, antropólogas feministas escrevem para antropólogos/as e para feministas, dois grupos em discordância quanto ao tema de estudo e que cobram dos/as etnógrafos/as atitudes diferentes¹¹. Ademais, círculos feministas incluem feministas não-ocidentais, muitas vezes de sociedades que as antropólogas feministas estudaram, o que exige delas ainda outras responsabilidades¹².

Os dilemas dos/as mestiços/as são ainda mais extremos. Como antropólogos/as, es-

crevem para outros/as antropólogos/as, majoritariamente ocidentais. Identificados também com comunidades externas ao Ocidente, ou subculturas internas deste, são instados a se explicar aos membros educados dessas comunidades. Não apenas por se posicionarem em referência a duas comunidades, mas porque ao apresentarem o Outro estão apresentando a si mesmos, eles falam visando à recepção, com uma consciência complexa sobre ela. Ambos, antropólogos/as mestiços/as e feministas, são forçados a confrontar diretamente as políticas e a ética de suas representações. Não há soluções fáceis para seus dilemas.

A terceira questão que antropólogos/as feministas e mestiços/as nos forçam a confrontar, diferentemente de antropólogos/as que trabalham em sociedades ocidentais (outro grupo para o qual o eu e o outro estão de alguma maneira enredados), é a dubiedade da manutenção da ideia de que as relações entre o eu e o outro são desprovidas de poder. Por razões de sexismo, discriminação racial ou étnica, eles/as podem ter experienciado – como mulheres, indivíduos de ascendência inter-racial ou como estrangeiros – ser outro para um eu dominante, seja na vida cotidiana dos Estados Unidos, Grã-Bretanha ou França, seja na academia ocidental. Isto não é simplesmente uma experiência da diferença, mas de desigualdade. Meu argumento, contudo, é estrutural, não experiencial. Mulheres, negros e pessoas de grande parte do não-Ocidente têm sido historicamente constituídos como outros nos principais sistemas políticos da diferença, dos quais depende o mundo desigual do capitalismo moderno. Os estudos feministas e de negritude têm feito muitos progressos na academia que expõem a maneira pela qual ser estudado pelos “homens brancos” (para usar um termo abreviado que designa uma posição-de-objeto complexa e historicamente constituída) acaba por dar a estes homens o poder de falar pelos estudados. Isto se torna um símbolo e um instrumento de seu poder.

Na antropologia, a despeito de uma longa história de tímida oposição ao racismo, da crescente literatura autocrítica sobre suas ligações com o colonialismo (ASAD, 1973; CLIFFORD, 1983; FABIAN, 1983; HYMES, 1969; KUPER, 1988) e da experimentação com técnicas de etnografia para aliviar o desconforto com o poder do antropólogo/a sobre o objeto antropológico, as questões fundamentais da dominação continuam a ser contornadas. Mesmo tentativas de redefinir informantes como consultores e de “deixar o outro falar” em textos dialógicos (TEDLOCK, 1987) e polívocos – descolonizações ao nível do texto – deixam intacta a configuração básica do poder global em que a antropologia, ligada a outras instituições mundiais, se estabelece. Para enxergar a estranheza dessa empreitada, basta considerar um caso análogo. Qual seria nossa reação se homens acadêmicos postulassem seus desejos de

“deixar as mulheres falarem” em seus textos enquanto continuam a dominar todo o conhecimento sobre elas, controlando a escrita e outras práticas acadêmicas, respaldados por seus postos em dada organização da vida econômica, social e política?

Por causa de seus eus fracionados, antropólogas/os feministas e mestiços/as transitam inseguros entre o falar “por” e o falar “a partir de”. Sua situação nos permite ver mais claramente que práticas divisórias, sejam ao naturalizar as diferenças, como em gênero e raça, sejam simplesmente ao elaborá-las, como argumentarei ao falar do conceito de cultura, são métodos fundamentais para reforçar a desigualdade.

Cultura e Diferença

O conceito de cultura é o termo oculto em tudo que já foi dito sobre antropologia. A maioria dos antropólogos/as americanos acredita ou age como se acreditasse que a “cultura”, notoriamente difícil de definir e ambígua como referente, ainda assim fosse o verdadeiro objeto da investigação antropológica. Não obstante, poderíamos dizer que a cultura é importante para a antropologia graças à distinção antropológica entre eu e outro que nela subjaz. Cultura é a ferramenta essencial para fazer o outro. Sendo um discurso profissional que reflete sobre o sentido da cultura, com vista a referir, explicar e compreender a diferença cultural, a antropologia também colabora com sua construção, produção e manutenção. O discurso antropológico concede à diferença cultural (e a separação entre grupos de pessoas que isso implica) um ar de evidência.

Nesse sentido, o conceito de cultura opera de modo similar a seu predecessor – raça – ainda que possua, em sua versão novecentista, algumas vantagens políticas importantes. Diferentemente de raça, também diferentemente de cultura em seu sentido oitocentista, como sinônimo de civilização (contrastada a barbárie), o conceito atual permite múltiplas diferenças, em vez de binárias. Imediatamente põe em xeque a hierarquização fácil: a mudança para “cultura” (“c minúsculo com a possibilidade de um s ao final”, conforme Clifford [1988a, p. 234] sugere) possui efeito relativizador. A mais importante das vantagens da cultura, entretanto, é remover a diferença dos reinos do natural e do inato. Seja concebida como conjunto de comportamentos, costumes, tradições, regras, planos, receitas, instruções ou programas (para listar a gama de definições fornecidas por Geertz, 1973, p. 44), a cultura é aprendida e pode se alterar.

Mas apesar de sua intenção anti-essencialista, o conceito de cultura mantém certas tendências a cristalizar diferenças, algo que conceitos como raça também fazem. Isso se torna

mais evidente se observarmos um campo em que a mudança tenha se dado de um conceito para o outro. O orientalismo como discurso acadêmico (entre outras coisas) é, de acordo com Said (1978, p. 2), “um estilo de pensamento baseado em uma distinção lógica e epistemológica feita entre ‘o Oriente’ e (na maior parte das vezes) ‘o Ocidente’”. O que ele mostra é que, ao cartografar conjuntamente geografia, raça e cultura, o orientalismo fixa certas diferenças entre pessoas “do Ocidente” e pessoas “do Oriente” de maneiras tão rígidas que podem facilmente ser consideradas inatas. No século XX, foi a diferença cultural, e não a raça, que serviu de objeto básico para o intelectualismo orientalista, agora devotado a interpretar o fenômeno “cultura” (fundamentalmente religião e linguagem) ao qual se atribuíam as diferenças de desenvolvimento, desempenho econômico, governança, caráter e tantas outras.

Alguns movimentos e lutas anticoloniais recentes têm trabalhado com o que se poderia denominar orientalismo reverso, em que tentativas de reverter a relação de poder ocorrem pela busca de valorizar como próprio o que, no sistema anterior, era desvalorizado como outro. Um apelo gandhiano à espiritualidade abrangente da Índia hindu, se comparada ao materialismo e à violência do Ocidente, ou um apelo islamista a uma fé maior em Deus, se comparada à imoralidade e à corrupção ocidentais, ambos aceitam os termos essencialistas das construções do orientalismo. Ainda que de ponta-cabeça, preservam o rígido sentido de diferença baseado na cultura.

Pode-se traçar um paralelo com o feminismo. Um de seus princípios é o de que “torna-se mulher, não se nasce”. Tem sido importante para a maioria das feministas situar diferenças sexuais na cultura, não na biologia ou na natureza. Embora isso tenha inspirado algumas teóricas feministas a pensar nos efeitos sociais e pessoais do gênero enquanto sistema de diferença, muitas outras foram levadas a reflexões e estratégias constituídas sobre a noção de uma cultura das mulheres. O feminismo cultural (cf. ECHOLS, 1984) assume diversas formas, mas possui muitas das características do orientalismo reverso acima exposto. Para feministas francesas como Irigaray (1985a, 1985b), Cixous (1983) e Kristeva (1981), masculino e feminino, se não macho e fêmea, representam modos diferentes de ser. Feministas anglo-americanas tomam outro rumo. Algumas tentam “descrever” as diferenças culturais entre homens e mulheres – Gilligan (1982) e suas seguidoras (como BELENKY *et al.*, 1986), proponentes da noção de “uma voz diferente” são exemplos conhecidos. Outras tentam “explicar” as diferenças, seja por meio de uma teoria psicanalítica socialmente embasada (CHODOROW, 1978), uma teoria marxista sobre os efeitos da divisão do trabalho e do papel da mulher na reprodução social (HARTSOCK, 1985), uma análise da prática materna (RUDDICK, 1980)

ou mesmo uma teoria da exploração sexual (MACKINNON, 1982). Muito da teorização e prática feministas busca construir ou reformar a vida social alinhando-se a essa “cultura das mulheres”¹³. Já houve proposições para uma universidade centrada na mulher (RICH, 1979), uma ciência feminista, uma metodologia feminista para as ciências e ciências sociais (MEIS, 1983; REINHAN, 1983; SMITH, 1987; STANLEY, WISE, 1983; também HARDING, 1987) e mesmo para uma ecologia e uma espiritualidade feministas. Tais propostas quase sempre se baseiam em valores tradicionalmente associados às mulheres no Ocidente – um sentido de cuidado e conexão, de criação maternal, imediatismo da experiência, envolvimento corpóreo (em vez de abstrato), entre outros.

Essa valorização de características a elas atribuídas e previamente desvalorizadas, encampada pelas feministas e semelhante à de orientalistas reversos, pode servir provisoriamente para forjar um sentido de unidade e estimular lutas por empoderamento. Mas, por deixar intacta a divisão na qual se fundamenta, que estrutura experiências de individualidade e opressão, também perpetua certas tendências perigosas. Em primeiro lugar, feministas culturais desconsideram as conexões entre aqueles situados em cada lado da divisão, e também as formas pelas quais definem uns aos outros. Em segundo lugar, negligenciam diferenças no seio de cada categoria criada pelas práticas divisórias, diferenças tais como as de classe, raça e sexualidade (para repetir a litania feminista sobre categorias problematicamente abstratas), mas também origem étnica, experiência pessoal, idade, modo de vida, saúde, situação rural ou urbana, e experiência histórica. Em terceiro, e talvez mais importante, ignoram as formas pelas quais experiências têm sido constituídas historicamente, e têm mudado ao longo do tempo. Tanto o feminismo cultural quanto os movimentos revivalistas costumam se amparar em noções de autenticidade e de retorno a valores positivos não representados pelo outro dominante. Como é evidente pelos casos mais extremos, tais movimentos apagam a história. A invocação de deusas cretenses em alguns círculos feministas culturais e, de modo ainda mais grave e complexo, a potente invocação da comunidade do Profeta, do século VII, em dados movimentos islâmicos são bons exemplos.

A questão é que a noção de cultura que ambos os tipos de movimento utilizam não parece garantir escapatória de uma tendência ao essencialismo. Poder-se-ia argumentar que antropólogos/as usam “cultura” de maneiras mais sofisticadas e consistentes, e que seu compromisso em utilizá-la como ferramenta analítica é mais sólido. Ainda assim, muitos hoje se encontram preocupados com as tendências pelas quais tal uso cristaliza diferenças. Appadurai (1988), por exemplo, em seu instigante argumento sobre os “nativos” serem ficções da ima-

ginação antropológica, explicita a cumplicidade do conceito de cultura na continuidade de um “cárcere” dos povos não-ocidentais em dado tempo e lugar. Negadas as capacidades de movimento, trânsito e interação geográfica que para ocidentais são consideradas evidentes, as culturas estudadas por antropólogos/as tiveram negadas também sua história.

Ainda outros, eu inclusa (1990b), têm argumentado que teorias culturais também costumam superenfatizar a coerência. Clifford observa tanto que “a disciplina de uma antropologia respaldada pelo trabalho de campo, ao constituir sua autoridade, constrói e reconstrói a coerência de outros culturais e si-mesmos intérpretes” (CLIFFORD, 1988b, p. 112), como também que a etnografia é uma forma de coletar cultura (como colecionar arte), em que “experiências e fatos diversos são selecionados, reunidos, destacados de suas origens temporais e revestidos de valor duradouro dentro de um novo arranjo” (CLIFFORD, 1988b, p. 231). Metáforas orgânicas de inteireza e a metodologia do holismo que caracterizam a antropologia, ambas favorecem a coerência, que por sua vez contribui para a percepção das comunidades como bem delimitadas e distintas.

É certo que distinção não precisa implicar valorização: a maior característica da antropologia no século XX foi sua promoção do relativismo cultural em lugar de avaliações e julgamentos. Se a antropologia sempre foi, em certa medida, uma forma de (auto)crítica cultural (MARCUS, FISCHER, 1986), isso se deu pela recusa em hierarquizar diferenças. Entretanto, nenhuma posição seria possível sem diferença. Valeria refletirmos sobre as grandes implicações que a antropologia assume ao manter e perpetuar uma crença na existência de culturas tidas por discerníveis, distintas e separadas de nossa própria¹⁴. Seria a diferença uma via de infiltração da hierarquia?

Em *Orientalismo*, Said (1978, p. 28) defende a eliminação tanto “do Oriente” quanto “do Ocidente”. Com isso não propõe o apagamento de todas as diferenças, mas o reconhecimento de ainda mais diferenças e também das complexas maneiras pelas quais se entrecruzam. Mais importante, sua análise de um campo procura demonstrar como e quando determinadas diferenças, neste caso relacionadas a lugares e pessoas a eles ligados, tornam-se implicadas na dominação de um pelo outro. Deveriam os/as antropólogos/as tratar “cultura” e “culturas” com a mesma suspeita, sendo estes termos-chave num discurso em que outridade e diferença acabam por se tornar, como diz Said (1989, p. 213), “qualidades talismânicas”?

Três modos de escrever contra cultura

Se “cultura”, escamoteada por coerência, atemporalidade e discernibilidade, é o prin-

principal instrumental antropológico para a feitura do “outro”, e se diferença, como notam feministas e mestiços/as, costuma ser uma relação de poder, então os antropólogos/as poderiam buscar estratégias para escrever contra a cultura. Apresentarei três que considero promissores. Embora nem de longe esgotem as possibilidades, o tipo de projeto que descreverei – teórico, substantivo e textual – fará sentido para antropólogos/as sensíveis a questões de posicionabilidade e responsabilidade, e que estejam interessados em tornar a prática antropológica algo diferente de um simples escoramento das desigualdades globais. Concluirei, contudo, refletindo sobre as limitações de toda reforma antropológica.

Discurso e prática

A discussão teórica, por ser uma das maneiras pelas quais antropólogos/as interagem, oferece importante campo para que se conteste a “cultura”. Parece-me que as discussões e o uso de dois termos de popularidade crescente – prática e discurso – sinalizam certo afastamento da cultura. Embora haja o risco de vermos tais termos vindo simplesmente a significar sinônimos para cultura, ambos têm permitido que analisemos a vida social sem presumir o grau de coerência que o conceito de cultura acaba por carregar.

Na antropologia, prática está associada a Bourdieu (1977; também ORTNER, 1984), cuja abordagem teórica se constrói em torno de problemas como os de contradição, equívoco e desconhecimento, favorecendo estratégias, interesses e improvisações em lugar dos tropos estáticos e homogeneizantes como regras, modelos e textos. Discurso (cujos usos debato em ABU-LUGHOD, 1989, também ABU-LUGHOD, LUTZ, 1990) possui fontes e sentidos mais variados na antropologia. Em sua derivação foucaultiana, relacionada a noções como formações discursivas, dispositivos e tecnologias, visa a refutar a distinção entre ideias e práticas, ou textos e mundo, que o conceito de cultura tão prontamente estimula. Em sua acepção mais sociolinguística, deita atenção sobre os usos sociais que indivíduos fazem dos recursos verbais. Em todo caso, permite-nos reconhecer no seio de um grupo social os aspectos múltiplos, mutáveis e concorrentes das ações enunciativas em jogo, com seus efeitos práticos. Tanto prática quanto discurso são úteis por se contraporem à assunção de uma delimitação, para não dizer do idealismo (ASAD, 1983) do conceito de cultura¹⁵.

Conexões

Outra estratégia de escrita contra a cultura é reorientar os problemas ou temas de estudo abordados pela antropologia. Foco importante poderiam ser as várias conexões e interconexões, históricas e contemporâneas, entre dada comunidade e o/a antropólogo/a

trabalhando e escrevendo sobre ela, para não mencionarmos o mundo ao qual ele ou ela pertencem e que os possibilita estar naquele lugar específico estudando tal grupo. Isso está mais para um projeto político que existencial, embora os/as antropólogos/as reflexivos, que nos ensinaram a focar no encontro de campo como lugar de construção dos “fatos” etnográficos, tenham nos alertado para uma dimensão importante da conexão. Outras formas significativas de conexão receberam menos atenção. Pratt (1986, p. 42) indica uma constante confusão na escrita etnográfica, considerando que “o vasto âmbito da expansão europeia a que o/a etnógrafo/a acaba vinculado/a, a despeito de sua atitude com relação a isso, determina seu próprio relacionamento material com o grupo estudado”. É preciso questionar os processos que tornaram aceitável que pessoas como nós se envolvessem em estudos antropológicos de povos como eles, e também questionar a atual situação do mundo que nos permite realizar tal tipo de trabalho em tais lugares específicos, além de pensar sobre o que nos precedeu e ainda permanece (turistas, viajantes, missionários, consultores internacionais, forças de paz). É preciso questionar a que se conecta, no mundo, essa “vontade de conhecimento” sobre o Outro.

Tais questionamentos não podem ser respondidos de forma genérica: devem ser elaborados e respondidos por meio do mapeamento de situações, configurações e histórias específicas. Mesmo que não se dirijam diretamente ao lugar do etnógrafo, e ainda que se dediquem a uma superelaboração que ameaça apagar as interações locais, estudos como os de Wolf (1982) sobre a longa história de interação entre determinadas sociedades ocidentais e comunidades ora chamadas de Terceiro Mundo representam caminhos importantes para sanar tais questões. O mesmo se aplica aos trabalhos de Mintz (1985), que traçam complexos processos de transformação e exploração envolvendo o açúcar, tanto na Europa quanto em outras partes do mundo. A inclinação da antropologia para a história, rastreando conexões entre o presente e o passado de comunidades específicas, também é desenvolvimento importante.

Mas nem todos os projetos de conexão precisam ser históricos. Antropólogos/as atentam cada vez mais para as conexões nacionais e transnacionais entre pessoas, formas culturais, mídias, técnicas e mercadorias¹⁶. Estudam a articulação do capitalismo mundial e da política internacional com as situações de pessoas vivendo em comunidades particulares. Todos estes projetos, que demandam uma mudança de foco a fim de incluir fenômenos de conexão, expõem a inadequação do conceito de cultura e a imprecisão das entidades designadas pelo termo *culturas*. Embora no novo modelo possa haver a tendência de simplesmente ampliar o objeto, passando da cultura para a nação como locus de análise, idealmente haveria

atenção com relação aos agrupamentos, identidades e interações mutáveis, dentro e fora das fronteiras. Se em algum momento antropólogos/as puderam considerar, sem muita violência, que ao menos algumas comunidades fossem unidades isoladas, é certo que a natureza das interações globais no presente torna isso impossível¹⁷.

Etnografias do particular

A terceira estratégia de escrita contra a cultura demanda aceitarmos a perspicácia de Geertz em um de seus pontos sobre a antropologia, algo em que se baseiam todos os que hoje, neste “momento experimental” (MARCUS, FISCHER, 1986), levam a sério a textualidade. Geertz (1975, 1988), considera que uma das principais ações do antropólogo/a é a escrita, e o que escreve são ficções (o que não implica serem fictícias)¹⁸. De fato, a prática da escrita etnográfica recebeu atenção excessiva dos envolvidos na *Escrita da Cultura*, e de um número cada vez maior de outros não envolvidos na publicação. Muito da hostilidade ao projeto vem da suspeita de que, por suas inclinações literárias, acabaram por reduzir com muita facilidade o aspecto político da etnografia à sua poética. De todo modo, chamaram atenção para um tópico que não pode ser ignorado. Na medida em que antropólogos/as trabalham com a representação dos outros por meio de suas escritas etnográficas, o grau em que as pessoas de tais comunidades parecem ser “outras” decerto será parte do que os/as antropólogos/as escrevem sobre elas. Haveria formas de escrever sobre vidas em que os outros figurassem como menos outros?

Eu diria que um instrumento poderoso para deslocar o conceito de cultura e subverter seu processo subjacente de “outramento” é escrever “etnografias do particular”. A generalização, modo e estilo característicos da escrita das ciências sociais, já não pode ser considerada uma descrição neutra (FOUCAULT, 1978; SAID, 1978; SMITH, 1987). É preferível evitá-la, por dois efeitos infelizes que causam à antropologia. Darei maior atenção a eles antes de apresentar exemplos de meu próprio trabalho, nos quais veremos o que se pode esperar realizar por meio das etnografias do particular.

Não me ocuparei de uma série de problemas frequentemente observados com relação à generalização. Por exemplo, já foi muitas vezes indicado que o modo generalizador do discurso das ciências sociais favorece a abstração e a reificação. A socióloga feminista Dorothy Smith (1987, p. 130) critica vividamente o discurso sociológico ao observar que

a complexa organização das atividades de pessoas reais, de suas relações reais, entrou no discurso por meio de conceitos tais quais classe, modernização, organização formal. Criou-se um reino de objetos constituídos teoricamente,

liberando o reino discursivo de seu solo nas vidas e trabalho dos indivíduos e possibilitando à pesquisa sociológica pastar num campo de entidades conceituais.

Outras críticas se ativeram a defeitos diferentes. A antropologia interpretativa, por exemplo, em sua crítica à busca de leis universais pelas ciências sociais positivistas, observou sua deficiência em considerar a centralidade do sentido para a experiência humana. Entretanto, o resultado foi a substituição de uma generalização sobre os sentidos por generalizações sobre comportamento.

Também quero deixar claro o que a defesa da particularidade não é: ela não é o argumento em favor de privilegiar micro- a macroprocessos. Etnometodólogos [...] e outros estudantes da vida cotidiana procuram meios de generalizar microinterações, enquanto historiadores podem ser vistos como se rastreassem as particularidades dos macroprocessos. Tampouco a preocupação com particularidades das vidas individuais implica a desconsideração de forças e dinâmicas de base não local. Pelo contrário, os efeitos de processos extralocais e de longa duração manifestam-se apenas local e especificamente, produzidos nas ações de indivíduos vivendo suas vidas particulares, inscritos em seus corpos e palavras. O que defendo é uma escrita que melhor corresponda a isso.

Há duas razões para que antropólogos/as sejam cautelosos com a generalização. A primeira é que, como parte de um discurso profissional de “objetividade” e especialização, ela inevitavelmente serve como linguagem de poder. De um lado, é a linguagem daqueles que parecem se apartar e distanciar do que descrevem. Aqui, novamente a crítica de Smith ao discurso sociológico é relevante. Ela observou (1987, p. 62) que esse modo aparentemente imparcial de refletir sobre a vida social está, em verdade, localizado: representa a perspectiva dos envolvidos em estruturas profissionais, reguladoras e administrativas e é, por isso, parte dos “dispositivos dominantes de tal sociedade”. Essa crítica também se aplica à antropologia, com sua perspectiva mais inter- que intra-societal e suas origens na exploração e colonização do mundo não-europeu mais que na gestão de grupos sociais internos, como trabalhadores, mulheres, negros, pobres ou presidiários.

Por outro lado, mesmo que suspendamos o juízo sobre a proximidade das ciências sociais com os dispositivos de controle, temos de reconhecer que discursos de profissionalização, por natureza, afirmam hierarquias. A própria lacuna entre os discursos profissionais e autorizados da generalização e a linguagem da vida cotidiana (nossa e dos outros) estabelece uma cisão fundamental entre o antropólogo/a e o povo sobre quem se escreve, o que facilita a construção de objetos antropológicos ao mesmo tempo diferentes e inferiores.

Então, na medida em que antropólogos/as são capazes de aproximar a linguagem do dia a dia à linguagem do texto, esse modo de criar o outro é revertido. O problema, como podemos depreender de uma reflexão sobre a situação de antropólogas feministas, é que pode haver riscos profissionais para o etnógrafo que busque realizar esta estratégia. Já argumentei (1990a) que a arguta observação de Rabinow sobre a carga política da escrita etnográfica – a ser encontrada perto de casa, na academia, e não nos mundos colonial e neocolonial – nos auxilia, animadoramente, a compreender determinadas coisas sobre a antropologia feminista e o desconforto que mesmo alguém como Clifford deixa transparecer na introdução de *A Escrita da Cultura*¹⁹. Sua desculpa pela exclusão de antropólogas feministas era a de que elas não estavam envolvidas com inovação textual. Se fôssemos concordar com a dúbia distinção que ele presume entre inovação textual e transformações em conteúdo e teoria, poderíamos aceitar que as antropólogas feministas contribuíram pouco para a nova onda da experimentação formal.

Mas então, após poucos instantes de reflexão, chegaríamos a compreender a razão disso. Mesmo sem perguntas básicas com relação a indivíduos, instituições, patronato e estabilidade profissional, podemos nos voltar à política do projeto feminista em si. Dedicadas a assegurar uma representação das vidas de mulheres nas descrições das sociedades, e também a teorização sobre experiências de mulheres e do gênero em si nos relatos sobre seu funcionamento, as acadêmicas feministas têm se ocupado da representação em seu velho sentido político. Conservadorismo formal pode ter sido útil porque o objetivo era convencer os colegas de que uma antropologia atenta ao gênero não era apenas boa antropologia, mas uma antropologia melhor.

A segunda exigência à antropologia feminista é a necessidade de assegurar profissionalismo. Contrariamente ao que escreve Clifford (1986a, p. 21), mulheres na verdade produziram “formas de escrita não convencionais”. Ele apenas as ignorou, negligenciando algumas antropólogas profissionais como Bowen (BOHANNON, 1954), Briggs (1970) e Cesara (POEWE, 1982), que experimentaram na forma²⁰. Ainda mais significativa é a existência, no próprio seio da escrita etnográfica, do que se pode chamar de uma “tradição feminina” destacada. Por não ser profissional, entretanto, apenas relutantemente pode ser reivindicada pelas antropólogas feministas, incertas sobre sua reputação. Refiro-me às etnografias, muitas vezes excelentes e populares, escritas pelas esposas “sem formação” de antropólogos/as, livros como *Guests of the Sheik*, de Elizabeth Fernea (1965), *Nisa*, de Marjorie Shostak (1981), *The Spirit of the Drum*, de Edith Turner (1987), e *The House of Lim*, de Margery Wolf (1968). Diri-

gindo seus textos a públicos ligeiramente distintos daqueles para quem escrevem os escritores profissionais de etnografias padrão, elas também seguiram convenções diferentes: são mais abertas com relação a sua posicionalidade, menos assertivas sobre sua autoridade científica e mais atentas a indivíduos e famílias particulares.

Por que essa outra tradição não se qualifica como uma forma de inovação textual? Uma resposta parcial pode ser encontrada no próprio *A Escrita da Cultura*. Os que propõem experimentos e críticas à escrita etnográfica procuram quebrar a monotonia da antropologia se inspirando em disciplinas de elite, como filosofia e teoria literária, em vez de observar fontes mais prosaicas como a experiência ordinária ou os termos pelos quais seus sujeitos antropológicos operam²¹. Rejeitam a retórica das ciências sociais não em favor de uma linguagem comum, mas preferindo um discurso tão prenhe de jargões que um editor se viu motivado a caçoar disso, compondo um poema satírico em que brincava com o vocabulário de tropos, thaumasmos, metonímia, patopeia, fenomenologia, ecfonese, dísticos e hipotiposes – um poema ironicamente incluído como invocação no prefácio do livro (CLIFFORD, MARCUS, 1986, p. ix). Quaisquer que sejam os méritos de suas contribuições, é difícil não reparar na mensagem de hiperprofissionalismo. Apesar da sensibilidade com relação a questões de outridade e poder, e também na relevância da textualidade para tais problemas, eles utilizam um discurso ainda mais excludente, portanto ainda mais reforçador de distinções hierárquicas entre si e os outros antropológicos, mais do que a própria antropologia comum que criticam.

O segundo problema com a generalização não deriva de sua participação em discursos de autoridade e profissionalismo, mas dos efeitos de homogeneidade, coerência e atemporalidade que costuma produzir. Quando se generalizam as experiências e conversas com uma série de pessoas específicas de dada comunidade, tende-se a solapar as diferenças entre elas, homogeneizando-as. Uma ausência aparente de diferenciação interna torna mais fácil conceber um grupo de pessoas como entidade distinguível e definível, feito dizer “os Nuer”, “os Balineses” e “os beduínos Awlad ‘Ali” agem assim e assado, e creem nisto ou naquilo. O esforço para produzir descrições etnográficas gerais das crenças e ações das pessoas tende a atenuar contradições, conflitos de interesse, dúvidas e discussões, isso para não mencionarmos as motivações e circunstâncias mutáveis. O apagamento de tempo e conflito faz com que, por homogeneização, o que resta circunscrito pelas fronteiras pareça algo essencial e fixo. Tais efeitos são de importância especial para antropólogos/as porque contribuem para a ficção de haver outros essencialmente diferentes e distintos, passíveis de serem separados de um eu também tido por essencial. Na medida em que a diferença é hierárquica, como aponte,

e asserções de separação são um modo de negar responsabilidade, a generalização em si deve ser encarada com suspeitas.

Por essas razões, proponho experimentarmos com etnografias narrativas do particular numa tradição continuada de escrita baseada no campo²². Ao contar histórias sobre indivíduos específicos no tempo e no espaço, tais etnografias compartilharão elementos com a “tradição feminina” acima exposta. Minha expectativa é que elas complementem, mais que substituam, uma gama de outros tipos de projeto antropológico, desde as discussões teóricas até a exploração de novos temas dentro da disciplina [...] Ao fim deste texto abordarei o motivo pelo qual ainda é importante escrever etnografias. Mas antes, quero explicitar algo de seu valor potencial.

Antropólogos/as comumente generalizam sobre as comunidades dizendo serem caracterizadas por certas instituições, regras ou modos de fazer as coisas. Por exemplo, podemos dizer, e muitas vezes dizemos, que “os Bongo-Bongo são polígamos”. Mas há como recusar tal generalização, questionando-se sobre como um determinado conjunto de indivíduos – por exemplo, um homem e suas três esposas em certa comunidade beduína no Egito, a quem conheço há décadas – vive a “instituição” que chamamos poliginia. Enfatizar a particularidade deste casamento e construir uma imagem sua a partir das discussões, lembranças, desacordos e ações dos participantes ofereceria diversas observações de cunho teórico.

De partida, recusar generalizações destacaria a qualidade de construto daquela tipicidade tão frequentemente produzida nos relatos convencionais das ciências sociais. Depois, apresentar as circunstâncias efetivas e as histórias detalhadas dos indivíduos e de suas relações sugeriria que tais particulares, sempre presentes (como sabemos a partir de nossas próprias vivências), são também sempre cruciais para a constituição da experiência. Então, reconstituir os entendimentos das pessoas, suas justificações e interpretações daquilo que elas próprias e os outros dizem e fazem, explicaria a continuidade da vida social. Mostraria que, apesar dos termos de seus discursos poderem ser fixos (e, como em qualquer sociedade, incluir muitas vezes discursos contraditórios e mesmo historicamente variáveis), dentro de tais limites as pessoas contestam interpretações sobre o que se passa, elaboram estratégias, sofrem e vivem suas vidas. Em certo sentido isso não é novidade. Bourdieu (1977), por exemplo, teorizou sobre a prática social de maneira semelhante. Mas a diferença aqui residiria na procura por meios textuais de representar o que acontece, mais do que na simples elaboração de afirmações teóricas sobre o assunto.

Dando maior atenção aos indivíduos particulares e a suas relações cambiáveis, necessariamente subverteríamos as acepções mais problemáticas da cultura: homogeneidade, coerência e atemporalidade. Indivíduos enfrentam escolhas, disputam uns com os outros, declaram ideias conflitivas, discutem sobre pontos discordantes com relação a um mesmo evento, enfrentam altos e baixos em diversos relacionamentos e passam por mudanças em suas condições e desejos, confrontam pressões diferentes, e falham em prever o que acontecerá a si e aos seus. Por isso se torna difícil pensar que o termo “cultura beduína”, por exemplo, faça algum sentido à luz dessas tentativas de juntar pistas e expressar como é a vida para uma velha matriarca beduína.

Se você pede para que conte a história de sua vida, ela dirá que se deve apenas pensar em Deus. Ainda assim é capaz de contar histórias muito vívidas, fixadas de várias formas em sua memória, sobre suas resistências a casamentos arranjados, seus partos e as preocupações com as filhas adoentadas. Também conta dos casamentos que presenciou, das sacanagens cantadas por juvenzinhos enquanto tosquiavam rebanhos para os anciãos, e também das viagens em táxis lotados, numa das quais precisou beliscar a bunda de um homem para que ele sáisse de seu colo.

O aspecto mais regular de seu dia a dia é a espera pelos horários de oração. Já é meio-dia? Ainda não. Meio da tarde? Ainda não. O sol já se pôs? Vovó, a senhora ainda não rezou? O sol já se pôs. Ela estende seu tapete de oração em frente ao corpo e reza em voz alta. Ao final, enquanto enrola o tapete, suplica a Deus que proteja todos os muçulmanos. Recita o nome de Deus conforme gira suas contas de oração. A única decoração de seu quarto é uma fotografia na parede, sua e do filho peregrinando em Meca.

Com as costas encurvadas que mal lhe deixam ficar de pé, passa o dia sentada ou deitada no colchão. É quase completamente cega, e reclama das muitas dores que sente. As pessoas entram e saem: seus filhos, sobrinhos, filha, sobrinhas, netas e bisneto. Conversam um pouco, conferem com ela as relações entre outras pessoas, casamentos, parentesco. Ela oferece conselhos; dá-lhes bronca por não fazerem as coisas direito. E brinca com seu bisneto de três anos, provocando-o: “Ei, meu rapé acabou. Venha aqui para eu cheirar essa gordurinha”.

Ser religiosa e ferrenha observadora dos protocolos de hospitalidade, visitas de cortesia e saudações não parece impedi-la de apreciar as histórias mais ultrajantes e os casos imorais. Quando a encontrei em 1987, a história que mais gostava acabara de ser contada por sua filha, ela própria uma mulher casada e mãe de cinco crianças, vivendo perto de Alamein.

O causo dizia de um casal de velhos que resolvia sair em visita a suas filhas, e era divertido pela inversão de mundo que evocava.

Era um conto que apresentava um mundo onde as pessoas faziam o inconcebível. Em vez de levar consigo os usuais biscoitos e docinhos, o casal presenteou as filhas com sacos de esterco. Quando a primeira filha na casa de quem pararam foi buscar água no poço, passaram a derramar todo o conteúdo de mel e azeite que seu marido, um comerciante, armazenava em casa. Quando ela regressou e viu o que faziam, mandou-os embora. Então os dois foram para a casa da segunda filha. Quando esta os deixou cuidando do bebê por um instante, o velho o matou apenas para que parasse de chorar. A filha voltou para casa, descobriu o que acontecera e enxotou os dois de lá. Em seguida, passaram por uma casa em que havia uma ovelha abatida. Fizeram cintos com seus intestinos e chapéus com o estômago, e então se quedaram admirando um ao outro em seus novos adornos. Mas assim que a velha perguntou ao marido se não tinha ficado linda com seu novo cinto ele respondeu: “Estaria lindíssima, não fosse essa mosca pousada em seu nariz”. Dizendo isso, golpeou a mosca, matando a esposa. Conforme soluçava de aflição, começou a peidar. Furioso com o próprio ânus, que peidava sobre a morte da esposa, aqueceu uma estaca e enfiou-a ânus adentro, morrendo no processo.

A velha ria sem parar, ao contar essa história, assim como gargalhava das histórias sobre velhotas libidinosas. Como esse senso de humor, esse deleite com a obscenidade, podia ir a par com sua devoção às preces e sua observância dos protocolos de decoro? Como se combinavam sua nostalgia do passado – quando a região era desabitada e se podia enxergar quilômetros ao redor; quando, ainda menina, brincava de desencavar ocasionais cacos de cerâmica ou garrafas de vidro, na área hoje cercada e protegida pela Organização Egípcia de Antiguidades; quando sua família migrou com os rebanhos, ordenhando e produzindo manteiga nas pastagens desertas – e a defesa aferrada a seu neto favorito, cujo pai se enfureceu após rumores de que o rapaz bebera álcool num casamento local? As pessoas não bebem na comunidade, e a bebida é, sem dúvida, proscrita pela religião. O que “cultura” poderia significar, considerando essas complexas reações da velha senhora?

O tempo é outra dimensão importante a ser considerada se levarmos a sério a narrativa sobre a vida cotidiana das pessoas. Quando o pai do rapaz lhe bate, o filho acusado de ter bebido no casamento vende seu videocassete para um vizinho, levanta algum dinheiro e desaparece. Sua avó fica inconsolável. As tias discutem a situação. Seu pai não diz nada. Apenas dias depois é que um parente distante aparece e assegura à avó que o rapaz está bem, e diz saber seu paradeiro (está trabalhando numa obra a cerca de 100 quilômetros dali). Nin-

guém sabe quais serão as consequências disso. Ele retornará? O que o pai vai fazer? A honra da família, a reputação da piedade e da autoridade paterna estão em jogo. Quando o jovem retorna, várias semanas mais tarde, acompanhado por um tio materno que mora 50 quilômetros a leste, e que vai com ele para prevenir mais punições, a avó, aliviada, cai aos prantos. A situação poderia facilmente ter terminado de outra maneira. Desde o sumiço do rapaz, os dias da avó foram tomados de preocupação, brigas, espera e falta de expectativas sobre o que fazer em seguida. Aquela surra e aquela fuga, eventos ocorridos no tempo, tornam-se parte da história daquela família, dos indivíduos envolvidos e de seus relacionamentos. Nessa sequência de acontecimentos numa família particular, no ano de 1987, podemos identificar o que chamamos de “forças maiores” que possibilitaram o ocorrido, coisas como as oportunidades crescentes de trabalho assalariado, a comercialização de casamentos beduínos e o influxo de bens desde as cidades. Entretanto, por tais “forças” encarnarem tão-somente nas ações de indivíduos vivendo no tempo e no espaço, etnografias do particular são capazes de melhor captá-las.

Até mesmo o ritual, aquela prática comunal na qual o tempo parece assumir significado diferente, talvez cíclico, tipo de prática que no discurso antropológico marca tão perfeitamente o outro cultural (exótico, primitivo) como diferente, acaba por se mostrar algo específico, tudo menos atemporal. Se observados atentamente, um evento ritual e seus participantes reais envolvem imprevisibilidade. Mesmo no ritual, o desenrolar do que não pode ser conhecido de antemão gera grande drama e tensão. Deixem-me exemplificar, outra vez a partir de meu trabalho. Na primeira semana de minha chegada à comunidade beduína no Egito, onde permaneceria anos, as jovens da casa em que eu estava me descreveram a sequência exata de eventos que toda noiva deve passar num casamento beduíno. Ao longo dos anos, presenciei vários casamentos, todos seguindo a mesma estrutura, ainda que cada um distinto do outro. Para cada noivo e noiva, sem falar em suas famílias, o casamento marcaria um momento de profunda transformação, não apenas de status como também de associações, vida cotidiana, experiência e futuro. Cada casamento era diferente no que diz respeito aos tipos de famílias ali reunidas, a rede de relações criada e os bens trocados, gastos e expostos.

Ainda mais importante, os elementos de imprevisibilidade eram muitos. A noiva permaneceria? O casal se daria bem? Haveria filhos? Em quanto tempo? Mesmo o rito central da cerimônia – a defloração ou o teste público de virgindade – era um evento de grande tensão dramática cujo resultado não se sabia de antemão. O padrão do defloramento, como já descrevi (1988), é modelar: no dia do casamento, quando os convidados estão reunidos, o noivo,

acompanhado por seus amigos, penetra a esfera feminina e adentra o quarto onde a noiva espera, cercada por várias senhoras que a auxiliam. Mesmo assim, cada defloração envolve um conjunto específico de pessoas e ocorre de uma forma particular. As narrativas das mulheres que permanecem com a noiva enquanto o noivo tira sua virgindade enfatizam tal especificidade. Elas descrevem as reações da noiva, suas palavras, a dimensão de sua resistência, os lugares específicos do quarto em que elas próprias se dispunham e os papéis que assumiam no evento, as reações do noivo, os conselhos que dão a ele, os problemas encontrados, a tensão de limpar o sangue. Comparam noivas que já conheceram e as manchas de sangue nos tecidos brancos. Avaliam as competências e qualidades das várias senhoras que acompanham as noivas. Suas narrativas, assim como as respostas de todos os participantes do casamento, revelam a questão central que comporta o drama da cerimônia: haverá sangue? Os eventos tomam rumos diferentes. Em toda parte, esta é a natureza da “vida que se vive” (RIESMAN, 1977). Generalizações, ao produzirem efeitos de atemporalidade e coerência a fim de embasar as noções essencializadas de “culturas” distintas da nossa, e de pessoas diferentes de nós, faz com que esqueçamos disso.

Conclusão: humanismo tático?

As críticas recentes à antropologia, oriundas de várias partes, encorajam-nos a perguntar sobre o que trabalhamos, como escrevemos e para quem o fazemos. Argumentei que a diferença cultural, ao mesmo tempo base e produto do discurso antropológico, é uma construção problemática, e sugeri uma série de estratégias, a maioria já experimentada por outros, de “escrever contra a cultura”. A partir de meu próprio trabalho, dei exemplos de como uma estratégia – a etnografia do particular – poderia ser um modo especialmente útil de perturbar o conceito de cultura.

O valor especial desta estratégia é trazer à luz similaridades entre todas as nossas vidas. Dizer que todos vivemos no particular não é dizer que para todos o particular é igual. Seria bem possível que na simples observação do cotidiano encontrássemos diferenças fundamentais, como aquelas entre a experiência cotidiana em um mundo organizado para produzir efeitos de estruturas, instituições ou outras abstrações (como Mitchell [1988] diz ser o caso do Ocidente) e aqueles mundos que não se organizam assim. Mas o cotidiano, ao quebrar a coerência e introduzir o tempo, mantém-nos atrelados ao fluxo e à contradição. E os particulares indicam que os outros vivem do mesmo modo como nos vemos vivendo, não como robôs programados por regras “culturais”, mas como pessoas seguindo a vida e amargando decisões, cometendo erros, tentando se manter apresentáveis, suportando tragédias e perdas

personais, desfrutando da convivência umas das outras e encontrando momentos de felicidade.

A linguagem da generalização não é capaz de transmitir experiências e atividades desse tipo. Em nossas vidas, equilibramos os entendimentos fornecidos pelas ciências sociais com a linguagem comum usada em conversas pessoais, e com isso discutimos e compreendemos nossas próprias vidas, amigos, família e nosso mundo. Com relação àqueles que vivem “fora” de nosso mundo, contudo, não possuímos discursos de familiaridade com os quais contrabalançar os discursos distanciadores da antropologia e de outras ciências sociais, discursos estes que também servem a especialistas em desenvolvimento, governos, jornalistas e outros que lidam com o Terceiro Mundo.

Etnografias do particular poderiam prover tal discurso de familiaridade, familiaridade esta que as convenções humanistas das etnógrafas amadoras, tão desvalorizadas, sempre encorajaram. E por que invocar o humanismo, tão desacreditado nos círculos pós-estruturalistas e pós-modernos?²³ Certamente há razões para suspeitar de uma filosofia que tantas vezes escondeu a persistência de diferenças sociais sistemáticas, apelando a um suposto indivíduo universal como herói e sujeito autônomo; filosofia que nos permitiu pensar na dominação e exploração da natureza pelo homem como justificada por sua posição central no universo; filosofia falha em perceber que seu humano essencial possuía características cultural e socialmente específicas, que na verdade excluía a maior parte dos humanos; e uma filosofia que se recusa a entender como nós, como sujeitos, somos constituídos por discursos atrelados ao poder.

Pelo fato de, no Ocidente, o humanismo continuar sendo a linguagem da igualdade humana que mais força moral carrega, não podemos abandoná-lo, ao menos não como convenção de escrita. Ao defender novas formas de escrita – pastiche, diálogo, colagem, entre outras – que desestabilizam a narrativa, as identidades dos sujeitos e as identificações, os anti-humanistas pedem que seus leitores adotem estratégias de leitura sofisticadas, a par de uma crítica social. Antropólogos/as têm o direito de pedir isso? Por ora, algumas reclamações já foram levantadas com relação a etnografias experimentais, apontando o tédio e uma dificuldade em ser impactado por elas. O humanismo é uma língua com mais falantes (e leitores), ainda que também seja língua local, e não algo universal como se pretende. Para surtir efeito sobre as pessoas, talvez ainda devamos falar esta língua, mas conhecendo suas limitações.

A isso podemos chamar humanismo tático, tornado politicamente necessário e também limitado em seus efeitos graças ao posicionamento da antropologia ao lado da domi-

nação, no contexto de um mundo organizado por desigualdades globais também expressas como diferenças “culturais”. Não devemos ter a ilusão de que o humanismo tático, na forma de etnografias do particular ou outros expedientes de escrita contra a cultura, contribui com algum tipo de linguagem ou bem universais. Desde nosso lugar como antropólogos/as, por delicadas que sejam nossas identificações enquanto feministas ou “mestiços/as”, operamos como ocidentais, e contribuimos para um discurso ocidental. Como Mudimbe (1988, p. 19) afirma em seu *A invenção da África*, “parece impossível pensar qualquer antropologia sem um vínculo epistemológico ocidental”. Já argumentei que não se pode escapar à posicionalidade. Tampouco podemos escapar do fato, apontado de forma tão direta por Riesman (1982) em sua resposta a proponentes de uma antropologia dialógica, “de estarmos usando outras pessoas para nossos próprios interesses, o tempo inteiro” e “usando o conhecimento que nos fornecem com objetivos que elas sequer imaginariam”. Isso não significa que os objetivos não sejam válidos ou que trabalhar com o discurso ocidental não seja crucial. De acordo com Said (1989, p. 44), “representações antropológicas carregam elementos tanto do mundo daquele que representa quanto daquilo ou daqueles que são representados”. O Ocidente ainda possui um poder discursivo, militar e econômico tremendos. Nossa escrita pode manter isso ou servir-lhe de oposição.

Também devemos estar preparados, a despeito de nossos esforços dirigidos ao Ocidente, para sermos confrontados quando nossos empenhos mais humanisticamente elevados alcançarem aqueles em outros contextos, onde as convenções podem não ser reconhecidas e as questões do poder podem ser lidas de modos diferentes. Novamente, posso ilustrar a partir de meu trabalho. Escrever num contexto de antipatia ocidental disseminada contra pessoas do Oriente Médio tem sido, em parte, um projeto para transmitir certo sentido de humanidade cotidiana comum vivenciada em uma comunidade árabe²⁴. Mesmo assim, embora eu possa explicar esse contexto aos membros daquela comunidade, o trabalho decerto não pode ser recebido por eles da mesma forma. Minha tentativa de revelar aos ocidentais os apegos e vulnerabilidades individuais dos beduínos, por meio de sua poesia, a fim de criar certo entendimento e não distância, provocou diferentes reações no Egito. Quando uma mulher ouviu alguém lendo, no livro, alguns dos poemas que declamara anos antes, exclamou, meio em tom de troça: “Mas assim você nos ofende!”. Para ela, um livro sobre pessoas específicas e a vida cotidiana em sua comunidade pode ser visto apenas como exposição pública de segredos familiares.

Minha apresentação dos modos pelos quais ideais de autonomia pessoal e indepen-

dência se manifestavam nas vidas dos homens também assumiu sentidos complexos e diferentes no Egito. Uma cópia de uma longa resenha (em árabe) de meu livro chegou às mãos de um beduíno Awlad ‘Ali, servidor público e aspirante a um posto no governo egípcio. Daí foi confrontar meu anfitrião com a resenha, furioso por eu ter escrito que eles gostavam de carregar armas, sonegar impostos e defender seu direito a resolver as próprias disputas, sem envolver o governo. Conforme contou meu anfitrião, o homem bradava acusatoriamente: “Sua garota que escreveu isto!”. Nunca saberei o que aconteceu na sequência, por não ter estado lá e poder contar apenas com a versão de meu anfitrião. Ele, como sempre, havia sido provocador, retrucando que me dissera tudo que eu sabia. E não era verdade? Aquele homem não portava armas sem licença? Havia declarado todas as suas ovelhas para o fisco? Meu anfitrião muitas vezes dissera querer meu livro traduzido para o árabe, para que os egípcios viessem a compreender e apreciar os padrões morais superiores de sua comunidade – da qual muitos egípcios desdenhavam. Entretanto, este episódio demonstrou que ele era apenas uma voz na comunidade beduína, e que suas ideias sobre como adquirir respeito divergiam daquelas de alguém leal ao governo. Meu trabalho, destinado a outro público, adentrou um campo político local em que o relacionamento dos beduínos Awlad ‘Ali com o Estado egípcio era motivo de disputa.

Como todos os trabalhos antropológicos hoje, meus textos certamente entrarão em diversos outros debates. Não é razão para desespero. Pelo contrário, ao nos forçar a refletir sobre dilemas da prática antropológica que já não podemos ignorar – por vivermos tempos em que é difícil manter as fronteiras da “cultura” em seu lugar, e em que a política global é incerta – tais problemas oferecem oportunidade para escolhermos estratégias provisórias alinhadas a nossas expectativas, mas sem ilusões presunçosas a respeito do grande valor de nossas contribuições.

Agradecimentos

Nenhuma das muitas pessoas com quem estou em débito, com quem conversei ao longo dos anos e que me permitiram refletir, devem ser responsabilizadas pelo que fiz a partir dessas interações. Como bolsista Mellow Fellow da Universidade da Pensilvânia, tirei proveito de discussões com Arjun Appadurai, Carol Breckenridge e vários participantes do seminário sobre “Orientalismo e além”, no âmbito do Programa de Estudos sobre o Sul da Ásia. Também sou grata aos integrantes do Seminário de Gênero de 1987-88, do Instituto de

Estudos Avançados (do qual pude participar graças ao generoso financiamento do *National Endowment for the Humanities*), pelos intensos e proveitosos debates sobre teoria feminista. Dan Rosenberg foi quem inicialmente me motivou a pensar os paralelos entre “cultura” e “raça”. Tim Mitchell auxiliou-me a esclarecer vários aspectos de minha argumentação, assim como o fizeram os participantes do seminário avançado na *School of American Research*, profundamente estimulante, onde apresentei este texto pela primeira vez. Mas acima de tudo, foi a generosidade das famílias Awlad ‘Ali com quem vivi no Egito que me permitiu enxergar maneiras de questionar certas noções de outridade. Minha estada mais recente entre eles, no ano de 1987, foi possível graças a um financiamento por meio do *Fulbright Islamic Civilization Award*.

Notas

A. Republicação autorizada a partir do original constante em “Recapturing Anthropology: Working in the Present”, volume organizado por Richard G. Fox. Copyright 1991 para a School for Advanced Research, Santa Fé, Novo México, Estados Unidos. Todos os direitos reservados. Os tradutores agradecem a atenção e consideração prestadas pela autora e pela editora responsável, Sarah E. Soliz, que muito gentilmente cederam os direitos desta publicação.

1. *Mestiço* é termo que emprestei de Kirin Narayan (comunicação pessoal).

a. NdT: O termo inglês *halfie*, escolhido pela autora, comporta a noção de um sujeito composto por distintas referências e formações (de *half*, “metade”). Apesar de não ser equivalente direto de *mestiço*, em sentido sócio-histórico, optamos por manter esta tradução devido às semelhanças que apresenta com o aspecto de interseccionalidade tanto étnica quanto racial do termo inglês.

2. Do mesmo modo, Marcus e Clifford (1985) e Marcus e Fischer (1986) indicam as feministas como importantes fontes para a crítica cultural e antropológica, mas não discutem seus trabalhos. Fischer (1984, 1986, 1988), entretanto, há muito tempo se interessa pelo fenômeno do biculturalismo.

3. Ainda é raro que antropólogos/as, nesta ou em outras sociedades, façam o que Laura Nader defendeu há vários anos (1969) – “study up”.

a. NdT: A proposição “*studying up*” diz respeito a realizar um estudo junto às camadas mais privilegiadas, social, econômica e politicamente, de uma sociedade: seus governantes, responsáveis pelas tomadas de decisão etc.

4. Suas várias estratégias se baseiam nessa divisão e na série de oposições (cultura/natureza, público/privado, trabalho/lar, transcendência/imediação, abstrato/específico, objetividade/subjetividade, autonomia/conexão etc) a ela associadas: a) mulheres deveriam ser capazes de adentrar o respeitável mundo dos homens, como se fossem homens ou tendo seus privilégios; b) os valores e trabalhos das mulheres, mesmo que diferentes, deveriam ser tão valorizados quanto os dos

homens; ou c) mulheres e homens deveriam ambos mudar e adentrar as esferas uns dos outros, a fim de apagar diferenças de gênero.

5. Isso não dissolve o feminismo como identidade política, argumenta Harding, mas a questão mais pungente nos círculos feministas é, agora, como desenvolver uma política de solidariedade, coalizão ou afinidade construída sobre o entendimento das diferenças mais do que uma solidariedade unitarista, cuja identidade é definida pela oposição a um outro que, por sua vez, havia inicialmente conferido àquela identidade o papel de outra. A reflexão mais interessante neste sentido foi a de Haraway (1985).

6. Para um debate sobre a convergência das críticas antropológicas e feministas com relação à objetividade, ver Abu-Lughod (1990a).

7. Em seu pronunciamento à Associação Antropológica Americana, em 1988, o ponto central para Edward Said era considerar que antropólogos/as deviam não apenas atentar para o “o lugar antropológico”, mas também para a “situação cultural na qual o trabalho antropológico de fato se desenvolve” (1989, p. 212).

8. Muito da literatura sobre antropologia nativa está às voltas com as vantagens e desvantagens desta identificação. Veja-se Fahim (1982) e Altorki e El-Solh (1988).

9. Ver também minha discussão sobre o estudo de gênero na antropologia do Oriente Médio (L. Abu-Lughod, 1989).

10. De modo paralelo, aqueles que estudam a experiência negra são vistos como se estudassem uma forma marcada da experiência. Poderíamos contestar, e figuras como Adrienne Rich têm contestado, que a forma não-marcada e universal da experiência, da qual a outra difere, é ela mesma parcial. Esta é a experiência da branquitude.

11. Crapanzano (1977) escreveu de maneira perspicaz sobre o frequente processo de distanciamento do campo em que se trabalha e sobre a constituição de identificações com o público antropológico, algo que todo/a antropólogo/a enfrenta ao sair de campo.

12. Isso vem ocorrendo de maneira acalorada, por exemplo, no campo dos estudos sobre mulheres do Oriente Médio, em que se questiona quem teria direito a falar pelas mulheres da região.

13. Alguns poderiam querer diferenciar “mulherismo” e “feminismo”, mas na maior parte da literatura ambos se confundem.

14. Arens (1979), por exemplo, levantou a provocativa questão do porquê antropólogos/as se aferrarem tão fortemente à crença de que em algumas culturas o canibalismo é prática ritual aceita, quando as evidências (na forma de relatos de testemunhas oculares) são tão escassas (quando não inexistentes, conforme o autor).

15. Em meu próprio trabalho junto à comunidade beduína do Egito, passei a pensar em termos de discurso, em

vez de cultura, simplesmente por ter de encontrar maneiras de compreender o que pareciam dois discursos contraditórios no plano das relações interpessoais – um, de honra e pudicícia, e outro em que o discurso poético era o da vulnerabilidade e do apego – ambos fornecendo bases e sendo usados pelos mesmos indivíduos em contextos diferentes (Abu-Lughod, 1986). Em reflexão recente sobre as reações de beduínos à morte (Abu-Lughod, s/d), também precisei lidar com o fato de haver múltiplos discursos sobre a morte nessa comunidade. As pessoas não apenas utilizavam explicações contraditórias para mortes concretas (invocando, em certo caso de morte acidental, simples descuido, ações específicas de membros da família, o olho [gordo], o destino e a vontade de Deus), como os dois principais discursos – os lamentos rituais funerários e o discurso islâmico sobre a vontade divina – mostravam-se atrelados a diferentes grupos sociais, homens e mulheres, servindo como sustentação e justificação das diferenças de poder entre eles.

16. Duas novas publicações, *Public Culture: Bulletin of the Center for Transnational Cultural Studies e Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, oferecem fóruns para discussão desses temas transnacionais.

17. Para evidências de um “sistema mundial” no século XIII, ver J. Abu-Lughod (1989).

18. Dumont (1986) recentemente reforçou tal ideia, declarando que mudanças na teoria social são meramente mudanças metodológicas.

19. Para uma discussão mais interessante e detalhada sobre a inquietação de Clifford com o feminismo, ver Gordon (1988).

20. A esta lista poderíamos incluir muito mais exemplos, dentre os quais o mais recente de Friedl (1989).

21. Isso também pode explicar a omissão de Paul Riesman, cujo experimento em escrita etnográfica foi publicado em 1974, em francês, e em inglês em 1977, fazendo dele um dos primeiros do tipo.

22. Meu próprio experimento nesse gênero de etnografia narrativa em breve será publicado (Abu-Lughod, no prelo).

23. A associação com o humanismo é tão condenatória que sua menção por Said é o ponto crucial da crítica feita por Clifford (1980) ao *Orientalismo*.

24. A força do racismo anti-árabe no Ocidente por vezes faz com que esse projeto pareça desencorajador. Um artigo recente intitulado *The Importance of Hugging* [A importância do abraço] usa uma distorção de meu trabalho como reforço a seus argumentos de que a violência e sanguinolência naturais dos árabes são causadas por sua suposta incapacidade de abraçar os filhos (BLOOM, 1989).

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. New York: Oxford University Press, 1986.

_____. Zones of theory in the anthropology of the Arab world. *Annual Review of Anthropology* 18:276-306, 1989.

_____. Can there be feminist ethnography? *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* 5:7-27, 1990a.

_____. Shifting politics in Bedouin love poetry. In: *Language and the Politics of Emotion*. C. Lutz and L. Abu-Lughod, eds. New York: Cambridge University Press, 1990b.

_____. *Writing Women's Worlds*. Berkeley: University of California Press, no prelo.

ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: discourse, emotion, and the politics of everyday life. In: ____ (Eds.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALTORKI, Soraya e EL-SOLH, Camilla. (Eds.). *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.

APPADURAI, Arjun. Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology* 3: 36-49, 1988.

ARENS, William. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropology*. New York, OUP, 1979.

ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1973.

_____. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man* 18: 237-59, 1983.

BELENKY, Mary; Clinchy, Blithe; Goldberger, Nancy; Tarule, Jill. *Women's Ways of Knowing*. New York: Basic Books, 1986.

BELL, Diane. *Daughters of the Dreaming*. Melbourne: McPhee Gribble/N. Sydney: George Allen & Unwin, 1983.

BOWEN, Elenore S. *Return to Laughter*. Reprint edition, 1964. Garden City, NY: Anchor Books, 1954.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BRIGGS, Jean. *Never in Anger*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

CESARA, Manda. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. London and New York: Academic Press, 1982.

CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press, 1978.

CIXOUS, Helene. The laugh of the Medusa. In: ABEL, E.; ABE, E. (Eds.). *The Signs Reader*. Chicago: University of Chicago Press, 1983. Cohen, K.; Cohen, P. tradução, pp. 279-97.

CLIFFORD, James. Power in dialogue in ethnography. In: STOCKING, Jr., G. W. (Ed.). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983, pp. 121-56.

_____. Introduction: partial truths. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. J. Berkeley: University of California Press, 1986a, pp. 1-26.

_____. On ethnographic allegory. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986b, pp. 98-121.

_____. On collecting art and culture. In: CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988a, pp. 215-51.

_____. On ethnographic self fashioning. In: CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988b, pp. 92-113.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

CRAPANZANO, Vincent. On the writing of ethnography. *Dialectical Anthropology* 2:69-73, 1977.

_____. *Tubami*: Portrait of a Moroccan. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

DUMONT, Jean-Paul. *The Headman and I*. Austin: University of Texas Press, 1978.

_____. Prologue to ethnography or prolegomena to anthropology. *Ethos* 14:344-67, 1986.

DWYER, Kevin. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

FAHIM, Hussein (Ed.). *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, NC: North Carolina Academic Press, 1982.

FERNEA, Elizabeth W. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. Garden City, NY: Anchor Books, 1965.

FISCHER, Michael M. J. Towards a third world poetics: seeing through short stories and films in the Iranian culture area. *Knowledge and Society* 5: 171-241, 1984.

_____. Ethnicity and the post-modern arts of memory. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 194-233.

_____. Aestheticized emotions and critical hermeneutics. *Culture, Medicine and Psychiatry* 12:31-42, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish*. New York: Partheon, 1978.

FRIEDL, Erika. *Women of Deb Koh: Lives in an Iranian Village*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1989.

GEERTZ, Clifford. The impact of the concept of culture on the concept of man. In: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, pp. 33-54.

_____. Thick description: toward an interpretive theory of culture. In: *The Interpretation of Cultures*. London: Hutchinson, 1975, pp. 3-30.

_____. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

GORDON, Deborah. Writing culture, writing feminism: The poetics and politics of experimental ethnography. *Inscriptions* 3/4:7-24, 1988.

HARAWAY, Donna. A manifesto for cyborgs: science technology and socialist feminism in the 1980s. *Socialist Review* 80: 65-107, 1985.

HARDING, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press,

1986.

_____. The method question. *Hypatia* 2:19-35, 1987.

HARTSOCK, Nancy. *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Boston: Northeastern University Press, 1985.

HYMES, Dell (Ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon, 1969.

IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press, 1985a. G. C. Gill, trad.

_____. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca: Cornell University Press, 1985b. C. Porter with C. Burks, trad.

JOSEPH, Suad. Feminization, familism, self, and politics: research as a Mughtaribi. In: ALTORKI, S.; C. EL-SOLH, C. (Eds.). *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988, pp. 25-47.

KONDO, Dorinne. Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology. *Cultural Anthropology* 1: 74-88, 1986.

KRISTEVA, Julia. Women's time. *Signs* 7: 13-35, 1981. A. Jardine e H. Blake, trad.

KUPER, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*. Boston and London: Routledge and Kegan Paul, 1988.

MACKINNON, Catherine. Feminism, Marxism, method, and the state: an agenda for theory. *Signs* 7: 515-44, 1982.

MARCUS, George E.; Clifford, James. The Making of ethnographic texts: preliminary report. *Current Anthropology* 26: 267-71, 1985.

MARCUS, George E.; Fischer, Michael. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MEIS, Maria. Towards a methodology for feminist research. In: BOWLES, Gloria; DUELLI KLEIN, Renate (Eds.). *Theories of Women's Studies*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983, pp. 117-139.

MINTZ, Sidney. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking, 1985.

MORSY, Soheir. Fieldwork in my Egyptian homeland: toward the demise of anthro-

pology's distinctive other hegemonic tradition. In: AITORKI, S.; EI-SOLH, C. (Eds.). *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Syracuse: Syracuse University Press, 1988, pp. 69-90.

NADER, Laura. "Up the anthropologist" - perspectives gained from studying up. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books, 1969, pp. 284-311.

NARAYAN, Kirin. *Saints, Scoundrels, and Storytellers*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

ORTNER, Sherry B. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-66, 1984.

PRATT, Mary Louise. Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

RABINOW, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

REINHARZ, Shulamit. Experimental analysis: a contribution to feminist research. In: BOWLES, Gloria; DUELLI KLEIN, Renate (Eds.). *Theories of Women's Studies*. London and Boston: Roudedge and Kegan Paul, 1983, pp. 162-91.

RICH, Adrienne. Toward a woman-centered university. In: *On Lies, Secrets and Silence*, pp. 125-56. New York: W. W. Norton & Co, 1979.

RIESMAN, Paul. *Freedom in Fulani Social Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

RUDDICK, Sara. Maternal thinking. *Feminist Studies* 6(2): 342-67, 1980.

SACKS, Karen Brodtkin. Toward a unified theory of class, race, and gender. *American Ethnologist* 16(3): 534-50, 1989.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.

_____. Representing the colonized: anthropology's interlocuters. *Critical Inquiry* 15:205-25, 1989.

SHOSTAK, Marjorie. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

SMITH, Dorothy. *The Everyday World as Problematic*. Boston: Northeastern University Press, 1987.

STANLEY, Liz; Sue Wise. *Breaking out: Feminist Consciousness and Feminist Research*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

STRATHERN, Marilyn. Dislodging a worldview: challenge and counter-challenge in the relationship between feminism and anthropology. *Australian Feminist Studies* I: 1-25, 1985.

_____. An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs* 12: 276-92, 1987.

TEDIOCK, Dennis. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

_____. Questions concerning dialogical anthropology. *Journal of Anthropological Research* 43: 325-37, 1987.

TURNER, Edith. *The Spirit and the Drum. A Memoir of Africa*. Tucson: University of Arizona Press, 1987.

TYLER, Stephen. Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 122-140.

WEINER, Annette. *Women of Value, Men of Renown*. Austin: University of Texas Press, 1976.

WOLF, Eric R. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

WOLF, Margery. *The House of Lim*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1968.



A espera de objetos lançados no rio: impressões sobre os ribeirinhos que coletam às margens do rio Amazonas

José Luis dos Santos Leal

Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais
Universidade Federal do Amapá
luisleall@hotmail.com

Apresentação

O trajeto da viagem de navio Macapá, Amapá/Belém, Pará, Macapá, Amapá apresenta uma vasta e rica exposição ao ar livre da imponente beleza amazônica e ribeirinha, um conjunto de paisagens pintadas ao longo dos anos com cores e traços da nossa gente, do nosso povo, das nossas especificidades.

São cores e traços que remontam uma história de luta e resistência, de um processo diário e contínuo de resistir à fantasiosa fala do progresso da nação, do crescimento econômico e do avanço espacial. O avanço que só avança para um lado, que avança deixando as marcas da desigualdade social. E no rastro do avanço, marcas que só tem um objetivo – tornar cada vez mais invisíveis, os sujeitos já invisíveis.

Este trabalho é fruto da pesquisa que está em andamento, e é intitulada, “Contidos

pela esperança: as tramas das relações entre os ribeirinhos e os passageiros do Navio Ana Beatriz IV”. As fotos deste ensaio foram produzidas por mim com uma câmera Samsung Lens WB350f – Lente: 4.1-86.1mm/1:2.8-5.9/23mm e editadas em um editor de fotos simples (Windows Fotos).

O método de seleção das imagens partiu da relevância dada às fotografias que mostram os sujeitos no ato da espera para coletar os objetos que são lançados pelos passageiros do navio Ana Beatriz IV. Esses registros foram capturados durante o meu trajeto Macapá/Belém, e se esforçou para mostrar algumas investidas de indivíduos das comunidades de Ilha dos Porcos e Ilha dos Macacos, no Amapá; Furo Grande, São Sebastião da Boa Vista, Curru-linho e a Região de Breves, no Pará.

A interpretação das imagens se fez pelas expressões contidas no grupo de indivíduos que compõem os arranjos ribeirinhos. Antes, precisamos lembrar que segundo Lima (2004), os ribeirinhos são identificados como um tipo de população tradicional, orientado por valores que regem um modelo de comportamento comunitário dos recursos naturais. Uma condição de vida humana cuja posição está relacionada diretamente com o movimento dos rios da região amazônica.

Todos os dias centenas de pessoas fazem o trajeto de navio que sai de Macapá em direção ao porto hidroviário de Belém. E nesse trajeto, os passageiros do navio começam a lançar para o rio, objetos, roupas, comidas e muitas vezes até dinheiro sempre quando avistam uma família e/ou uma pessoa dentro de canoas nas margens do rio que cobre aquela comunidade. Esse ritual acontece sempre à luz do dia e varia de acordo com a quantidade de passageiros dentro do navio que estão dispostos a ajudar aquelas famílias.

De todo modo, as famílias ao coletarem os objetos lançados pelos passageiros do navio, tentam não só buscar uma forma de sobreviver às desigualdades provocadas pelo capital, como também, preservar os laços comunitários em relação às fronteiras dos rios, e principalmente estabelecer a cultura de uso dos seus instrumentos, que neste ensaio é traduzido pela canoa¹.



A espera
Foto: José Leal, 2017

Este registro (Fig. 1) foi capturado na boca² do rio Furo Grande/PA, e é carregado de simplicidade por retratar uma criança que conhece como ninguém os horários e as rotas dos navios de passageiros que fazem o trajeto mencionado neste trabalho. As famílias esperam a aproximação dos navios dentro de canoas, geralmente ancoradas em pequenos portos construídos na frente de suas palafitas e/ou fundeados nas margens do rio sempre nas rotas principais da viagem.



Navio a vista
Foto: José Leal, 2017

As famílias que ficam fundeadas nas margens dos rios esperando os navios (Fig. 2), geralmente são ribeirinhos das comunidades distantes dessas rotas de navegação. Em alguns casos, as famílias tem que se deslocar quase uma hora de tempo remando para poder pegar um bom lugar para coletar os objetos que são lançados pelo navio.



Na sinfonia das maresias
Foto: José Leal, 2017

Este registro em São Sebastião da Boa Vista/PA (Fig.3) mostra uma família se aventurando nas fortes maresias³ produzidas pela velocidade do navio, a fim de pegar alguma das dezenas de sacolas que são lançadas pelos passageiros, uma demonstração de sapiência e habilidade na condução da canoa. A relação direta entre o homem e o rio são partes de um processo histórico que configuram esses sujeitos como protagonistas da sua resistência.

Segundo Cruz (1999), o rio e o ribeirão são partes de um todo, ou seja, se por um lado o rio oferece a sua subsistência, por outro o ribeirão lhe oferece a proteção, através de suas representações e mitos. Existe um pacto mútuo entre os dois que permite a existência de tramas de relações que configuram as táticas empregadas pelos ribeirinhos para sua sobrevivência.



O Código Moral
Foto: José Leal, 2017



Nosso Código Moral
Foto: José Leal, 2017

Em certas comunidades ao longo rio, algumas embarcações possuem motor de popa, o que possivelmente facilitaria a captura de objetos em tempo hábil, e logo, uma grande vantagem em relação aos ribeirinhos que possuem apenas a canoa a remo, mas como que uma espécie de código moral, instituídos pelas relações simbólicas da comunidade, o acionamento do motor de popa em nenhuma vez foi registrado durante o meu percurso, ainda que para isso as crianças tivessem que remar bastante (Fig. 4 e Fig. 5).

Este cenário traduz uma forma justa de possibilitar que todos tenham a mesma chance de capturar os objetos lançados pelo navio. Um código comunitário que tem como finalidade a manutenção dos laços afetivos que se cruzam em horários específicos e linhas imaginárias⁴ marcadas pelos ribeirinhos nos rios. São famílias que de alguma forma esperam pela generosidade daqueles que se preparam o ano todo para compartilhar coisas.



A companhia
Foto: José Leal, 2017

Em muitos registros (Fig. 6) pude perceber que a cada investida frente às ondas do navio, as expressões faciais dos sujeitos mudavam bastante, porém algumas regras se faziam presente quase que sempre. As crianças e as mulheres são em potencial as coletoras, cabe a eles essa função, esse dever.



Joga, joga, joga
Foto: José Leal, 2017

Segundo Lopes (2013), nestas comunidades tão tradicionais, a figura do homem e sempre associada ao pai/chefe da casa, uma relação majoritariamente patriarcal e machista⁵. O que talvez explique nessa relação coletores/navio, a ausência do homem nesta prática, ou possivelmente pelo fato destes estarem se aventurando em outros tipos de coleta, como por exemplo, a caça e pesca.



Joga, joga, joga
Foto: José Leal, 2017

De todo modo, as crianças são os principais personagens nessa relação. Com os braços em movimento e um grito insaciável de “joga, joga, joga,” (Fig. 7 e Fig. 8) elas traduzem mais visivelmente, como apontados nos trabalhos de Cristo (2007), a crueldade da situação, que é o fracasso das políticas públicas e a inexistência de projetos educacionais. Desde cedo as crianças trocam a infância pela aventura diária resumida ao fundo das canoas, uma prática tradicional ribeirinha que é utilizada como forma de vida peculiar das crianças.



Em sacolas plásticas

Foto: José Leal, 2017

Neste contexto, apesar de toda invisibilidade das políticas públicas, as comunidades ribeirinhas cujas canoas aqui registradas, vem resistindo, e também avançando, com suas próprias táticas, com suas próprias tramas de relações, indo à frente.

E neste trajeto, centenas de famílias se lançam rio adentro em busca das novidades trazidas pelo homem da cidade, são objetos, roupas e alimentos lançados no rio por aqueles indivíduos que de alguma forma distribuem esperança (Fig. 9). Por aqueles poucos solitários contagiados pelo doce etílico⁶ produzido pelo bar do navio, que começam desesperadamente lançar objetos até mesmo quando não se tem canoa a vista. Desta mistura de tramas de emoções e percepções há muito ainda para aprender sobre o verdadeiro significado do sentido de comunidade, de resistência e de reciprocidade.

Notas

1 Embarcação construída de forma artesanal de leve porte a remo.

2 Para as comunidades ribeirinhas o termo “boca do rio” significa entrada ou início.

3 Categoria nativa usada pelos ribeirinhos da Amazônia para descrever as fortes ondas provocadas pelas marés.

4 Na expressão “linhas imaginárias”, me refiro a distancia geográfica que os ribeirinhos utilizam uns dos outros para esperar as coisas que são lançadas pelos passageiros do navio.

5 Sobre o assunto confira em “LOPES, Luciane Gomes. *Vivência espacial das mulheres ribeirinhas: os espaços paradoxais do Distrito de Nazaré*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Departamento de Geografia, Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, p. 121. 2013”.

6 Forma poética de fazer referencia as bebidas alcoólicas vendidas no bar do navio.

Referências

CRISTO, Ana Cláudia Peixoto de. *Cartografias da educação na Amazônia rural ribeirinha: estudo do currículo, imagens, saberes e identidade em uma escola do município de Breves/Pará*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal do Pará. Belém, p. 165. 2007.

CRUZ, Manuel M. Sítios agrofloretais na várzea do Careiro. *Revista de Geografia da Universidade do Amazonas*, Manaus, v. 1, n.1, p. 105-122, jan./dez.1999.

LIMA, Deborah de Magalhães. Ribeirinhos, Pescadores e a Construção da Sustentabilidade nas Varzeas dos Rios Amazonas e Solimões. In: *Boletim Rede Amazônia*. Diversidade Cultural e Perspectivas Socioambientais. Ano 3, n. 1, 2004.

LOPES, Luciane Gomes. *Vivência espacial das mulheres ribeirinhas: os espaços paradoxais do Distrito de Nazaré*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Departamento de Geografia, Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, p. 121. 2013.