

DOSSIÊ
De(s)colonizando a pandemia

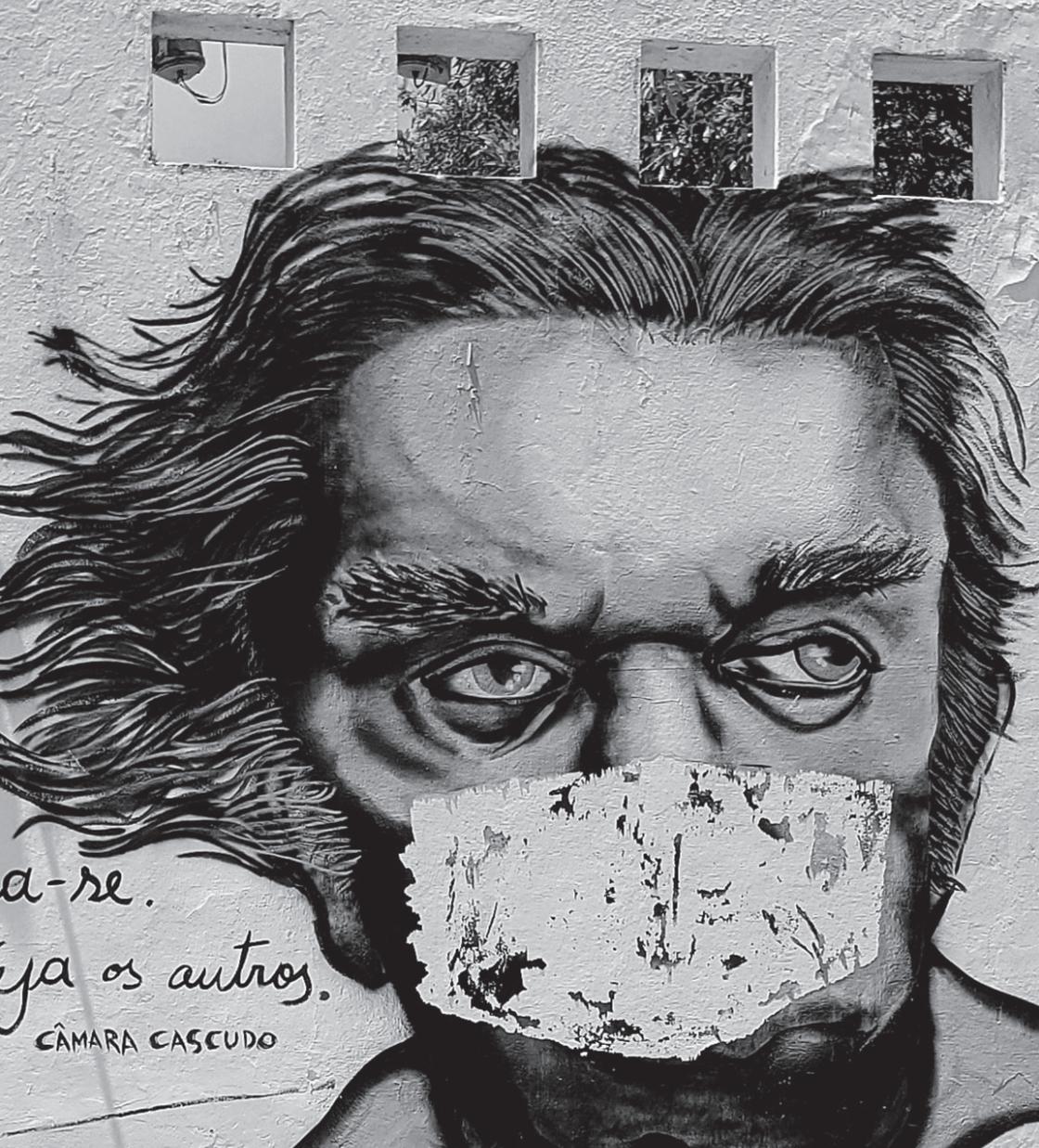


| **VI**
VEN
CIA

REVISTA DE
ANTROPOLOGIA

58

DOSSIÊ
De(s)colonizando a pandemia



| **VI**
VEN
CIA

REVISTA DE
ANTROPOLOGIA

58

| VI
VEN
CIA 58

REVISTA DE
ANTROPOLOGIA

DOSSIÊ
De(s)colonizando a pandemia

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

| **DAN**
DEPARTAMENTO DE
ANTROPOLOGIA

| **UFERN**

Vivência: Revista de Antropologia

Revista do Departamento de Antropologia – DAN e

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS.

Endereço para correspondência:

Vivência: Revista de Antropologia

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

Departamento de Antropologia – DAN – Sala 903

Av. Senador Salgado Filho, 3000, Lagoa Nova - CEP: 59.152-2240, Natal-RN

E-mail: vivenciareant@yahoo.com.br

Editores:

Julie Antoinette Cavnac

Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Juliana Gonçalves Melo

Assistente Editorial

Daniela Cândido da Silva

Vivência: Revista de Antropologia ISSN: 2238 6009 (versão on-line):

<https://periodicos.ufrn.br/vivencia>

Indexada:



Normatização:

Editoria da Vivência: Revista de Antropologia

Revisão de texto em português: Márcio Simões e Rodrigo Barbosa da Silva

Revisão de texto em inglês: Nerdenglish - Consultoria Linguística

Projeto Gráfico/ Editoração Eletrônica: Márcio Simões (Sol Negro Edições)

Obra da capa: "Proteja-se e proteja os outros, Câmara Cascudo". Muro de rua da Cidade Alta/Natal-RN. 2020. Artista: Lennon Lie. Foto: Carlos Guilherme do Valle.

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCHLA

Divisão de Serviços Técnicos

Vivência: Revista de Antropologia. v. 1, n. 58 (jul./dez. 2021). Natal: UFRN/DAN/PPGAS, 2021.

Semestral.

Descrição baseada em: n. 58, 2021. Nº 58 | ISSN 2238-6009 | 2021

1 - Antropologia - periódico

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitor(a): José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor: Henio Ferreira de Miranda

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor: Josenildo Bezerra

Departamento de Antropologia – DAN

Chefe: Ângela Mercedes Facundo Navia

Vice-Chefe: Julie Antoinette Cavnac

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

Coordenadora: Rozeli Maria Porto

Vice-coordenador: José Glebson Vieira

Comissão Editorial:

Ana Gretel Echazú Böschemeier (UFRN)

Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Eliane Tânia Martins de Freitas (UFRN)

Elisete Schwade (UFRN)

Francisca de Souza Miller (UFRN)

José Glebson Vieira (UFRN)

Juliana Gonçalves Melo (UFRN)

Julie Antoinette Cavnac (UFRN)

Lisabete Coradini (UFRN)

Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)

Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)

Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)

Rozeli Maria Porto (UFRN)

Conselho Editorial:

Angela Torresan (Universidade de Manchester/Inglaterra)

Antônio Carlos Diegues (USP)

Carmen Silvia Rial (UFSC)

César González Ochoa (UNAM/México)

Cornélia Eckert (UFRGS)

Clarice Ehlers Peixoto (UERJ)

Edmundo Marcelo Mendes Pereira (UFRJ/Museu Nacional)

Ellen Fensterseifer Woortmann (UNB)

Gabriela Martins (UFPE)

Gloria Ciria Valdéz Gardea (El Colégio de Sonora/México)

Ilka Boaventura Leite (UFSC)

Jean Segata (UFRGS)

José Guilherme Cantor Magnani (USP)

Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ/Museu Nacional)

Maria Manuela Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago/EUA)

Miriam Pillar Grossi (UFSC)

Rafael Antonio Pérez-Taylor y Aldrete (UNAM/México)

Rinaldo Sérgio Vieira Arruda (PUC-SP)

Roberta Bivar Carneiro Campos (UFPE)

- 10 EDITORIAL**
EDITORIAL
Juliana Gonçalves Melo
Julie Antoinette Cavignac
Carlos Guilherme do Valle
- 12 APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ**
PRESENTATION OF THE DOSSIER
Jean Segata
Rozeli Porto
Andrea Mastrangelo
- DOSSIÊ: DE(S)COLONIZANDO A PANDEMIA**
DOSSIER
- 17 LYDIA BRASILEIRA: A VELHICE DO SERTÃO E A PELEJA
 DECOLONIAL NA PANDEMIA**
*LYDIA BRAZILIA: THE OLD AGE OF THE SERTÃO AND THE
 DECOLONIAL STRUGGLE IN THE PANDEMIC*
Raquel Litterio de Bastos
Eduardo Neves Rocha de Brito
Jéssica Farias Dantas Medeiros
Raíssa Thamires Fernandes de Oliveira
- 39 TERRITORIALIDADES MODIFICADAS: OS MOVIMENTOS DE
 DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRORIZAÇÃO DA
 PROSTITUIÇÃO COM A COVID-19**
*MODIFIED TERRITORIALITIES: THE DETERRITORIALIZATION
 AND RETERRITORIALIZATION OF PROSTITUTION
 MOVEMENTS WITH COVID-19*
Ricardo Mingareli Del Valle
- 60 CORPO DEFICIENTE E TÉCNICAS DE SI NA PANDEMIA**
DISABLED BODY AND TECHNIQUES OF THE SELF IN THE PANDEMIC
Jéferson Alves
Ceres Gomes Victora
- 78 DIÁLOGOS SOBRE A “UNIVERSIDADE DA VIDA”:
 DESCOLONIZANDO SABERES E PRÁTICAS DAS AGENTES
 COMUNITÁRIAS DE SAÚDE (ACS) NO ENFRENTAMENTO DA
 COVID-19**
*DIALOGUES ON THE “SCHOOL OF LIFE”: DECOLONIZING
 THE KNOWLEDGE AND PRACTICE OF COMMUNITY HEALTH
 WORKERS (CHW) FACING THE COVID-19 PANDEMIC*
Ana Paula Marcelino da Silva
Bruna Carla Cordeiro de Carvalho
Ednalva Maciel Neves
Maria José da Silva Pedro

- 101 PANDEMIA COMO CATÁSTROFE E ANTÍDOTO:
INTERLOCUÇÕES ANTROPOCENAS ENTRE RELIGIÕES DE
MATRIZ AFRICANA E ANTROPOLOGIA**
*THE PANDEMIC AS BOTH CATASTROPHE AND ANTIDOTE:
ANTHROPOCENE INTERLOCUTIONS BETWEEN AFRICAN-
BASED RELIGIONS AND ANTHROPOLOGY*
Marília Kosby
- 119 NARRATIVAS (HIPER)MEDIÁTICAS BASADAS EN EL HUMOR:
ANÁLISIS DE MEMES SOBRE LA COVID-19 Y MEDIDAS
DE AISLAMIENTO SOCIAL EN ARGENTINA, MARZO A
NOVIEMBRE 2020**
*(HYPER) MEDIA NARRATIVES BASED ON HUMOR: ANALYSING
MEMES ABOUT THE COVID-19 AND SOCIAL ISOLATION
MEASURES IN ARGENTINA, FROM MARCH TO NOVEMBER 2020*
Flavia Demonte
Andrea Mastrangelo
- 147 ENTREVISTA: COMO FAZER PESQUISA ANTROPOLÓGICA
DURANTE UMA PANDEMIA?**
*INTERVIEW: HOW TO CONDUCT ANTHROPOLOGICAL
RESEARCH DURING A PANDEMIC?*
Soraya Fleischer
Tháise Torres
Júlia Garcia
- FLUXO CONTÍNUO**
CONTINUOUS FLOW
- 169 GUARDIÃO DO TEMPO: CADERNO DE RECEITAS DE UMA
IMIGRANTE GALEGA EM SALVADOR**
*GUARDIAN OF TIME: RECIPE BOOK BY A GALICIAN
IMMIGRANT IN SALVADOR*
Fabiana Paixão Viana
- 185 RESTAURANTES A QUILO: UMA SOLUÇÃO BRASILEIRA
PARA A ALIMENTAÇÃO DOS IMIGRANTES FRANCESES EM
SALVADOR (BAHIA)**
*KILO RESTAURANTS: A BRAZILIAN SOLUTION FOR FEEDING
FRENCH IMMIGRANTS IN SALVADOR (BAHIA)*
Marie Sigrist
- 202 GAMES OF HUNGER: THE POLITICS OF FAMINE, STATE-
BUILDING PROCESSES AND CONTEMPORARY HUNGER
STRIKES IN EUROPE – THE CASES OF NORTHERN IRELAND
AND UKRAINE**

GAMES OF HUNGER: THE POLITICS OF FAMINE, STATE-BUILDING PROCESSES AND CONTEMPORARY HUNGER STRIKES IN EUROPE – THE CASES OF NORTHERN IRELAND AND UKRAINE

Magdalena Tendera

222 AS PLANTAS DA CASA: ETNOGRAFIA SOBRE O CULTIVO PLANTAS NO CONTEXTO URBANO

HOUSEPLANTS: ETHNOGRAPHY ON THE LIVING WITH PLANTS IN THE URBAN CONTEXT

Lia Paletta Benatti

André Carvalho Mol Silva

Sebastiana Luiza Bragança Lana

237 ÁGUA E SOMBRA COMO MATERIALIDADES AUSENTES NA CONFORMAÇÃO DE SÍTIOS CAMPONESES DO SERTÃO SEMIÁRIDO

WATER AND SHADE AS ABSENT MATERIALITIES SHAPING PEASANT HOUSEHOLDS IN THE BRAZILIAN SEMI-ARID SERTÃO

Rafael de Abreu e Souza

265 CABO TOCO: UMA ENFERMEIRA QUE SE TORNOU COMBATENTE

CABO TOCO: A NURSE WHO BECAME A FIGHTER

Renata Colbeich da Silva

Ceres Karam Brum

Suzana Cavalheiro de Jesus

386 VIVENDO À FLOR DA PELE: A TATUAGEM COMO MARCA IDENTITÁRIA

LIVING UNDER THE SKIN: THE TATTOO AS AN IDENTITY MARK

Clara Maduell Gómez

ENSAIOS FOTOGRÁFICOS

PHOTOGRAPHIC ESSAYS

305 ROMARIA DE SÃO GONÇALO: IMAGENS DE FÉ E FESTA NO INTERIOR DO PARANÁ

PILGRIMAGE OF SÃO GONÇALO: IMAGES OF FAITH AND CELEBRATION IN THE INTERIOR OF PARANÁ

Taisa Lewitzki

Douglas Fróis

314 IMAGINAÇÕES PANDÊMICAS COEXISTENTES: PRÁTICAS CULTURAIS E SOCIALIDADES DIANTE DO CORONAVÍRUS EM NATAL (RIO GRANDE DO NORTE)

COEXISTING PANDEMIC IMAGINATIONS: CULTURAL
PRACTICES AND SOCIALITIES IN THE FACE OF THE
CORONAVIRUS IN NATAL (RIO GRANDE DO NORTE)

Carlos Guilherme do Valle

339 PARECERISTAS DO ANO

EDITORIAL**Juliana Gonçalves Melo (UFRN)****Julie Antoinette Cavignac (UFRN)****Carlos Guilherme do Valle (UFRN)**

Convidamos para a leitura da edição nº 58 de *Vivência: Revista de Antropologia*. Neste volume contamos com o Dossiê “De(s)colonizando a Pandemia”, incluindo sete artigos de fluxo contínuo e dois ensaios fotográficos. Além de temas significativos em termos acadêmicos e sociais, a edição traz contribuições importantes para pensarmos no contexto atual e em nossas práticas de pesquisa.

De modo geral, o Dossiê De(s)colonizando a Pandemia, organizado por Rozeli Porto (UFRN), Jean Segata (UFRS) e Andrea Mastrangelo (UNSAM/CONICET) se propõe a pensar a pandemia de Covid-19 para além do vírus e “escrever histórias” para além dele.

Além de evidenciar o caráter desigual e múltiplo da pandemia, o Dossiê permite refletir sobre o papel dos agentes políticos e corporativos envolvidos na “gestão” do vírus e evidencia as formas ambivalentes de lidar com as noções de risco e vulnerabilidade. Abordando realidades diferenciadas – seja de mulheres sertanejas, de mulheres trabalhadoras do sexo, de pessoas com deficiência, do campo afroreligioso e de agentes comunitários – apresenta uma perspectiva multidisciplinar e capaz de tensionar os modelos hegemônicos de saúde global. Nesse contexto, uma contribuição especial é a de Fleischer, que trata do processo de realização de pesquisa empírica em contextos pandêmicos e marcados pelo isolamento social.

Além do Dossiê, contamos com dois artigos que dialogam diretamente com o campo da antropologia da alimentação. Nesse sentido, Viana se propõe a entender os processos de adaptação alimentar dos imigrantes galegos em Salvador e seus descendentes. Sigrist, também pesquisando o contexto de Salvador, analisa o fato de que muitos franceses vão a restaurantes a quilo para almoçar. Realizando pesquisa empírica, Sigrist demonstra como essa prática envolve representações sobre a cultura alimentar brasileira e do país de imigração muitas vezes contraditórias e que exigem negociações complexas.

Ainda versando sobre o campo da alimentação, mas tratando sobretudo da questão da fome, o artigo “Jogos de fome: a política da fome, os processos de construção do Estado e as greves de fome contemporâneas na Europa – os casos da Irlanda do Norte e da Ucrânia” trata da fome e dos períodos de fome prolongada que tiveram lugar na Europa nos últimos séculos e que deram origem a uma dinâmica social complexa e ainda influente na política europeia. Nesse sentido, demonstra como as representações culturais dramáticas da fome possibilitaram a criação de várias narrativas nacionalistas modernas, sobretudo nos Estados-nação

recém-surgidos. Deram origem ainda a novas fontes de lealdades políticas e maneiras de transformar a experiência da fome em estratégias politicamente benéficas de resistência cívica.

Compõem ainda esta edição os artigos “As plantas da casa: etnografia sobre o cultivo de plantas no contexto urbano” e “Água e sombra como materialidades ausentes na conformação de sítios camponeses do sertão do semiárido”.

O primeiro apresenta uma pesquisa empírica que mostra as relações de indivíduos nos usos, na percepção e na manipulação de recursos vegetais nos apartamentos de centros urbanos de Minas Gerais e faz um levantamento de como as pessoas criam estratégias para manter esta atividade, apesar das dificuldades. Conclui que o cultivo é uma atividade que proporciona bem-estar e socialização, para além da relação com a alimentação e a estética.

O segundo texto analisa o sítio camponês no semiárido a partir de uma escala regional dando foco à importância da água e da sombra na organização socioespacial da unidade doméstica em casas situadas na caatinga do Ceará, Pernambuco e Piauí. Evidencia, entre outros aspectos, como o binômio sombra-árvore no interior do terreiro é entendido como estruturante de novos espaços e práticas de sociabilidade. Já a ausência da água estabelece um sistema de objetos que ultrapassa a casa e exige novas configurações.

O artigo “Cabo Toco: uma enfermeira que se tornou combatente” complementa esse número. Nele, Silva, Brum e Jesus tratam da vida de Olmira Leal de Oliveira, popularmente conhecida como Cabo Toco. Cabo Toco foi a primeira mulher gaúcha a servir à Brigada Militar no RS, participando de confrontos armados em 1923, 1924 e 1926. Tendo por referência as narrativas (auto)bibliográficas sobre ela, o texto leva em consideração as representações, experiências, representatividade e memória percebidas por mulheres a respeito de Olmira.

Por fim, em “Vivendo à flor da pele: a tatuagem como marca identitária”, Gómez apresenta uma pesquisa etnográfica sobre a relação entre tatuagem e marcas identitárias. Compreende que a tatuagem se constituiu como marcadora identitária nas classes médias urbanas e contemporâneas brasileiras e analisa as percepções dos tatuados sobre seus corpos e suas marcas, entre outras questões.

Fecham a edição dois ensaios fotográficos que nos convidam a uma experiência sensorial que transcende o domínio do campo textual. Trata-se dos ensaios “Romaria de São Gonçalo: imagens de fé e festa no interior do Paraná” e “Imaginações pandêmicas coexistentes: práticas culturais e sociais diante do coronavírus em Natal (Rio Grande do Norte)”.

Fica, portanto, nosso convite. Imperdível, não?

APRESENTAÇÃO*PRESENTATION***DOSSIÊ: DE(S)COLONIZANDO A PANDEMIA****Jean Segata (UFRGS, Brasil)****Rozeli Porto (UFRN, Brasil)****Andrea Mastrangelo (UNSAM/CONICET, Argentina)**

Vírus são informantes privilegiados numa pandemia, mas o desafio que traçamos para este dossiê foi o de escrever histórias para além deles. Na esteira de recentes trabalhos que temos desenvolvido, entendemos que a pandemia é um evento múltiplo e desigual e que excede as narrativas globais centradas no patógeno (SEGATA, 2020; SEGATA; SCHUCH; DAMO; VÍCTORA, 2021; GAMLIN; SEGATA; BERRIO; GIBBON; ORTEGA, 2021). Distinções socioeconômicas, culturais, políticas, ambientais, coletivas ou mesmo individuais tensionam a homogeneidade do risco, da doença e do cuidado. Há sempre um emaranhado mais ou menos contingente que estabelece condições favoráveis para que eventos como este ganhem forma, extensão e intensidade (SEGATA; SCHUCH; DAMO; VÍCTORA, 2021). É claro que conhecer o agente patógeno, sua dinâmica de infecção e de evolução é decisivo, mas a sua *superexposição* costuma desviar a atenção das combinações nocivas que envolvem diretamente agentes políticos e corporativos, desmonte de políticas sociais e relações históricas de poder e desigualdades que atuam com o vírus na constituição de ambientes de risco e de vulnerabilidade. Em outros termos,

análises da pandemia centradas no agente patogênico estão por toda parte. Cepas, variantes, contágio, propagação – “novo coronavírus”. Aquele vocabulário elitista e tecnocrático da Saúde Global que reduz a complexidade dos processos de saúde, doença e cuidado a indicadores objetivos, transculturais e pretensamente universalizáveis foi sutilmente incorporado ao nosso cotidiano. Mas, tem também as “histórias com gente”. É o caso daquelas que nos interessam na antropologia. Nelas, pandemia não é assunto de agente patogênico em si. Importam os efeitos que eles produzem nas nossas relações, identidades e trajetórias. Mais além do vírus, os gestos e atenções; as desilusões e esperanças; as invisibilidades e exclusões, mas também a força e a resistência. É a pandemia em raça, gênero, território e ambientes, das lutas de ontem e do tempo presente, dos vínculos parentais, das redes de cuidado (SEGATA; SEGATA, 2021, p. 12).

Trabalhos etnográficos fazem aparecer muitas pandemias porque colocam em relevo o caráter múltiplo e desigual dos arranjos com vírus. É o caso daqueles que compõem este dossiê. Por diferentes caminhos, eles tensionam as narrativas hegemônicas que se constituíram em tor-

no do “coronavírus”, colocando em evidência a complexidade do que mais compõe com ele a pandemia e os conhecimentos e práticas locais para a sua análise e resposta. Assim, este dossiê trata a pandemia para mais além do vírus. Os trabalhos aqui reunidos avançam na análise da pandemia de covid-19 intersectada com temas como velhice no sertão, territorialidades e prostituição, corpo e deficiência, saberes e práticas de agentes comunitários de saúde, religiões de matriz africana ou a análise de *memes* sobre a pandemia e isolamento social. Trata-se de artigos que ecoam diferentes experiências e contextos etnográficos, de autores e de autoras e de organizadores e organizadoras do dossiê com vínculo com diferentes instituições brasileiras e do exterior, como a Escola Multicampi de Ciências Médicas - EMCM/UFRN, a UFPB, a UFRGS, a Universidade Presbiteriana Mackenzie, a UnB e a UNSAM/Argentina.

Sobressai no conjunto de artigos que a complexidade da pandemia precisa ser examinada a partir de exercícios descritivos do sensível, da vida vivida, ao invés da exaltação de indicadores de padrão e métricas de avaliação internacional que frequentemente excluem a experiência social. É claro que o volume total de infectados, as proporções entre quem destes adoeceu e precisou de cuidados médicos e em que nível de atenção e o número de mortes e de sobrevivências são informações fundamentais para a extensão e formatos da pandemia. Mas, quando buscamos as memórias e os sentidos deste evento crítico, precisamos “preencher” esses números e tendências com trajetórias, biografias e experiências individuais e coletivas. Em outros termos, faz mais de um ano e meio que “pandemia” virou o tema das nossas vidas. Ela é fonte de medos e de incertezas, de sofrimento pessoal e coletivo, de dores e de perdas e de transformações de rotinas que vão desde práticas de trabalho, lazer, educação e sociabilidade ao funcionamento das instituições. Isto nos mostra como saúde e sociedade não são dimensões estrangeiras entre si. A pandemia é um evento social complexo, e como tal, se realiza sempre em terrenos muitos acidentados da vida cotidiana. O problema é que a natureza episódica e excepcional de uma crise em tempo real, como a pandemia de covid-19, impele a respostas imediatas. Acontece que quase sempre elas tendem a dificultar modelos explicativos locais. Questionar o encapsulamento biomédico da covid-19 executado pelo “coronavírus-centrismo” que modulou a pandemia é um tópico crítico. Políticas da Saúde Global e seus indicadores internacionais negligenciam sensibilidades locais e dificultam a apreensão do seu caráter múltiplo e desigual (ROSENBERG, 1992; PORTO, 2020; GAMLIN; SEGATA; BERRIO, GIBBON; ORTEGA, 2021). É preciso de(s)colonizar a pandemia pois, como não estamos diante de um evento homogêneo, as nossas análises e respostas a ele também não podem ser.

Abrindo o dossiê, o artigo de Raquel Litterio de Bastos, Eduardo Neves Rocha de Brito, Jéssica Farias Dantas Medeiros e Raíssa Thamiros Fernandes de Oliveira analisa uma oficina de mamulengos que teve lu-

gar no município de Caicó, sertão do Rio Grande do Norte. As autoras e o autor do trabalho problematizam, a partir da experiência com esta oficina, questões relativas ao cuidado, à autonomia e ao controle dos idosos – em especial das mulheres sertanejas –, considerados como um dos principais grupos de risco da pandemia de covid-19.

Na sequência, o artigo de Ricardo Mingareli Del Valle aborda o modo como o vínculo entre espaços habitados e agrupamentos humanos formados por profissionais do sexo e clientes constrói vivências qualificadas por códigos-territórios próprios e dispostos em territorialidades. Estas, como mostra o autor, estão sujeitas a constantes transformações pelos contextos sociais vivenciados, como, por exemplo, com as recomendações de distanciamentos e isolamentos sociais e as táticas preventivas para combater a propagação do novo coronavírus. O artigo nos mostra como estas medidas regularam e modificaram as relações urbanas e coletivas como um todo, inclusive as da prostituição, analisando as possibilidades representativas em que a territorialidade da prostituição se constituiu durante o período pandêmico da covid-19.

O terceiro artigo do dossiê, de autoria de Jéferson Alves e de Ceres Víctora (UFRGS), aborda as experiências de pessoas com deficiência (PCD) na pandemia de covid-19 e as estratégias criadas para (sobre)viver ao contexto que se/lhes impõe. Os relatos e os dados apresentados pelos autores tiveram origem em entrevistas e conversas informais realizadas por meios remotos, como o skype e whatsapp e demonstram que a pandemia atinge corpos de maneiras diferentes – mas que os corpos deficientes são atingidos de formas mais perigosas, daí a necessidade de se criar estratégias e técnicas de si para (sobre)viver na/à pandemia. No argumento de Alves e Víctora, isso demonstra a potencialidade, a criatividade e a inventividade dos corpos deficientes, tanto em relação a si mesmos quanto como pontos de contraste e de reflexão acerca da sociedade.

No quarto artigo, Ana Paula Marcelino da Silva, Bruna Carla Cordeiro de Carvalho, Ednalva Maciel e Maria José da Silva Pedro (UFPB) demonstram as experiências locais da pandemia do coronavírus por meio dos relatos de uma agente comunitária de saúde de João Pessoa. São entraves burocráticos sobre quem é ou não profissional de saúde da “linha de frente” da pandemia ou as dificuldades encontradas com relação às informações sobre ela que revelaram como a autoridade dada pela comunidade atravessou as barreiras institucionais dentro dos próprios órgãos. Este processo externalizou o protagonismo da agente comunitária e sua resposta local à inação estatal perante as populações que mais necessitam de atenção.

Na sequência, o artigo de Marília Kosby (UFRGS) esboçou uma cartografia social do campo afroreligioso na Casas de Religião de Matrizes Africanas no Rio Grande do Sul (Módulo 2) – Pelotas, Rio Grande e Jaguarão, desenvolvidas entre os anos de 2020 e 2021, por demanda do

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-RS. O artigo é fruto de trabalho de cunho qualitativo, baseado em observação participante e realização de questionários e entrevistas. No artigo, as interlocuções com pais e mães de santo trazidas apresentam narrativas sobre os impactos da pandemia de covid-19, suas possíveis causas e efeitos. A autora observa que as casas de religiões de matriz africana trazem em seus fundamentos cosmoecológicos e religiosos premissas que ressoam que a pandemia é sintoma de uma catástrofe muito maior, cuja “cura” nos impele à retomada dos laços que compõem a corresponsabilidade entre os mais distintos entes humanos e não humanos.

O sexto artigo, de autoria de Flavia Demonte e Andrea Mastrangelo (UNSAM/CONICET, Argentina), descreve quase três centenas de *memes* sobre a covid-19 que circularam pelas redes sociais da internet e, por meio deles, analisa a experiência relativa ao isolamento social preventivo e obrigatório na Argentina de março a novembro de 2020. As autoras reconstruíram narrativas vinculadas com a vida cotidiana durante a pandemia, incluindo a gestão da política sanitária, as práticas preventivas da população, os diferentes sentidos do novo coronavírus e da covid-19 e o impacto do isolamento social na economia familiar, na experiência educativa, na saúde mental e nos olhares sobre o futuro pós-pandemia. No argumento das autoras, os *memes*, como produtos socioculturais em estreita relação com o contexto social, político, sanitário e cultural/midiático, construíram uma maneira de narrar as incertezas e a reorganização do cotidiano durante a pandemia no contexto argentino.

Por fim, une-se a este dossiê uma entrevista com a antropóloga Soraya Fleischer (DAN/UnB), *Como fazer pesquisa antropológica durante uma pandemia?*. Nela, encontramos questões metodológicas e éticas, subjetivas e epistemológicas, financeiras e políticas que têm sido discutidas desde quatro anos antes da pandemia de covid-19, quando Fleischer já coordenava uma equipe de pesquisa interessada nas complexidades do cenário da epidemia de Zika em Recife-PE. As reverberações comparativas para a covid-19 e outras epidemias são tópicos essenciais para quem tem o objetivo de pesquisar eventos epidemiológicos e seus impactos sociais, mas também para quem se interessa por pesquisa antropológica de um modo geral.

Enfatiza-se que o investimento deste dossiê em análises e respostas que tensionam os modelos da Saúde Global sobre a pandemia abrem novas frentes para as Ciências Humanas e Sociais, mas também para a população em geral, os setores produtivos e o Estado. É que o olhar antropológico sobre as crises sanitárias não tem o seu enfoque dirigido exatamente aos mecanismos técnico-biológicos que constituem estes eventos, mas para as relações e transformações que provocam nas sociedades (KECK, 2010). O que os trabalhos deste dossiê fazem é colocar em evidência “formas de conhecimento, práticas científicas e políticas

de intervenção que buscam, em particular, os efeitos dessas articulações para certos sujeitos historicamente situados” (FONSECA; ROHDEN; MACHADO, 2012, p. 07). Além disso, a compreensão apurada da dinâmica de transformações sociais resultantes da pandemia e a avaliação das ações para a sua contenção evidenciam implicações éticas e de direitos humanos que merecem análise crítica sob a ótica das ciências humanas e sociais. Para tanto, é preciso que seja considerada a singularidade das populações implicadas, seus níveis de vulnerabilidade e exposição baseados em sua diversidade e em sua desigualdade (SEGATA, 2020; SINGER; RILKO-BAUER, 2021). Portanto, a pandemia demanda abordagem interdisciplinar e políticas intersetoriais que coloquem em preeminência os conhecimentos e as experiências culturalmente localizadas, incluindo tradição, religiosidade, etnicidade, gênero, idade, relações de trabalho ou distinções socioeconômicas. Como já afirmaram Segata, Schuch, Damo e Victora (2021), se a pandemia não é um evento homogêneo, as respostas a ela também não podem ser.

REFERÊNCIAS

- FONSECA, Claudia; ROHDEN, Fabíola; MACHADO, Paula Sandrine. Antropologia a partir das ciências: reflexões preliminares. In: FONSECA, Claudia; ROHDEN, Fabíola; MACHADO, Paula Sandrine (org.). *Ciências na vida: antropologia da ciência em perspectiva*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 7-24.
- GAMLIN, Jennie; SEGATA, Jean; BERRIO, Lina; GIBBON, Saha; ORTEGA, Francisco. Centring a critical medical anthropology of covid-19 in global health discourse. *BMJ Global Health*, n. 6, p. e006132, 2021.
- Keck, Frédéric. *Un monde grippé*. Paris: Flammarion, 2010.
- PORTO, Rozeli. Zika vírus e itinerários terapêuticos: os impactos da pós-epidemia no Estado do Rio Grande do Norte. *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 22, p. 169-199, 2020.
- ROSENBERG, Charles. *Explaining epidemics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- SEGATA, Jean. Covid-19, biossegurança e antropologia. *Horizontes Antropológicos*, v. 26, n. 57, p. 275-313, 2020.
- SEGATA, Jean; SEGATA, Juliara Borges. Prefácio: muito além do vírus. In: PIMENTA, Denise Nacif; ALMEIDA, Juniele Rabêlo; GARCIA, Lima (org.). *(Im)permanências: história oral, mulheres e envelhecimento na pandemia*. Rio de Janeiro: Letra & Voz, 2021. p. 12-17.
- SEGATA, Jean; SCHUCH, Patrice; DAMO, Arlei; VÍCTORA, Ceres. A covid-19 e suas múltiplas pandemias. *Horizontes Antropológicos*, v. 27, n. 59, p. 7-25, 2021.

LYDIA BRASILEIRA: A VELHICE DO SERTÃO E A PELEJA DECOLONIAL NA PANDEMIA

LYDIA BRAZILIA: THE OLD AGE OF THE SERTÃO AND THE
DECOLONIAL STRUGGLE IN THE PANDEMIC

Raquel Litterio de Bastos

raquelitterio@gmail.com

Professora Adjunta na Escola Multicampi de Ciências Médicas (EMCM/UFRN). Líder do Grupo de Pesquisa em Antropologia da Ciência e da Técnica – Caixa-Preta (EMCM/UFRN). Membro da Rede Humanidades Covid-19 – MCTI. Doutora em Saúde Coletiva.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7556-7701>

Eduardo Neves Rocha de Brito

edurocha.ant@gmail.com

Coordenador do Caixa-preta - Grupo de Pesquisa em Antropologia da Ciência e da Técnica da Escola Multicampi de Ciências Médicas (EMCM/UFRN). Doutor em Antropologia Social.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6705-2302>

Jéssica Farias Dantas Medeiros

fariasjessicad@gmail.com

Professora Substituta na Escola Multicampi de Ciências Médicas (EMCM/UFRN). Membro do Grupo de Pesquisa em Antropologia da Ciência e da Técnica – Caixa-preta. Mestre em Saúde Coletiva.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8210-1344>

Raíssa Thamires Fernandes de Oliveira

serimahtassiar@gmail.com

Membro do Grupo de Pesquisa em Antropologia da Ciência e da Técnica – Caixa-Preta. Vinculação: Escola Multicampi de Ciências Médicas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Discente da graduação de Medicina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9868-5797>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

O texto descreve as filmagens do documentário “Lydia mão-molenga brasileira”, que versa sobre a última oficina de mamulengos da Mestre Lydia Brasileira, realizada no Sertão do Rio Grande do Norte, na cidade de Caicó, nos primeiros seis meses de 2021. Entre modelagens e tecidos,

alegrias e tristezas, encontros e desencontros, o objetivo do artigo é problematizar o cuidado, a autonomia e o controle dos idosos considerados grupo de risco, em especial as mulheres sertanejas, na crise sanitária da covid-19. A narrativa se adensa a partir dos relatos da Mestre, no desenrolar da Oficina onde ocorre o documentário. Ainda na oficina, Lydia, com seus 84 anos, desenvolve o trabalho de lembrar a sua vida e os fatos que a oprimiram como mulher: primeiro, a infância em uma família sertaneja proprietária de terras destinadas à criação de gado, centrada em costumes patriarcais e eurocentrados; depois, o arranjo matrimonial com um violento militar, sua separação durante os anos de chumbo, o encontro com a arte dos mamulengos e a perda de autonomia durante a pandemia. A pandemia de covid-19 desnuda as práticas autoritárias de cuidado com as mulheres idosas.

Palavras-chave: idosas; covid-19; decolonial; sertão; mamulengo.

ABSTRACT

The text describes the filming of the documentary “Lydia Mão-molenga Brasileira”, which addresses the last puppet workshop of the master craftswoman Lydia Brasileira, in the Sertão of Rio Grande do Norte, in the city of Caicó, in the first six months of 2021. Amongst models and fabrics, joys and sorrows, encounters and departures, the aim of the article is to discuss the care, autonomy and control of the elderly, considered a risk group, especially rural women, in the health crisis provoked by the Covid-19. The narrative becomes stronger based on the reports from Lydia, in the course of the Workshop where the documentary takes place. Still in her studio, Lydia, in her 84th year of life, develops the work of remembering her life and the facts that oppressed her as a woman; first, in childhood, in a family of farmers that owns land for cattle raising, centered on patriarchal and Eurocentric customs; then, on the marital arrangement with a violent military man, their separation during the Years of Lead, the encounter with the art of mamulengos and the loss of autonomy during the pandemic. The covid-19 Pandemic lays bare authoritarian care practices for older women.

Keywords: elderly; covid-19; decolonial; sertão; mamulengo.

INTRODUÇÃO

Final de tarde e a Artesania do Cuidar, disciplina eletiva da Escola Multicampi de Ciências Médicas de Caicó-RN, começaria. Além da habitual mística da educação popular, eu e a outra professora decidimos fazer uma performance: construímos cartazes de vestir, dois papelões atados por um barbante que servia de alça. De um lado estava escrito “conte-me uma história de amor”, no outro, “conte-me uma história de

dor”. O mote do dia: “a escuta!”. Buscamos, girando pela sala, alguém com muitas histórias. Entre os cabelos, encontramos um cabelo branco. Aquela mulher seria a ideal. Relatou ao ser escolhida, negou ter algo importante para contar e, por fim, contou: “Eu vivi em um casamento arranjado, minha família me casou com um militar. Esse militar me estuprou na nossa noite de núpcias, foi um estupro anal. Era um gay que não se assumia. Tive filhos, todos da mesma forma. Me separei durante o período da Ditadura Militar. Para não enlouquecer, eu fiz mamulengos – um boneco do tipo fantoche, típico do Nordeste brasileiro –, e abri as paredes do meu casarão para as crianças pintarem seus traumas”. Esse relato aconteceu no meu primeiro contato com Lydia.

Lydia Brasileira, mulher idosa, aposentada da carreira de professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, dedicou parte de sua vida aos trabalhos de aprendizado, seja como docente, seja como mamulengueira; a mulher aprendeu a fazer mamulengo em Recife-PE. Instigava-nos a seguinte indagação: por quais razões uma mulher que dizia não ter nada para falar, proferiu um relato tão íntimo?

A pandemia se instalou e a disciplina parou. Apaguei da memória o episódio, todos se isolaram. Após cinco meses confinada em um apartamento, iniciei caminhadas noturnas na Ilha de Santana-RN, um espaço aberto para o lazer da população da cidade de Caicó-RN. No meio do caminho para a Ilha havia uma casa bordada, a casa de Lydia Brasileira. Em encontros esporádicos, encontros de calçada, passei a cumprimentá-la, e ela ainda lembrava meu nome, mesmo com a máscara para a proteção da covid-19 ocultando o meu rosto. Entre diálogos informais, enquanto eu a acompanhava na varredura da calçada, veio a notícia que mudaria nossos percursos: “meu filho está vindo morar comigo” – a felicidade era visível. Depois de algumas semanas o discurso e o semblante se modificaram: “meu filho, na verdade, veio me buscar para morar com ele em outro lugar”.

O filho veio buscá-la para morar longe, Lydia ia deixar Caicó. Para ela havia só um lamento, o não fechamento do que tinha iniciado na Artesania, a oficina de mamulengos. Entre os verbos *morar* e *buscar*, Lydia não mencionava o cuidar. Na rotina tranquila e ativa, preservava sua autonomia. Incentivei então, mesmo sabendo de todas as implicações éticas da proposta, que fizéssemos uma filmagem para as gerações posteriores, pois aquela seria “a última oficina de Lydia mão-molenga brasileira”. Em meio à pandemia no sertão potiguar, o vírus não conseguiu interromper o trânsito dos saberes. A oficina seria a última, pois a mestra artesã estava partindo. Na proposta da oficina, os mamulengos enunciaram a *agência* de descortinar a problemática da mulher idosa no sertão na pandemia, emergindo situações e corpos encobertos pela lógica da colonialidade que os tornou menores e abjetos (PEREIRA, 2015).

O principal objetivo deste texto é tensionar as definições e as aplicações dos cuidados com as pessoas idosas na atual pandemia de covid-19,

por meio do percurso de Lydia Brasileira. Especificamente, descrever e analisar nossos encontros que envolveram a idealização, organização e materialização de uma oficina de mamulengos, à medida em que ainda nos permitiram refletir sobre os corpos femininos e a colonialidade. A ideia aqui é levantar dados etnográficos oriundos de situações etnográficas com Lydia, criticar as certezas e as incertezas do mundo colonial em pandemia e enunciar a potencia criativa do Teatro de Mamulengos.

Para compreender a lógica da colonialidade, apoiou-me em estudos de coloniais tais como os de Santiago Castro-Gomez (2007), Ramón Grosfoguel (2002, 2007, 2008, 2012), Walter Mignolo (2000a, 2000b, 2008), Arturo Escobar e Walter Mignolo (2010), Catherine Walsh (2004, 2007, 2009), Rita Laura Segato (2013, 2012, 2014), Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010) e nas pesquisas que problematizam sobre o conceito de *care* (*cuidado*) e as reflexões quanto às questões de gênero e sua relação com a velhice. Pascale Molinier e Patricia Paperman (2015), em seu texto “Descompartimentar a noção de cuidado?”, alertam que essa é uma região de confronto, presente nas relações entre colonizados e colonizadores.

Por sua vez, Debert e Pulhez (2019) também problematizam os desafios do *cuidado* em interface com as categorias relacionais de gênero, velhice e deficiência nos vínculos historicamente situados, em formas específicas e particulares, permeadas por uma lógica colonial, enquanto Tronto (1998) menciona que o exercício do *cuidado* está permeado por conflitos e relações de poder que se apresentam na seleção e na priorização das necessidades de uns sobre os outros. Os idosos são reconhecidos como um dos mais afetados, ao serem convertidos em “grupo de risco” durante a pandemia (DOURADO, 2020).

A Rede Humanidades Covid-19, coordenada por Jean Segata (2020), é também uma de nossas inspirações nesta investigação, pois instigamos à descrição e à análise dos cenários locais de pandemia e suas articulações com os processos de dominações em níveis globais. Este texto é sobre como a pandemia no Brasil *profundo* se deu de forma diversa para uma mulher idosa no Sertão de Caicó. Em sua narrativa compreende-se que “cada caso NÃO é um caso”, o que torna relevante apresentar a narrativa desta Calungueira no Seridó Potiguar¹.

Nas próximas páginas, é descrita a elaboração dos afetos em meio à preparação da oficina, o trânsito dos saberes e a crítica decolonial à visão de mundo patriarcal, costuradas em meio às categorias nativas que surgiram durante a oficina – que seria a última da interlocutora antes de ter sua autonomia cerceada –, no percurso do registro do ofício de construir

O MAMULENGO

Antes de se iniciar propriamente a descrição da oficina, situo brevemente o leitor sobre o que é um mamulengo. O mamulengo é o nome mais conhecido do Teatro de Bonecos Popular do Nordeste. Tradicio-

nalmente feito de madeira, pano e cabaça, hoje se empregam também diferentes tipos de materiais, como papel e garrafas plásticas, entre outros materiais. Além da diversidade do material, existem muitos tipos de animação: o mamulengo pode ser movimentado por uma vara, por uma corda, manipulação direta e por luva, que é o método mais habitual em Caicó.

Caracterizado por apresentações teatrais divertidas, cheias de humor, o mamulengo é uma forma de expressão popular protagonizada por bonecos, tipo fantoches, muito comum no Nordeste brasileiro. O Teatro de Mamulengos, em 2015, foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN como Patrimônio Cultural do Brasil.

São várias as versões sobre a origem desse folguedo, dessa brincadeira: ela está na memória popular, nas raízes afro-brasileiras. Mestre Ginu, bonequeiro pernambucano, contava que o mamulengo surgiu nas senzalas, onde o povo negro escravizado se reinventava para contar histórias de libertação, a partir de bonecos esculpidos em madeira. Era a dor transformada em alegria: cheio de humor, o boneco, sendo objeto, permitia o agenciamento da denúncia por ele protagonizada. Vale destacar que, nos diálogos que costuraram a oficina dos mamulengos, as palavras “fantoche” e “boneco”, ambas de origem europeia (italiana e alemã, respectivamente), eram evitadas, em uma ação de não utilizar palavras coloniais e colonizadoras; Lydia estava ciente dos processos de dominação que estes termos carregam.

A expressão mão-molenga é oriunda dos espetáculos em que os bonecos eram portados em punho, daí a expressão mamulengo e as variações das expressões “mão mole”, “mão molenga”. Feito de madeira proveniente do mulungu, por causa da maciez, leveza e pela facilidade no ato de talhar, o mestre mamulengueiro não só cria as personagens como também lhes dá movimento. Em geral, os mestres aprendem e repassam a arte aos seus discípulos com o objetivo de não deixar o mamulengo cair no esquecimento.

Outro aspecto válido de ressaltar é que existiu uma oportunidade em que o Teatro de Mamulengos proporcionou que o público abandonasse a televisão para acompanhar as apresentações em praças públicas, como foi o caso da história do Museu do Mamulengo Espaço Tiridá, em Olinda-PE. Vale destacar que, além da diversão, o mamulengo tinha a função de informar as pessoas sobre inúmeras temáticas, desde avisos sobre acontecimentos da cidade até campanhas de saúde (SILVA FILHO; PACHECO, 2014). Este fenômeno, no entanto, não pode ser generalizado, uma vez que sabe-se que a tradição do Teatro de Mamulengo perdeu espaço para os meios de comunicação modernos, por isso a atividade é vista como um dos focos de patrimonialização do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPAHN).

Uma prudência sobre como inserimos a temática dos mamulengos neste texto diz respeito à trajetória particular de Lydia Brasileira como

mestra mamulengueira, desta forma, os mamulengos estão inseridos em situações etnográfica conosco e Lydia. Por sua vez, Lydia é reconhecida como mestra na rede de mulheres mamulengueiras em Caicó, no Rio Grande do Norte e em outras regiões. Então, este texto não tem o objetivo de descercar por completo a história, os conflitos, os usos, as apropriações e as diferenças deste universo vasto dos mamulengos. Trata-se mais de enunciar como esta arte é parte da mulher idosa que é Lydia Brasileira, atentando para as enunciações sobre os cuidados e a decolonialidade num mundo povoado por vírus e mamulengos.

Portanto, o teatro de mamulengos no Nordeste, para além de ser um patrimônio cultural, é também uma tecnologia complexa que envolve um leque de atores interagindo em uma rede de ações. Nas próximas linhas apresentarei o trabalho de campo e os desafios da etnografia em tempos de isolamento social.

A OFICINA DECOLONIAL NO CASARÃO COLONIAL DE LYDIA BRASILEIRA

Em janeiro de 2021, empolgada com a possibilidade deste encontro etnográfico, convidei outros pesquisadores, que compartilharam da escrita deste texto, para compor a nossa equipe em campo. Mas a prudência reduziu a equipe a uma pessoa. Reuni então os apetrechos da filmagem, estudei sobre as técnicas de luz, desvendei os códigos da câmera, planejei o roteiro obcecadamente, mas sem grande sucesso na organização da execução técnica das filmagens. De forma amadora, iniciou-se a oficina e simultaneamente as filmagens. Raíssa, uma estudante de medicina interessada em tecer etnografias, acompanhou os dois primeiros encontros, e essa participação descortinou o encontro de mulheres de diferentes gerações. No entanto, havia uma preocupação extrema em redobrar a atenção sobre si para evitar contaminar Lydia com a covid-19 durante as filmagens. O protocolo de isolamento social exigia um rigor ainda maior e mais responsável, o que fez reduzir ao máximo a exposição de contato dentro e fora da oficina.

Mas qual história se iria contar na brincadeira? Lydia, aos oitenta e três anos, não era uma mulher de começar algo sem saber o destino final. Nada de gastar energia com o que não dará um resultado instigante ou relevante. Para os caicoenses, ela era uma dessas mulheres consideradas excepcionais, excêntricas, polêmicas, *louca, triste ou má*², adjetivos dúbios e ineficazes para descrevê-la, para contê-la. A inspiração da estória emergiu ao longo dos encontros; seria “A peleja do negacionismo com o cientista!”, temática que a equipe sentiu na rotina de Caicó. Estávamos, as três, Lydia, Raíssa e eu, eufóricas com a proposta do teatro e com a confecção dos mamulengos. Teríamos vários personagens: uma cientista negra, o negacionista, Lydia Brasileira por Lydia Brasileira, o vírus da covid-19 e sua mutação mirim.

Na *mise-en-scène*, a peleja era contra o pensamento colonial e sua lógica de tornar o *Outro* um desqualificado, seja pela sua cor, seu gênero, sua posição social ou sua idade. No teatro de bonecos e no *ethos* privado, Lydia procurava privilegiar a cultura negra e indígena, o naturalismo e o movimento feminista. Em meio a crocheteamento do trânsito dos saberes ancestrais, ela alertava a todos sobre a cultura embranquecida, violenta, racista e machista do vaqueiro do sertão, homem religioso, servil ao patrão dono das terras. Para o trânsito de saberes que eclodiu na convivência durante a oficina de Lydia, a definição que melhor descreve a fazedura decolonial é a que o antropólogo Pedro Paulo Gomes Pereira (2015) elaborou inspirado em autores² citados na introdução deste texto: a ação de decolonizar está, necessariamente, em abrir-se aos *Outros* encobertos pela lógica da colonialidade que os torna inferiores.

Lydia, porém, teimava em usar a máscara de forma particular. Colocava-a sempre, mas, nas longas conversas que tivemos em sua cozinha, a proteção teimava em descer para o queixo. Eu a lembrava do perigo e ela me alertava para outros tantos. O perigo não era negado, mas relativizado frente aos anos de desventuras e batalhas que ela precisou travar para se tornar quem desejava ser. Consciente dos perigos dos privilégios que a destacavam na multidão, e sua responsabilidade de ser branca a fez forjar uma ruptura com a lógica patriarcal, com sua branquitude³ e o poder de produzir subjetividade (SCHUCMAN, 2021). Sua situação econômica estável como docente aposentada da UFRN e sua tradição familiar colonialista eram negadas veementemente, apesar de indelévels.

Atravessadas pelos protocolos de biossegurança, reunimos todos os materiais sobre a mesa branca da cozinha e passamos a interagir. No coração da casa e com a porta dos fundos, que leva ao quintal, aberta, entrava uma luminosidade ampla e incômoda, pois os pés de fruta não eram suficientes para conter o sol. Na bancada da cozinha sempre havia um cacho de banana e água. A mesa redonda, apertada contra a parede, estava coberta de coloridos rabiscos infantis. Versátil, a mesa também era apoio para as refeições. Próxima à mesa, a cozinha era emoldurada por uma grande janela de vidro que se abria para um jardim de inverno, que aqui no Sertão funciona como um respirador para canalizar o vento e tornar a casa mais fresca. Neste jardim, um pequeno chafariz branco, estilo colonial, desativado, ornamentava o espaço.

Lydia insistia em compartilhar uma refeição, mas, mesmo honrada pelo convite, isso nunca aconteceu. Os encontros eram de outra ordem. O medo de contaminá-la era imenso. Em torno da mesa, os tamboretos estavam ludicamente rabiscados. Unindo o fundo do casarão colonial com a entrada, havia um longo e escuro corredor que escondia as portas dos quartos, situados na parte de baixo. Nas paredes de todos os cômodos moravam pinturas, algumas com relevo de botões, pedras, brincos e tecidos. Maravilhada com as paredes, sentia-me em um museu de arte

naïf, ou arte bruta. Lydia permitia que todas as crianças pintassem as paredes, do chão ao teto. Por vezes, caminhamos pela casa enquanto ela interpretava os desenhos que revelavam abusos sexuais.

Entre os desenhos, havia sua obra-prima: uma enorme cobra situada na parede central da entrada da casa. As cobras, e especialmente uma cobra gigante, compõem o mito local de que esse animal gigantesco estaria no Poço de Caicó e que sairia se não houvesse chuva no sertão. Saindo, o animal arrasaria a cidade. Na obra-prima de Lydia, a cobra penetra em um orifício, um ânus. Segundo a sua explicação, a obra era recente, feita em 2019, pois só então teve coragem de retratar os contínuos estupros em seu casamento.

Para ascender ao andar superior, uma moderna escada de madeira e metal em formato de “L”. A subida era evitada por Lydia, tanto quanto conseguia. Exigia muita energia, não que esta lhe faltasse, mas era regrada. No mesmo andar, a máquina de costura imperava e, apesar de já não ser tão utilizada, estava em perfeito estado de conservação, com uma manutenção impecável.

O casarão bordado havia sido reformado para se tornar novamente habitável e, apesar da arquitetura colonial, apresentava ares de modernidade no seu interior. Parte do pagamento da reforma foi uma permuta com a divisão do casarão em duas partes. A segunda parte havia se transformado no escritório do arquiteto responsável pela reforma. O casarão está localizado em um local nobre da cidade de Caicó, na praça da Igreja de Santana. Na festa anual dedicada à padroeira, que já não é realizada há dois anos em decorrência da pandemia, há uma disputa por lugares bem localizados e centrais da praça. Pagos a preços elevados, situam os festeiros de acordo com o seu *status* social. Os que são considerados de maior relevância social, montam suas mesas nas calçadas de suas casas. Na maior parte, são médicos e advogados nascidos em Caicó e que retornam somente para participar da festa, em uma mistura de agradecimento e ostentação. Os espaços na parte de frente da nave da Igreja são os mais disputados e dão legitimidade para quem os ocupa. Na parte de trás da igreja estão os que querem participar da festa, mas não gozam da mesma posição. Festa branca, das pessoas às roupas. Os negros servem e disputam o espaço comercial, na oportunidade de vender pequenos petiscos e lembrancinhas da padroeira.

O arquiteto responsável pela reforma, também inquilino, pintou na parede do casarão as rendas da cidade. Os doces e as rendas são o orgulho da população, segundo o lema popular: “o bordado de Caicó não tem avesso”. Não há espaço para o erro! O Seridoense é altivo, reconhecido pelo porte e pelos olhos claros herdados dos holandeses³. Apesar da localização, por dentro a casa não ostentava luxo. Os móveis eram simples e de madeira, sem contornos requintados. Camas, cadeiras e armários pequenos, despojados de grande conforto e beleza. Na concepção naturalista de Lydia, a casa funcionava como uma extensão dos

seus ideais, e, por isso, a estética minimalista. O luxo era não ter nada. No detalhe, os pequenos pedaços de pano colorido entre os ferrolhos da rede na tentativa de silenciar o ranger da maquinaria. Lydia fez questão de explicar como não incomodar os demais com os barulhos do cotidiano oriundos da casa.

Durante a oficina dos mamulengos, entre uma técnica e outra, uma discussão sobre a historicidade dos tipos de massa. Por constatação, a empiria demonstrava que o papel higiênico, mais barato, sempre era o melhor. Picar em pedaços bem pequenos é para os jovens, Lydia os desmantelava até terem uma aparência menor: como estava sendo filmada, caprichou um pouco mais naquilo que já não tinha mais paciência de fazer com perfeição. “Não existe essa coisa de errar”. Como em um tutorial, ela já tinha uma porção de massa pronta. Havia encenado o preparo para nos mostrar. Muito didática, pedia que repetíssemos a ação para confirmar a fixação do aprendizado. O rolo de papelão que sustentava o papel higiênico ao seu entorno era de grande importância. Ele se tornaria o suporte da cabeça do mamulengo. Nada deveria ser desperdiçado no processo.

Empolgada, intercalava as falas da oficina com o lembrar dos fatos de sua história. Falou sobre a forma como a sua massa de mulher foi forjada e de como foi educada em uma estética francesa, patriarcal, coronelista e colonialista. É vista como polêmica por alguns e espetacular por outros, mas isso somente depois que envelheceu; quando jovem, desejou poder escolher a estampa do próprio vestido, não ser cordial com todas as visitas – fingindo costume, como se diz na cidade –, namorar sem casar e desacreditar de deus. Branca e de família tradicional, Lydia se orgulhava de ter ancestralidade. Sua avó foi uma das inúmeras mulheres Cariris que foram massacradas no Rio Grande do Norte⁴. A história de que sua avó também havia sido estuprada e gerado vários filhos foi repetida inúmeras vezes.

Ao dar o formato das cabeças dos mamulengos por meio da técnica do pó de serra envolto em um tecido, Lydia foi nos falando, para mim e Raíssa, sobre como a pandemia e sua vida se relacionavam:

Meninas, primeiro vocês cortam um pano quadrado, eu compro aqueles vendidos na feira de sábado, aqueles que são vendidos no chão da rua. Depois coloco pó de serra no centro do tecido e amarro tudo com corda. Vou mostrar como se faz, caso vocês estejam sozinhas. Sabe, quando a pandemia foi anunciada e todos correram para se isolar em casa, algumas pessoas ficaram preocupadas se eu ia sentir solidão. Solidão, que nada! Eu converso com os mamulengos, passo horas falando com eles, nem percebo o dia passar. Se tem uma coisa que eu não sinto é solidão. Mas agora, meu filho caçula veio me buscar. Eu fiquei feliz. Parece que eu não posso mais morar sozinha, bobagem! (risos). Ele vai morar comigo por uns tempos.

Retomando a oficina, a Mestre Calungueira demonstrou como devemos assentar o pó de serra no tecido para dar um formato mais semelhante ao de uma cabeça. Demos tapas no embrulho redondo até chegar ao formato oval. Sobre o tecido, colocamos a massa com a ajuda de um pouco de água. As velhas facas sem corte funcionaram como espátulas e nos ajudaram a tornar lisa a massa em contato com a superfície do tecido. Para cada personagem, um nariz, uma orelha, uma face que traduza o objetivo do mamulengo na animação. A posição dos olhos é fundamental, mais próximos dão um ar infantil, mais distantes, olhos de um adulto. O nariz empinado é soberba, o mamulengo do negacionista ganhou um bem pontudo. A cientista, olhos enormes e cabelos pretos de espiral de caderno. Entre os processos de construção, risos e lágrimas de três gerações de mulheres que se reconheciam nas histórias de opressão feminina, cada qual no seu tempo.

Com a modelagem feita, era hora de assar as cabeças. No passado, rememora Lydia,

Fazíamos a massa de farinha e secávamos a massa ao sol. Dava um trabalho, juntava barata depois de um tempo de armazenamento. Em dias chuvosos, a massa da cabeça demorava até dois dias. Eu esquecia e depois tinha que sair correndo para buscar a cabeça antes de perder todo o trabalho. Com o tempo, passei a fazer com papel higiênico e a secar no forno comum. Muito mais fácil! (risos).

Enquanto as cabeças secavam no forno a gás, subia um cheiro de algum produto químico presente na composição da cola branca utilizada na massa. A posição de subalternidade que Lydia expressava parecia ser inerente aos seus adoecimentos mentais. Ambos, a subalternidade e o adoecimento mental, eram a tônica do diálogo que parecia se misturar com o cheiro forte da química, como se a cena tivesse um odor fétido advindo das torturas que os papéis sociais causaram na interlocutora. Lydia narrou como havia pilhado as joias da família para custear seu tratamento psicológico.

Eu me apropriei duas vezes das joias da família. A primeira vez eu peguei um crucifixo cravejado de rubis, caríssimo! E paguei a minha terapia por anos. Já recuperada e separada do meu algoz, furtei novamente pedras, brincos e colares e os enterrei em um lugar que jamais revelarei. Devolvi para a terra o que é da terra. Foi um escândalo na família. Eu sei que fiz a coisa certa. Se eu não tivesse feito a terapia, eu teria enlouquecido com o sofrimento.

Como se diz aqui em Caicó, pronto!, a massa havia secado e podíamos passar para os próximos passos. Era hora de esvaziar a cabeça dos futuros mamulengos. Para isso, desatamos os nós que fechavam o tecido que continha o pó de serra e, com delicadeza, o sacudimos e demos leves tapinhas, até não sobrar nada dentro da cabeça. Com uma tesoura de ponta, iniciamos a retirada do tecido. Por vezes, algumas partes da massa saíam junto com o tecido, mas ela sempre tinha um conselho que

nos orientava para o entendimento de que para quase tudo havia certo. Para ela, a confecção do mamulengo é como a condução da vida, os erros são tão importantes quanto os acertos. O importante era não se amedrontar com o desafio.

Enquanto colocávamos o pescoço de papelão oriundo do rolo do papel higiênico, a mestra dos mamulengos nos contava sobre a dor de perder dois filhos pequenos, ambos da mesma forma, atropelados na calçada por um carro desgovernado. Decidimos, eu e Raíssa, que era o momento de desligar os equipamentos de gravação e apenas ficarmos juntas neste trabalho de lembrar fatos importantes que atravessaram a sua existência. O documentário tornou-se secundário ao que estava acontecendo conosco naquele encontro etnográfico.

Desta forma, chegamos a alguns consensos sobre as características dos personagens, o conteúdo da narrativa contada pelos mamulengos e as conexões com o contexto de biossegurança e negacionismo científico. As cores das tintas romperam o silêncio das tristes lembranças e nos debruçamos animadas sobre a pintura da pele dos personagens, dos contornos das bocas e dos olhos. Lydia se entusiasmava com as nossas sugestões, ao mesmo tempo que mantinha sua autoridade de mestra. A cientista do teatro precisa ser negra, o negacionista um branco, a estória precisava problematizar a realidade de exclusão étnico-religiosa do Seridó, a denúncia era o mote. O teatro não era brincadeira. Os textos e os roteiros sempre foram destinados às mãos de Lydia. Seus escritos possuem o constante objetivo de promover uma educação decolonial. Nada de falar de vaqueiros, couro, santos e procissões ou outros assuntos que considerava menores. A roteirista se concentrava em temas da ancestralidade local: a Caapora⁵, por exemplo, era considerada sua própria entidade totêmica, que permitia estabelecer uma comunicação mais estreita com a natureza. Lydia comentava animada que a entidade já havia se apresentado a ela em determinada oportunidade e descrevia a atmosfera que as envolveu, no entanto sem detalhar a sua experiência com a entidade.

A CAMISOLA DO MAMULENGO

Nos demais dias, Raíssa não pôde mais participar, as aulas remotas na Escola Multicampi de Ciências Médicas haviam voltado. Também, por questões de segurança, a equipe se reduziu a uma única pessoa. Pendurada de tralhas para o documentário, abandonei paulatinamente as filmagens e me concentrei no caderno de notas.

Os encontros se tornaram conversas íntimas acompanhadas de longos silêncios. Me sentia privilegiada a cada sequência de silêncios. Quando separadas, Lydia continuava a produção, alterava os narizes de lugar e avançava na proposta. Um documentário não é capaz de registrar essas pausas. A mestra dos mamulengos tinha o seu próprio ritmo. Foi nesta parte da oficina que ela reforçou que sua partida estava che-

gando: “Meu filho quer me levar embora de Caicó”. Então, não podia perder um segundo: o desperdício da vida é privilégio dos jovens.

A costura da camisola dos mamulengos proporcionou outra espécie de relação. No dia de coser, alinhamos nossas ancestralidades. Lydia me convidou para ir ao segundo andar do casarão, onde ficava a máquina de costura. Subimos passo a passo a escadaria de madeira que rangia denunciando nossa chegada a outro patamar. A máquina, uma antiga da marca Singer, estava completamente conservada, lubrificada e protegida. Lydia sentou em sua cadeira amarela e colocou-se a me ensinar como passar a linha pelas engrenagens da máquina. Depois de alguns segundos, indagou: “Você sabe costurar?” Eu respondi que sim, minha avó materna havia sido costureira a vida toda. Nas tardes que eu passava com ela, quando minha mãe não podia estar comigo enquanto trabalhava como telefonista, ela me ensinou a arte da costura. Com o avançar da idade, o mal de Parkinson a impedia de passar a linha pelo buraco da agulha e isso a aborrecia. Lydia se comoveu e pediu que eu fizesse o mesmo por ela naquele momento. Nos últimos dias, antes de partir de Caicó, eu pedi a Lydia para comprar sua máquina e ela me presenteou com a mesma, dizendo que confiava em mim.

Atreloadas a este laço de confiança, a mestra passou a relatar os desconfortos em ser tratada de forma infantilizada ou como um ornamento extraordinário da cidade. Em um tom de incômodo, comentou:

As pessoas chegam até você e dizem – ai que fofinha essa velhinha, eu vou te ajudar Lydia – eu sou só uma mulher que envelheceu, não sou uma criança e não quero ser tratada como a avozinha de todos. Isso me é constrangedor, eu estou bem, sozinha com os mamulengos. Não sou fofinha. Gostei muito que o meu filho está aqui comigo, foi uma das coisas boas da pandemia, mas não gosto como algumas pessoas de Caicó me tratam, como se eu fosse uma pessoa importante. Eu detesto tudo isso. Eu só quero ser eu na minha versão idosa, atea, polêmica, centrada na minha ancestralidade indígena, sem *status*, sem *glamour* e sem a obsessão dos outros em cuidar de mim na pandemia. As pessoas criam uma expectativa opressora sobre como uma mulher idosa deve ser e sentir. Eu não gosto disso, eu fujo disso desde que sou criança. Ser uma mulher velha e sozinha no sertão é uma afronta à sociedade colonialista e coronelista. A peleja é grande!

Sobre a camisola, o arranjo das estampas exigia sofisticação no olhar. A combinação precisa do tecido com a aparência do mamulengo podia levar o personagem ao sucesso total ou ao fracasso nos palcos. O acordo e a desarmonia entre as estampas, cores e texturas era um verdadeiro tratado estético. O local da aquisição também apresentava sua relevância. Quanto mais popular o local, mais próximo aos princípios de não gastar dinheiro com a brincadeira. Em Caicó, os tecidos são vendidos, aos sábados, no chão das ruas do comércio. Mas a aglomeração era grande e nunca fomos juntas ou fizemos uma imagem. Contudo, o

molde era simples, elementar. Uma camisola com amplos espaços para caber mãos pequenas e mãos grandes, as mãos molengas. As estampas a lembraram das combinações que não podia usar porque sua mãe não a permitia.

Minha mãe achava chique que a gente tocasse piano, falasse outra língua e seguisse a estética francesa. Eu não podia escolher as estampas das minhas roupas. Era proibido! Então eu a rasgava, mesmo que eu ganhasse, para afrontá-la e, depois, eu usava os meus piores trajes. Ela queria me ensinar como receber as pessoas em casa. E eu, não! Até hoje acho um abuso a lembrança de que ela separava as melhores louças e comidas para dar às visitas. Comidas, inclusive, que não podíamos comer porque era para as vi-si-tas! Eu sempre detestei etiquetas. Eram todas perversas com as mulheres; eram de uma violência com tudo que não era europeu, rico e branco. Aqui em Caicó, quando alguém se oferece para comer na minha casa, eu logo digo não. Não quero desempenhar essa cordialidade em minha vida. Eu sou neta das mulheres indígenas estupradas pelo colonizador do Seridó, sou branca de desgosto, minha alma é negra. Desprezo a minha branquitude.

Segundo os estudos de Oliveira (2017, p. 28), as mulheres sertanejas republicanas recebiam uma “pedagogia materna” que sugeria uma forma de comportamento que se alinhasse ao ideal de progresso nacional, habitualmente publicado como norma de conduta nos jornais locais, solicitando das mesmas ponderações nas condutas e costumes femininos. Apesar de um tom de arrojo moderno ao reconhecer a importância feminina na sociedade sertaneja, tais “mulheres deveriam permanecer submissas e subservientes aos seus maridos e filhos, no caso desses últimos servindo-os e ao mesmo tempo lhes ensinando acerca de seus lugares sociais e, conseqüentemente, de gênero”. Lydia reconhecia, por exemplo, que havia tido mais liberdade do que a mãe, que sequer havia tido a possibilidade de namorar antes de assumir o casamento arranjado. No caso da interlocutora, ela havia namorado o marido escolhido, no entanto, não desejava se casar com ele após reconhecer traços de violência em seu comportamento.

A BRINCADEIRA

Estando os mamulengos devidamente vestidos, era necessário alinhavar com a narrativa. Fizemos dois textos, um da mestra e outro meu, ambos com a mesma temática, e depois os confrontamos para uma escolha acertada. O texto que redigi era engraçado, tinha algumas falas entre os vírus e uma cena de correria no final. Ajustei as falas para as categorias nativas, temendo revelar o meu *paulistanês*. Lydia leu e disse de forma austera: “não gostei”. Era um assunto demasiado sério para ser conduzido com risos. Sobre a linguagem, considerou desnecessário usar o palavreado local, a brincadeira tinha sempre que ser de denúncia e sua linguagem deveria ser capaz de alcançar qualquer público. Acostuma-

da a construir os roteiros, modificou a narrativa, mantendo os mesmos personagens, de um dia para o outro. Estávamos prontas para a brincadeira.

A mestra calungueira me apresentou às ferramentas necessárias para o teatro de mamulengos. Além de uma cortina confeccionada com um tecido claro arrematado com pequenos tecidos coloridos no entorno, haviam também tamboretas – pequenos bancos de madeira de diferentes alturas – que permitiam que os brincantes, as mestras mamulengueiras, ficassem todos em um mesmo nível, homogeneizando todos independente dos seus tamanhos. Na parte da frente da cortina, em letras de tecido colorido, a frase “A Tecnologia do Mamulengo”.

O teatro de animação ou teatro de formas animadas é entendido como uma arte que, quase sempre sem restrição de faixa etária, anima (dá alma) máscaras, bonecos, sombras e/ou objetos em mediação com o ator-animador (FEDERICI, 2017). É na passagem do inanimado para o animado, através do movimento que se dá pela manipulação coordenada pelo ator, que uma outra forma de existência manifesta a ilusão de vida, como lembra Ana Maria Amaral (2005, p. 17), acrescentando que “a energia que se desprende da matéria cria uma força que a transcende. Por isso, se diz que no teatro de animação existe magia, pois a magia surge quando acontece a ligação entre duas realidades opostas” (AMARAL, 2005).

Para a brincadeira acontecer e encerrar a última oficina, precisávamos de mais três pessoas, afinal eram cinco personagens. Entretanto, a pandemia não nos permitia essa extravagância. Entre os convidados, surgiu o nome de Catarina Calungueira, pedagoga envolvida com o teatro de mamulengos, pesquisadora sobre as mulheres brincantes e uma antiga orientanda de Lydia, empenhada em reunir todo um acervo para as gerações futuras. No mesmo período, Catarina havia sido contemplada por meio da Lei Aldir Blanc para organizar um festival de mulheres calungueiras do Sertão, em um canal do youtube. Lydia iria ser uma das homenageadas e apresentada em uma *live*. No festival, várias mulheres brincantes iriam apresentar seus mamulengos e um teatro de animação. Fomos então convidadas a apresentar o teatro que estávamos organizando, intitulado “A peleja da cientista com o negociata”.

Os olhos de Lydia brilharam com a oportunidade e organizamos um ensaio das quatro brincantes, Lydia, eu, Catarina e Jéssica, da Artesania do Cuidar, respeitando os protocolos de segurança para não nos contaminarmos. Inclusive, os próprios personagens utilizam máscaras, menos o negacionista, que, por razões óbvias, se apresentava com a máscara pendurada na orelha direita, porque a esquerda ele havia amputado para evitar escutar os argumentos contrários.

É importante destacar que, segundo Balardim, Recio e Oliveira (2020), a parte de apresentação da brincadeira é uma atividade historicamente masculina. As mulheres foram restringidas à confecção dos

mamulengos, ao passo em que a arte da brincadeira sempre foi um ofício masculino; porém, esta estrutura vem sendo modificada. A história e as pesquisas sobre as mulheres bonequeiras se desenvolve, para Balarim, Recio e Oliveira (2020), cercada de um dúbio sentimento em questões que envolvem a representação, a participação e o ativismo da mulher na arte popular e um tanto de tristeza na impossibilidade de dar visibilidade a todas as artistas e pesquisadoras que trabalham com os mamulengos.

Para a pesquisadora Silvia Federici (2017, p. 27), a história das mulheres “significa não somente uma história oculta que necessita se fazer visível, mas também uma forma particular de exploração e que [...] se deve reconsiderar a história das relações capitalistas”. Seu estudo confirma que a reconstrução da história das mulheres, ou “o olhar sobre a história por um ponto de vista feminino, implica uma redefinição fundamental das categorias históricas aceitas e uma visibilização das estruturas ocultas de dominação” (FEDERICI, 2017, p. 29). A origem da palavra “marionete” carrega consigo uma interpretação dúbio. Do francês “marionnette”, que provém de *petit Marie* (pequena Maria), sugere uma estratégia de manipulação. Entretanto, o termo utilizado no Nordeste é oriundo de outro universo, como já mencionado no início deste texto.

Se a preparação e a apresentação dos mamulengos carregam as marcas da segregação entre homens e mulheres no sertão, como também é uma relação de poder que vem sendo modificada, é possível entender o percurso de Lygia, os nossos encontro e a “A peleja da cientista com o negociata” como pontos sobressalentes destas estruturas que demonstram algumas fissuras.

Sendo assim, dando seguimento à preparação de nossa apresentação, marcamos o ensaio bem cedinho no domingo. Estendemos o tecido que servia de cortina para o teatro, vestimos os mamulengos e iniciamos a passar o texto da estória. Entre as falas e as filmagens, risos e mais risos. Lygia havia se arrumado para o evento. Vestia uma saia de renda branca e uma camiseta estampada com o rosto da vereadora e ativista negra Marielle Franco, que se tornou um símbolo mundial de resistência. Cada qual assumiu o seu personagem, ou será que foi o personagem que nos invadiu?

Catarina, a calungueira mais experiente, colocou-se a fazer vozes e criar frases de improviso. A atmosfera que nos envolvia era leve, fresca como aquela manhã, ao mesmo tempo que era reflexiva, implicada com as questões sociais que estavam ocorrendo no Brasil. Catarina mencionou então o quanto o mamulengo se tornava o alter ego dos calungueiros. Contou de um bonequeiro específico da região do Seridó que era um mulherengo na vida real e também o seu boneco o era.

Em meio ao ensaio, Lygia teve uma clareza súbita sobre o momento. Para ela, o encontro que antecede a brincadeira é terapêutico, pois, ao vestir o personagem, era possível falar de si por meio do mamulengo.

Na brincadeira, não havia separação entre humanos e não humanos. Os que animavam os “mão-molengas” estavam também animados por eles. Um animismo, uma fronteira porosa entre nós e as outras formas de existir.

Para Sophie Houdart (2015), os não humanos, mais do que objetos ou dispositivos técnicos, são possuidores de sua própria palavra e dizer na relação e jamais predeterminados, tendo também uma existência permeada de incertezas, dúvidas, indecisões, imprevisibilidades, negociações e margem de manobra, tanto quanto em uma relação entre humanos. Articulá-los causou em nós um efeito de desestabilização na relação entre um humano e um não humano e entre os limites ontológicos dessa interação. O que estava em jogo na brincadeira era o que um e outro definiam em sua essência.

A brincadeira saiu do ensaio e subiu ao palco. Entre risos mascarados, esquecemos por alguns segundos as aflições nacionais, as violências vivenciadas, os medos. E, quando terminamos, Lydia nos confessou, um pouco inibida, mas feliz, que era a sua primeira vez atuando no teatro. O seu percurso esteve sempre voltado para a elaboração dos textos e a confecção dos mamulengos, jamais havia brincado.

“MEU FILHO VEIO ME BUSCAR!”: CARE E PODER

Caminhando para a finalização do texto, é prudente tecer algumas considerações sobre a cena etnográfica e sua relação com o momento da pandemia. Os idosos, população com mais de sessenta anos, foram reconhecidos como os mais afetados na primeira fase da pandemia e, automaticamente, convertidos em “grupo de risco” (DOURADO, 2020). A categorização “grupo de risco” permanece presente no imaginário social para fazer referência a quem vive com HIV/Aids, e passou a ser imprimida aos idosos. Neste último ano, os estudos sobre envelhecimento foram impactados pela conversão dos idosos em “grupo de risco”, gerando desdobramentos no emprego dessa classificação na revalidação de imagens estereotipadas da velhice. A mesma autora destaca o quanto o fenômeno da crise sanitária impactou as pesquisas realizadas nas ciências humanas e sociais (TONIOL, 2020; SEGATA, 2020; CARRARA, 2020), principalmente nos estudos sobre o envelhecimento, temática que é cara a este texto, levando os pesquisadores do campo a se posicionarem contra os estigmas que envolvem essa fase da vida que foram reforçados no cenário pandêmico (HENNING, 2020; DEBERT; FÉLIX, 2020; BELTRÃO, 2020; PAIT, 2020; DOURADO, 2020).

Simone Dourado (2020) parte da perspectiva de que a pessoa idosa deve ser o agente social protagonista do processo de envelhecimento populacional e deve ser considerada a partir de sua inserção em um mundo por ele conquistado. Entretanto, as pesquisas realizadas na Índia, sobretudo na literatura e nas práticas gerontológicas, são por vezes promotoras do apagamento da pessoa idosa (COHEN, 1992, p. 67),

dando espaço às práticas “velhofóbicas” (GOLDENBERG, 2020). A determinação simplista de que eles são frágeis e devem ser tutelados pelo estado, sociedade e famílias reproduz a imagem da velhice como uma fase de perdas, principalmente de autonomia para tomar decisões, e de custos, considerando-os um dos maiores gastos do sistema de saúde (DOURADO, 2020).

A organização da crise sanitária no Brasil aponta para um cenário caótico e instável em decorrência do Ministério da Saúde, durante o governo do presidente Bolsonaro, não reconhecer as questões que se referem ao envelhecer em uma sociedade marcada pelo pertencimento ao mundo do trabalho e recortada pelas questões de gênero (BEAUVOIR, 1990; BOSI, 2010; DEBERT, 1997), desconsiderando que as mulheres idosas são permeadas por condições econômicas, sociais e regionais, como a narrativa da mestra calungueira Lydia Brasileira demonstra, tornado-as, assim, abjetas e apagando suas histórias.

A obra incontornável organizada por Debert e Pulhez (2019), intitulada “Desafios do cuidado: gênero, velhice e deficiência”, problematiza o conceito de *care* (cuidado) na construção e na regulação dos vínculos em formas específicas e historicamente situadas, que encontram consensos e desenhos que estavam internalizados e foram repetidos na pandemia de covid-19. O exercício de cuidado também está permeado pelo conflito e pelas relações de poder. O conflito pode surgir pela incapacidade de atender à infinidade de necessidades existentes na obrigação e na inevitável seleção e priorização de uns requerentes pelos outros. É um processo complexo e não cabe retaliações aos que o conduzem de tal forma em meio à pandemia. E também caracterizado por contradições internas e frustrações, distante de um imaginário idealizado e romantizado que simplifica as variáveis que atravessam a todos em algum momento da vida (TRONTO, 1998). É importante destacar que o cuidado reclama “una apreciación empática de las emociones” (TRONTO, 1998, p. 19).

A própria dinâmica do cuidado está em constante modificação. José *et al.* (2016) expõe o conjunto de questões que marcaram a percepção de cuidado em diferentes décadas. Nos anos oitenta, o cuidado era pensado como uma relação unidirecional, na qual o cuidador era ativo e cuidava de um outro passivo e dependente. O outro era considerado incapaz de atender às suas próprias necessidades. O estresse do cuidador era o objeto central da reflexão, sem aprofundar as formas de existência na velhice na esfera pública, privilegiando as pesquisas na esfera privada. Posteriormente, a tendência das pesquisas de reconhecer a necessidade de redefinir o conceito de *care* se manteve nas duas décadas seguintes, consolidando os desenvolvimentos anteriores e o reconhecimento de que a relação de cuidado é baseada na interdependência e reciprocidade.

São os estudos sobre o capacitismo decolonial que passaram a exigir a revisão do corpo conceitual utilizado, em que a palavra “cuidado” deveria ser evitada, já que o conteúdo emocional nas análises inibia os

projetos emancipatórios e de autodeterminação de pessoas cuidadas, homogeneizando, por exemplo, os idosos. A ideia de um sujeito unificado por uma identidade que se sobrepõe a outras práticas identitárias se sustenta numa situação em que as identidades ganham fluidez e envolvem uma tomada de decisão biográfica por parte de cada indivíduo.

Cuidado, portanto, à luz das formulações de Annemarie Mol em entrevista (MARTIN; SPINK; PEREIRA, 2018), é mais que uma política pública ou nicho de atuação médico-estatal. Trata-se de olhar para os elementos anteriores aos tradicionais centros de poder biomédico; que se iniciam na autopercepção, no olhar para si mesmo, nas relações em comunidade, nas memórias e tradições e, sobretudo, no reconhecimento de estratégias menores, marginalizadas e femininas como formas de amplificar o que seriam os cuidados.

A DESPEDIDA

Lydia passou as últimas semanas aguardando a segunda dose da vacina. Ansiosa para o desfecho, só tinha interesse que tudo se concluísse. Cerceada de sua autonomia, precisou repensar a proposta de deixar o casarão para que eu desenvolvesse um espaço de cultura voltado para uma oficina permanente de tecnologia do mamulengo.

No entanto, a pressão familiar e o desejo de poucos em manter o casarão fechado apenas para usufruírem da calçada durante as festividades de Santana venceu. Ela partiu com o filho para conhecer outros lugares do Brasil. Não foi um mau arranjo, mas deixou um gosto amargo na boca, principalmente quando vemos a casa fechada. A sensação incômoda é de que o colonialismo patriarcal branco, machista, misógino e velhofóbico venceu a peleja. Mas é só uma sensação, um ilusionismo próprio da lógica da subalternização dos corpos que nos faz acreditar que os espaços são mais importantes que as pessoas.

A agência dos objetos, por vezes, é mais forte que as pessoas, pois promovem ações de desestabilizações sutis, descentralizando as ações que indubitavelmente acreditávamos que poderiam partir somente dos humanos. Os mamulengos não foram embora de Caicó, eles se esparramaram! E a última oficina contaminou a todos, assim como era temido que acontecesse com o vírus.

Catarina Calungueira herdou a tecnologia e tomou para si a peleja. Lydia não habita mais no casarão porque ela é maior⁹.

NOTAS

1. Calungueira é uma nomenclatura derivada da palavra calungueiro, que, por sua vez, refere-se ao construtor dos bonecos de fantoche, o mamulengo (MACEDO, 2014, p. 14). Calungueira é outra forma de designar a mulher que constrói e anima o mamulengo.
2. Título da canção da banda Francisco, el Hombre (2013). “Triste, louca ou

“mã” é uma tradução da expressão “sad, mad or bad”, usada para denominar, de maneira pejorativa, mulheres que decidem ficar sozinhas.

3. Os fenótipos europeus que designam o tipo de pessoa que mora na região do Seridó tem a ver com o povoamento por famílias de cristão novos ou holandeses. Estas características também carregam narrativas de colonização e relações de poder (MACEDO, 2013; MACÊDO, 2005), pois escondem a presença negra no Seridó. O seridoense ser ativo, com olhos claros e que ostenta riquezas é mais uma das histórias que inviabilizam a diversidade étnico-racial e religiosa do Rio Grande do Norte.

4. Santiago Castro-Gomez e Ramón Grosfoguel (2007), Ramón Grosfoguel (2002, 2007, 2008, 2012), Walter Mignolo (2000a, 2000b, 2008), Arturo Escobar e Walter Mignolo (2010), Catherine Walsh (2004, 2007, 2009), Rita Laura Segato (2013, 2012, 2014), Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010).

5 Para Lia Vainer Schucman, a ideia de que toda a pessoa do grupo representa o grupo como um todo é um dos processos de racialização do outro, que é próprio da branquitude. O outro é um grupo, o outro é racializado, e nós brancos somos indivíduos, cada um representado por uma humanidade.

6. Os tapuias – termo utilizado pelos povos tupi do litoral para denominarem os povos “gentio brabo” do interior, também utilizado pelos portugueses – foram dizimados na Casa Forte do Cuó, na ribeira do Seridó, em Caicó (CAVIGNAC; MACÊDO, 2016).

7. Para Câmara Cascudo (1988), em seu Dicionário do Folclore Brasileiro, a palavra *caapora* pode ser a origem do conceito de caipira, ou seja: caá = mato; pora = habitante, morador. Neste caso, é uma figura do folclore brasileiro, considerada a protetora dos animais e guardiã das florestas

9. Agradecemos aos avaliadores e aos organizadores do dossiê pelas sugestões, correções e críticas fundamentais para garantir a qualidade deste texto.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Ana Maria. O inverso das coisas. *Móin-Móin – Revista de estudos sobre teatro de formas animadas*, Jaraguá do Sul: SCAR/Udesc, v. 1, n. 1, 2005.
- BALARDIM, P.; RECIO, L. P.; DE OLIVEIRA, F. L. Uma arte desobediente. *Móin-Móin - Revista de Estudos sobre Teatro de Formas Animadas*, Florianópolis, v. 1, n. 22, p. 016-027, 2020.
- BEAUVOIR, Simone. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- BELTRÃO, Jane Felipe. Autonomia não se confunde com teimosia! Discriminação por idade em tempos de covid-19. *Boletim cientistas sociais e o coronavírus*, n. 26, 2020.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CARRARA, Sérgio. As Ciências Sociais e a Saúde Coletiva frente a atual epidemia de ignorância, irresponsabilidade e má-fé. *Boletim cientistas sociais e o coronavírus*, n. 3, 2020.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coord.) *El giro*

decolonial: reflexiones para uma diversidade epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

- CAVIGNAC, Julie; MACÊDO, Muirakytan K. de. *Tronco, ramos e raízes!*: história e patrimônio cultural do Seridó negro. Natal: EDUFRN, 2016.
- COHEN, Lawrence. No aging in India: the uses of gerontology. *Culture, medicine and psychiatry*, v. 16, p. 123-161, 1992.
- DEBERT, Guita Grin; FÉLIX, Jorge. Dilema ético, os idosos e a metáfora da guerra. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 abr. 2020.
- DEBERT, Guita Grin; PULHEZ, Mariana Marques (org.). *Desafios do cuidado*: gênero, velhice e deficiência. 2. ed. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2019.
- DEBERT, Guita Grin. A Invenção da terceira idade e a rearticulação de formas de consumo e demandas políticas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 34, p. 39-54, 1997.
- DOURADO, Simone P.D.C. A pandemia de covid-19 e a conversão de idosos em “grupo de risco”. *Cadernos de Campo*, São Paulo: USP, v. 29, p. 153-162, 2020.
- ESCOBAR, Arturo; MIGNOLO, Walter. *Globalization and the decolonial option*. Londres; Nova York: Routledge, 2010.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- GOLDENBERG, Mirian. A velhofobia está dentro de mim! *Folha de São Paulo*, São Paulo, 05 nov. 2020.
- GROSFUGUEL, Ramón. Colonial difference, geopolitics of knowledge and global coloniality in the modern/colonial capitalist world-system. *Review*, Nova York, v. 25, n. 3, p. 203-224, 2002.
- GROSFUGUEL, Ramón. From postcolonial studies to decolonial studies: decolonizing postcolonial studies - a preface. *Review*, Nova York, v. 29, n. 2, 2006.
- GROSFUGUEL, Ramón. *The epistemic decolonial turn*: beyond political economy paradigms. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 211-23, 2007.
- GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. n. 80, p. 115-147, 2008.
- GROSFUGUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna decolonial. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 337-362, 2012.
- HENNING, Carlos Eduardo. Nem no mesmo barco nem nos mesmos mares: gerontocídios, práticas necropolíticas de governo e discurso sobre velhices na pandemia da COVID-19. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 150-155. Disponível em: <<https://www1>

- folha.uol.com.br/colunas/miriangoldenberg/2020/04/velhofobia.shtml>. Acesso em: 18 maio 2020.
- HOUDART, Sofie. (2015). Humanos e não humanos na antropologia. *Ilha*, v. 17, n. 2, p. 13-29, 2015.
- JOSÉ, José de São; BARROS, Rosanna; SAMITCA, Sanda; TEIXEIRA, Ana. Older persons experiences and perspectives of receiving social care: asystematic review of the qualitative literature. *Health and social care in the community*, v. 24, n. 1, p. 1-11, 2016.
- MACEDO, Zildate Ramos de. “*Show de Mamulengos*” de Heraldo Lins: construções e transformações de um espetáculo popular. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - PPGAS, UFRN, 2014.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVII-I-XIX)*. 360 f. Tese (Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, UFPE, Recife, 2013.
- MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. *A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense*. Natal: Sebo Vermelho, 2005. p. 67-8.
- MARTIN, D., SPINK, M.; PEREIRA, P. Corpos múltiplos, ontologias políticas e a lógica do cuidado: uma entrevista com Annemarie Mol. *Interface – comunicação, saúde, educação*, v. 22, n. 64, p. 295-305, 2018.
- MIGNOLO, Walter D. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledge, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000a.
- MIGNOLO, Walter D. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Perspectivas Latinoamericanas/CLACSO, 2000b. p. 34-52.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF: dossiê literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MOLINIER, Pascale; PAPERMAN, Patricia. Descompartimentar a noção de cuidado? *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 18, p. 43-57, dez. 2015.
- OLIVEIRA, Marcos Fernandes de. “O único Deus na terra para uma mulher é o seu marido”: a produção de gênero no jornal “O Povo” e em processos-crimes do Seridó Potiguar (1880-1900). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2017.
- PAIT, Heloisa. A vida dos “velhinhos”, as conexões sociais e as lideranças institucionais. *Boletim cientistas sociais e o coronavírus*, n. 26, 2020.
- PEREIRA, P.P.G. Queer decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, v. 5, n. 2, jul./dez. 2015.

- RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- SEGATA, Jean. Covid-19: escalas da pandemia e as escalas da antropologia. *Boletim cientistas sociais e o coronavírus*, n. 2, 2020.
- SEGATO, Rita Laura. Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del poder. *Casa de las Américas*, v. 272, p. 1-5, 2013.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, v. 18, p. 1-5, 2012.
- SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudos Feministas, UFSC*, v. 22, p. 593-616, 2014.
- SILVA FILHO, Jorge Luiz Veloso da; PACHECO, Ricardo de Aguiar. *Museu do Mamulengo na sala de aula: proposição de jogos educativos como recurso didático no ensino de história*. 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.udesc.br/index.php/moin/article/view/19294/12520>>. Acesso em: 18 maio 2020.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o branco e a branquitude: letramento racial e formas de desconstrução do racismo. *Portuguese Literary & Cultural Studies*, 2021.
- TONIOL, Rodrigo. Cientistas sociais e o coronavírus. *boletim cientistas sociais e o coronavírus*, n. 1, 2020.
- TRONTO, J.C. Uma ética de cuidado. *Gerações: jornal da sociedade americana sobre envelhecimento*, v. 22, n. 3, p. 15-20, outono 1998.
- WALSH, Catherine. Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (ed.). *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p. 321-346.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica/pedagogia decolonial. In: WALSH, Catherine. *Memórias del Seminário Internacional “Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad”*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007. p.17-19.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e educação intercultural. In: SEMINÁRIO “INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL”. *Conferência*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolívia, 2009.

SUBMETIDO EM: 26/07/2021

APROVADO EM: 25/10/2021

TERRITORIALIDADES MODIFICADAS: OS MOVIMENTOS DE DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRITORIALIZAÇÃO DA PROSTITUIÇÃO COM A COVID-19

MODIFIED TERRITORIALITIES: THE DETERRITORIALIZATION AND RETERRITORIALIZATION OF PROSTITUTION MOVEMENTS WITH COVID-19

Ricardo Mingareli Del Valle

ricardo.delvalle@gmail.com

Doutorando do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Presbiteriana Mackenzie¹.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1781-0475>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

O vínculo entre espaços habitados e agrupamentos humanos formados por profissionais do sexo e clientes constrói vivências qualificadas por códigos-territórios próprios e dispostos em territorialidades; que, por classificações sociais, ocupam desde zonas específicas até áreas segregadas e tomadas para o uso prostitucional. Porém, sempre sujeitas a transformações pelos contextos sociais vivenciados; como, por exemplo, com as recomendações de distanciamentos e isolamentos sociais e as táticas preventivas para combater a propagação da covid-19. Medidas que regularam e modificaram as relações urbanas e coletivas como um todo, inclusive, as da prostituição. Estas novas experiências de contato com as cidades foram capazes de transfigurar as relações sociais da prostituição às suas novas formatações organizacionais, desterritorializando suas territorialidades existentes e reterritorializando-as conforme as características de sua natureza. Neste processo transitório, este artigo investigou as possibilidades representativas em que a territorialidade da prostituição se constituiu durante o período pandêmico da covid-19 em seus territórios.

Palavras-chave: códigos-territórios; coronavírus; prostituição; territorialidade prostitucional; territórios de prostituição.

ABSTRACT

The link between inhabited spaces and human groups formed by sex workers and clients builds experiences qualified by their territorial codes and arranged in territorialities, which, by social classifications, occupy from specific zones to segregated areas used for prostitution. Ho-

wever, they are always subject to transformations by the social contexts experienced; for example, the recommendations of social distancing and isolation and preventive tactics to combat the spread of covid-19. Measures that regulated and modified urban and collective relations, including those of prostitution. These new experiences of contact with cities were able to transfigure the social relations of prostitution to its new organizational formats, deterritorializing their existing territorialities and reterritorializing them according to the characteristics of their nature. In this transitional process, this paper has investigated the representative possibilities in which the territoriality of prostitution was established during the covid-19 pandemic in these territories.

Keywords: territory codes; coronavirus; prostitution; prostitutorial territoriality; territories of prostitution.

INTRODUÇÃO

A relação anacrônica existente entre prostituição e território sempre gerou discussões enfáticas sobre as dinâmicas de usualidades desta operação nas cidades. Por um lado, a prostituição, que opera por vínculos codificados no meio urbano, se desenvolve de várias maneiras e aspectos, relativizando e abrangendo várias modalidades de classes, raças, gêneros, idades etc.; enquanto os territórios constituem-se como “recortes espaciais definidos por relações de apropriação, poder e de controle sobre recursos e fluxos em aspectos políticos, econômicos e culturais [... contendo] formas diversas de apreensão e de manifestação individual e coletiva” (FUINI, 2014, p. 228) que dão lugares às práticas cidadinas, inclusive a da prostituição.

Neste sentido, pode-se perceber que existem vários tipos de prostituição, ou prostituições; e essa multiplicidade tipológica leva suas práticas à várias direções distintas, sob contextos, cenários, sujeitos e até mesmo processos de execuções dissemelhantes. No entanto, antes de mais nada, consideramos a prostituição, em sua essência, como uma modalidade urbana das práticas sexuais; pois, em seu processo relacional, é preciso primeiro das territorialidades construídas sob os aspectos que caracterizam seus sujeitos operantes e, segundo, dos espaços de sociabilidade que induzem os seus relacionamentos. Transformando, assim, as territorialidades em territorializações, que podem ser reproduzidas fisicamente, urbanamente ou abstratamente (*on-line*). Isto é, a prostituição é uma prática urbana que prescinde e transcende os territórios, “entendida não apenas no espaço físico [...], mas no próprio espaço do código [prostitucional]” (PERLONGHER, 1987, p. 152).

As características que mais chamam atenção nesta transcendentalidade são as diferenças existentes nas classes sociais e econômicas, tanto entre os territórios quanto entre os sujeitos (profissionais do sexo e

clientes) que a praticam. Desigualdades estas que Silva (2016) ressalta acontecer com a capacitação do capitalismo em absorver os fenômenos que compõe a prostituição – como a sexualidade e a moral – e transformá-los em lucros rentáveis; criando dois pesos e duas medidas entre os territórios e sujeitos que praticam prostituição:

O primeiro, com o estigma moralista que marginaliza a vida na prostituição à vulnerabilidade social e abarca os sujeitos mais desprovidos financeiramente, sobretudo as mulheres da periferia, que são jogadas nessa profissão, na maioria das vezes, para incrementar a renda familiar (PASINI, 2020; SILVA, 2016). A essa classe, qualificada principalmente pela informalidade da prática, destina-se a prostituição de rua e as esquinas dos lugares mais escuros e perigosos das cidades.

O segundo, com a elitização do mercado do sexo, em que os sujeitos mais privilegiados socialmente se inserem na prostituição por ascensão social, como uma forma optativa para a melhoria da renda pessoal (SILVA, 2016), fazendo uso das grandes instalações arquitetônicas destinadas às comercializações luxuosas da prostituição (SILVA, 2016), como também do advento da internet, principalmente por deterem melhores recursos financeiros e formações escolares superiores (ROMFELD, 2020).

Por este ângulo, observamos que a prostituição sempre tencionou as questões das desigualdades sociais, selecionando categorias de uso e territórios em acordo às situações econômicas, raciais, sexuais e, até mesmo, religiosas dos sujeitos envolvidos. Contudo, este trabalho se atentou aos cenários mais críticos da prostituição, levando em consideração a atuação dos profissionais do sexo em maiores situações de vulnerabilidade perante as sociedades, as cidades e as questões sociais vigentes.

Porventura, a propensão à desigualdade social na prostituição se evidenciou nos últimos tempos com a crise da *coronavirus disease* (covid-19); quando, pelas ações urbanas de combate à propagação desse vírus mortal, as ações rotineiras que estruturavam as dinâmicas de produções das cidades foram colocadas à prova, mostrando as reais necessidades de suas interações nas relações humanas. Ao mesmo tempo em que as medidas preventivas expedidas pela Organização Mundial de Saúde (OMS) consistiam, em maior potência, na contenção do acesso populacional às ruas das cidades, confinando, “temporariamente”, as pessoas em suas casas; a fim de que, com a restrição dos contatos aglomerativos, o vírus pudesse ser contido.

Essas medidas fizeram com que as ações costumeiras existentes nos territórios se extinguissem, ou se adaptassem a outras (ou novas) maneiras processuais para o desenvolvimento de suas atividades em meio à crise.

À vista disso, as práticas prostitucionais, com seus códigos e territorialidades que arbitram especificamente as relações humanas (sexuais) nos espaços comuns das cidades, também se modificaram, devido à proliferação do contágio da covid-19 ocorrer através do contato humano;

obrigando-as a se requalificarem territorialmente às novas interfaces sociais das cidades, concebidas em relação às diretrizes de saúde pública.

Há de lembrarmos que, no Brasil, a prostituição ainda vem operando de forma irregular. Ocupando, na maioria das vezes inadequadamente, espaços que não foram destinados ao seu uso, mas que propiciam suas apropriações por várias questões sociais e urbanas, como o abandono funcional, a falta de manutenções prediais e cidadinas – principalmente no quesito da iluminação pública –, a deficiência na vigilância e o fácil acesso e locomoção de transeuntes (DEL VALLE; VÁZQUEZ, 2019). Territorializações que demonstram a carência e a visibilidade de ampáros legais à categoria.

O fato da prática prostitucional ter sido retirada da criminalidade através do Código Penal Brasileiro em 1940², e reconhecida no grupo dos trabalhos e serviços diversos pelo Ministério do Trabalho e Emprego, na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), em 2002 (CBO 5198-05, 2020), não tornou a prática da prostituição legalizada, pois nenhuma dessas atribuições de leis são específicas à legalidade social e civil dos sujeitos envolvidos na prostituição; elas apenas deram ampáros para que estes continuassem exercendo a prostituição sem cometer crimes. De qualquer forma, são atribuições que influenciam diretamente na maneira em que a prostituição é codificada e reproduzida territorialmente.

Neste trabalho ressaltamos a importância de se discutir as questões geográficas, urbanas e antropológicas sobre as permanências e as resistências das prostituições como práticas de sociabilidades exercidas nos espaços comuns das cidades, a fim de que, pela interdisciplinaridade articulada, seja possível este entendimento; mesmo que considerando-as ações itinerantes, como descritas por Perlongher (1989). Sobre este assunto, também destacamos as novas estratégias de vivências com a covid-19; que, sutilmente, reestruturaram as codificações das territorialidades operantes nas cidades, evidenciando, principalmente, as relações de poder existentes nos espaços urbanos. Um assunto que deixa uma enorme lacuna sobre o futuro incerto decorrente das estratégias socioespaciais que foram tomadas, emergencialmente, para suprir o agora.

INSTRUMENTOS E MÉTODOS DE PESQUISA

Este estudo propôs o reconhecimento do desenvolvimento urbano da prostituição a partir dos aspectos de territorialidades exercidos nos espaços comuns e compartilháveis das cidades com a influência da covid-19. Para assimilar estas formulações, seguiu-se as interpretações de territorialidades deixadas por Perlongher (1987, 1989), as quais são compreendidas como consequências dos códigos exercidos pelos sujeitos operantes, não assimilados apenas a um território fixo, mas, sim, à manifestação da instantaneidade e do acaso dos encontros estabelecidos por estes sujeitos.

A princípio de tudo, foram situados os ataques da covid-19 às saúdes públicas na esferas mundiais e nacionais, bem como suas ameaças ao bem-estar social das minorias mundo afora; considerando os dados atualizados constantemente pelo painel de controle da covid-19 lançado pelo *Center for Systems Science and Engineering* (CSSE, 2020/2021), da Universidade *Johns Hopkins*, em *Baltimore, Maryland*, nos Estados Unidos; bem como os acessos às medidas de segurança às saúdes dos profissionais do sexo que se enquadram entre as classes sociais mais vulnerabilizadas.

Depois disso, posicionadas as mudanças nas territorialidades da prostituição frente aos novos códigos-territórios da covid-19, levando em consideração as narrativas de sociabilidades já existente. Para tal, foi observado, através de notícias veiculadas e periódicos científicos, o agravamento gradativo da vulnerabilidade social dessa classe desprivilegiada nos espaços de sociabilidades territorializados às suas práticas.

Neste trabalho foram feitas duas leituras de territórios diferentes de uso urbano da prostituição: primeiro, os territórios regulares. Quando a prostituição, além de legalizada, também se constitui como uma das atividades urbanas oficiais das cidades, ocupando espaços específicos e intitulados como “zonas de prostituição”. Segundo, os territórios irregulares. Quando a prostituição ainda não é legalizada perante às questões sociais oficiais das cidades e concebida em lugares convenientes à sua prática, como ruas, becos e vielas, intitulados como “áreas de prostituição”.

Para exemplificar este acontecimento, foi adotado, como método teórico de pesquisa, os movimentos de territorialidade transcritos por Perlongher (1989), incluindo: a) O processo de territorialidade da prostituição. Com a relação dos códigos-territórios prostitucionais com os espaços urbanos. Ocorridos anteriormente à covid-19, mediante a desterritorialização dos códigos familiares, ou “normais”, antes instituídos no mesmo espaço. b) O processo de desterritorialidade da prostituição devido à covid-19. Com a identificação das táticas sociais de prevenção ao contágio do vírus que foram capazes de modificar as territorialidades prostitucionais existentes nos territórios ocupados. Para isso, foram analisadas as territorialidades e os espaços de prostituição que compõe as zonas de prostituição do *Red Light District* (RLD) em Amsterdã e algumas áreas de prostituição que compõe o cenário prostitucional urbano na cidade de São Paulo; e, c) O processo de reterritorialidade da prostituição com a covid-19. Com as artimanhas de territorialidade a que os profissionais do sexo aderiram para prosseguir com as práticas prostitucionais urbanas durante o período pandêmico.

Neste ensejo, este trabalho teve como objetivo averiguar as dinâmicas de alguns dos tantos territórios destinados à prostituição, mostrando que, por meio de raciocínios geográficos, urbanos e antropológicos, o conceito de territorialidade e os códigos-territórios, em suas situações mais recentes, foram modificados durante o período em que a covid-19

manifestou-se entre as usualidades existentes e operantes nos espaços comuns e de sociabilidades das cidades.

A COVID-19 E A PROSTITUIÇÃO

Em meados de 2020 ninguém estava preparado para encarar as normas de contenção contra um vírus pandêmico. O mundo todo foi pego de surpresa e, uma a uma, as cidades foram adotando a medida de distanciamento social como precaução ao alastramento de um surto desconhecido e mortal.

Enquanto era regulada e fracionada a presença coletiva nas ruas e nas áreas comuns das cidades, novas experiências comportamentais de sociabilidades urbanas começaram a surgir.

A intimidade dos recintos e as janelas privativas se transformaram em espaços discursivos de narrativas recém-adquiridas, que revelaram um símbolo diferenciado de pertencimento às cidades: as relações sociais isoladas.

A medida em que o perigo de caminhar nas ruas se acentuava, mais pessoas aderiam ao confinamento como forma preventiva à saúde. As *hashtags* #ficaemcasa e #staysafe foram ganhando cada vez mais forças entre as experiências virtuais, mobilizando os relacionamentos à distância e enfatizando a preocupação das comunidades com a preservação da vida humana.

A experiência do afastamento social em meio à pandemia trouxe novos costumes urbanos à vida cotidiana, ao transformar os espaços públicos habituais em lugares de ausências e memórias. Essa nova estratégia de sociabilidade deu lugar para as vivências abstratas do território urbano, movidas por relações interpessoais e longínquas, preferencialmente *on-line*.

Neste momento, estar no convívio em comunidade passou a ser sinônimo de risco à saúde pública. Contudo, seguir as recomendações de distanciamento e permanecer em isolamento social, para muitas pessoas com profissões que não flexibilizaram a mão de obra remotamente, essa tática de prevenção provocou a interrupção nas produções de seus trabalhos e faturamentos. Ou seja, ficar em casa em virtude da covid-19, em muitos casos, significou não ter um retorno financeiro adequado.

Assim como boa parte da população mais vulnerável que abastece os setores dos serviços irregulares – porém úteis e fundamentais às comunidades –, que demandam mãos de obras presenciais e que não podem cessar os trabalhos em meio a pandemia, muitos profissionais do sexo, que tem a prostituição como única fonte de renda, recorreram aos perigos do contágio se expondo ao vírus para manterem seus trabalhos.

No caso dos profissionais do sexo brasileiros que utilizam as ruas para exercerem seus trabalhos, a antropóloga Elisiane Pasini (2020) aponta que, durante o período pandêmico, a maioria esteve sem trabalhar, principalmente com o desaparecimento de clientes das áreas urba-

nas de prostituição, deixando-os com enormes dificuldades financeiras. Enquanto outros, conscientes dos riscos e de suas necessidades, persistiram nas ruas fazendo suas próprias sortes; ou então, quando em melhores situações financeiras, migraram aos serviços de prostituição *on-line*.

Meses após o início de um confinamento anunciado como provisório, as perspectivas sociais de quem precisava da movimentação territorial urbana para o trabalho e sustento familiar ficaram cada vez mais imprecisas, com a falta de solução clínica contra o vírus e com o posicionamento político controverso das forças governamentais. No meio desta rixa, em que o distanciamento social favoreceu apenas as parcelas mais privilegiada da sociedade, o índice de contágio da covid-19 só piorou.

De acordo com os dados emitidos pelo Centro de Operações de Emergências em Saúde Pública (COE-COVID19, 2020, p. 1), até o início de abril de 2020, a OMS registrou 972.640 pessoas infectadas para 50.325 óbitos. Em outubro de 2020, com base nos dados estatísticos divulgados por 189 países à CSSE (2020/2021), o índice global de pessoas infectadas pela covid-19 alcançou uma margem de 38.355.678 pessoas infectadas para 1.089.049 óbitos, sendo liderado pelos EUA, com 7.901.931 (20,60%) de pessoas infectadas para 216.553 (19,88%) óbitos, seguido pela Índia, com 7.239.389 (18,87%) de pessoas infectadas para 110.586 (10,15%) óbitos; e, depois, pelo Brasil, com 5.113.628 (13,33%) de pessoas infectadas e 150.998 (13,86%) óbitos, que, neste caso, ultrapassou a Índia.

Com a demora de soluções clínicas e a facilidade da propagação epidêmica do vírus, esses índices foram aumentando cada vez mais. No início de agosto de 2021, a CSSE divulgou o índice global com uma margem de 200.787.908 pessoas infectadas para 4.265.769 óbitos, sendo, no Brasil, 20.066.587 (9,99%) pessoas infectadas para 560.706 (13,14%) óbitos. A boa notícia é que, neste mesmo instante, a CSSE também divulgou um total de 4.305.228.943 doses de vacinas já administradas mundialmente. Um passo inicial para a superação do vírus no mundo.

Mesmo sem dados estáticos que mostrem o percentual dos profissionais do sexo atingidos pela covid-19, acreditamos que muitos, sobretudo as mulheres que trabalham nas ruas, tenham enfrentado o vírus por questões de sobrevivência e vulnerabilidade, devido à falta de oportunidades e opções de emprego mais seguras para sua saúde, o que sempre lhes foi negado.

TERRITORIALIDADE ALTERADA

As mudanças comportamentais nas atividades cotidianas desenvolvidas durante a pandemia da covid-19 fez com que as territorialidades existentes nas cidades, como um todo, assumissem diferentes formatos sociais para continuar operando.

Não obstante, essas modificações acentuaram ainda mais o desequilíbrio social existente, agravando a vulnerabilidade das classes minoritárias.

rias e menos privilegiadas, elevando-as a outro nível de suscetibilidade: o da precariedade pública.

Quanto à prostituição de rua no Brasil – maioritariamente formada pelo grupo dos profissionais do sexo já estigmatizados pela pobreza e marginalização social, em suma, as mulheres da periferia e, sobretudo, negras (SILVA, 2016) –, o impedimento urbano de seus trabalhos devido à crise da covid-19 expôs suas situações de vulnerabilidade à beira da miséria (PASINI, 2020; ROMFELD, 2020).

Neste período, enquanto a classe prostitucional em melhor situação econômica encontrou outros métodos para continuar exercendo seu trabalho, como, por exemplo, a utilização das plataformas *on-line*; a classe menos privilegiada foi tratada mais uma vez como sem importância pelos líderes governamentais, tendo vedados seus poucos direitos de ir, estar e pertencer, com dignidade, à vida comum, social e urbana que estava ao seu alcance.

Frente a isso, tanto as zonas regulares quanto as áreas de prostituição – antes reterritorializadas como espaços urbanos destinados à prostituição –, se tornaram espaços vazios, desterritorializados ou desocupados, deixados abertos a novas interpretações imagéticas e territoriais. Fato que validou a teoria de Perlongher (1987, 1989), antes estabelecida na visão dos filósofos Deleuze e Guattari, ao instituir a territorialidade da prostituição como um fenômeno de deriva, ou flutuante; itinerante em seus códigos-territórios, previamente traduzidos nas variações comportamentais, gestuais e corporais dos seus sujeitos operantes, que os carregam onde quer que estejam. Entendendo que o código está no sujeito e não somente nos espaços ocupados.

Enquanto isso, a imagem dos territórios segue em referência à territorialidade. No caso da prostituição, podendo ser entendida na definição de “região moral”, estabelecida por Robert Ezra Park (1973), com os espaços de encontros e aglomerações de pessoas com interesses em comuns, que se transformam em lugares de expressões dos desejos, gostos e experiências.

Nestas premissas, analisaram-se os códigos-territórios da prostituição e seus processos de domínio e uso territorial, antes e durante o período de contingência humana da covid-19, a fim de entender como aconteceram as reinvenções de territorialidade da prostituição diante do vírus. Para tanto, observou-se:

1º) As zonas de prostituição. Aquelas instituídas com a regularização da prática prostitucional, compostas com a definição de um perímetro geográfico oficializado ao seu uso. Modelo do qual tomaremos aqui, como exemplo, o RLD de Amsterdã, que através da simbologia instituída pelos códigos-territórios prostitucionais holandeses, esquadrinhados nas vitrines edilícias (Figura 01), constituiu uma característica de territorialidade própria. Ou seja, neste caso em específico, os códigos-territórios foram traduzidos pelos sujeitos operantes e transcritos aos

objetos arquitetônicos, tornando o território ocupado por esses edifícios, como nas palavras de Park (1973), mosaicos de pequenos mundos que tocam, mas não interpenetram, as outras usualidades da cidade.

Antes da pandemia de covid-19, segundo Sousa Pinto (2020), o RLD de Amsterdã contava com o funcionamento de 288 vitrines em que 400 mulheres (cerca de 15% transexuais) se ofereciam diariamente ao ofício da prostituição.

O ciclo operacional realizado entre ruas, vitrines, prostitutas e clientes relaciona o arranjo arquitetônico e a diagramação urbana no esquema produtivo da prostituição. Neste sentido, a falta ou modificação de alguns desses fatores no correr processual da prática prostitucional – como o novo movimento cotidiano estabelecido com a pandemia – afetaria seu esquema operacional rotineiro e, conseqüentemente, também, sua territorialidade, assumindo novos códigos de operações territoriais (mesmo que temporárias).

Figura 01 - Esquema das Vitrines no *Red Light Distric* de Amsterdã



Fonte: Foto do Autor (2019)

2º) As áreas de prostituição. Aquelas instituídas irregularmente, compostas em suas maiorias por ruas, avenidas, becos, vielas e pequenas áreas desertificadas, mas que ainda colaboram com o movimento de transeuntes das cidades. Para tal análise, foram observadas algumas áreas de prostituição espalhadas pela cidade de São Paulo, onde, ao primeiro olhar, detectou-se um maior impacto com relação às questões emergentes de combate à covid-19, devido ao comportamento dispendente e desregrado de seus sujeitos operantes. Fato que dificultou as ações de prevenções e controles da pandemia e tornou praticamente impossível identificar a territorialidade que a prostituição assumiu nesta modalidade durante o período pandêmico.

A grande questão aqui é a corroboração já existente da informalidade e da clandestinidade perante as operações irregulares do ofício da prostituição. Métodos de trabalho que impossibilitaram a criação de estratégias específicas de respaldo emergencial à categoria, fazendo os profissionais do sexo, operantes na irregularidade, escolher entre respeitar as diretrizes de confinamento e morrerem de fome – devido à falta de trabalho – ou continuar trabalhando com o risco de se contaminarem e transmitirem o vírus (PASINI, 2020; ROMFELD, 2020). Em suas posições sociais desprivilegiadas, poucos destes trabalhadores tiveram acesso às táticas de prevenção lançadas governamentalmente, tendo o mínimo de direito de se protegerem e sendo tratados como sem importância para a saúde do país, assim como outras pessoas (PASINI, 2020). Os que se arriscaram e prosseguiram com seus ofícios informais nas ruas da cidade adotaram novas características de usualidade do espaço, com novos códigos e novos processos de territorialidade e territorialização, como, por exemplo, medidas parciais de distanciamento social e a utilização de Equipamentos de Proteção Individual (EPI).

Essas novas ações comportamentais acarretaram em mudanças significativas nas formas em que essas categorias de prostituições operavam nas cidades (Figura 02), uma vez que seus códigos-territoriais seguiram outros formatos de atuação nos espaços urbanos, ao se organizarem de acordo com as diretrizes de combate pandêmico.

Figura 02 - Profissional do sexo numa noite típica pelas ruas de Moema, São Paulo



Fonte: Moemajod, Wikimedia Commons (2016) / Creative Commons

Através dessa primeira observação foi possível identificar algumas mudanças significativas, tanto na forma com que as relações sociais das prostituições foram organizadas e territorializadas, quanto em como

as experiências intrapessoais e coletivas nas produções dos territórios prostitucionais das cidades em análise se modificaram nas atuais circunstâncias.

Da mesma maneira que Perlongher (1989) explicou a prostituição em referência aos códigos-territórios seguindo a noção de territorialidade através do processo de desterritorialização e reterritorialização, podemos afirmar que a covid-19 também exerceu este processo, ao designar novos códigos de territorialidade capazes de desterritorializar e reterritorializar as práticas sociais existentes nos territórios das cidades.

A DESTERRITORIALIZAÇÃO DA PROSTITUIÇÃO

Com os novos códigos de sociabilidade da covid-19, experimentar as cidades pelos quadrantes das janelas e vivenciá-las através dos espaços de confinamento e longe dos contatos físicos, deliberou qualidades conceituais de reorganizações sociais que incentivaram a desterritorialização das territorialidades existentes. Essas novas formatações puderam ser identificadas como os dismantelamentos das práticas rotineiras e recorrentes nas (e das) cidades, através de seus desenraizamentos étnicos, ideológicos ou políticos (FUINI, 2014) que, em definições mais objetivas, formuladas pelos filósofos Deleuze e Guattari e pelos geógrafos Haesbaert e Chelotti (2010), ocorreram com os movimentos de abandono dos territórios e com as desmaterializações (exclusões ou desqualificações) socioespacial das cidades.

Para entender como a zona de prostituição do RLD de Amsterdã se desterritorializou com a covid-19, foi analisado, em ordem cronológica e por intermédio de veículos de comunicação, três momentos diferentes (março, junho e agosto) durante o período mais crítico deste surto pandêmico no ano de 2020:

Conforme Sousa Pinto (2020), mesmo com o rápido alastramento do vírus por toda a Europa em seu estágio inicial de contágio, as atividades prostitucionais no RLD não foram interrompidas, apenas reduzidas, e mantidas “desde que, profissionais e clientes não tivessem sintomas da doença” (SOUSA PINTO, 2020).

Aos poucos, a zona que até então era habituada a um turismo sexual que lotava ruas e becos de pessoas impulsionadas pela busca dos atrativos sexuais a qualquer hora do dia e da noite (Figura 03 e 04), foi tomada pelo temor e a insegurança do contágio pelo contato humano, que deixaram suas ruas e vitrines vazias (Figura 05 e 06), visitadas por pouquíssimas pessoas que ainda se arriscavam a transitar munidas de máscaras e optavam por práticas sexuais sem contato físico. Esse novo processo de socialização obrigou as prostitutas que permaneceram nas vitrines a reduzirem os preços dos seus serviços para não entrarem em situação de pobreza e perderem seus trabalhos.

Figura 03 - Noite agitada no Beco Oudekennissteeg antes do período pandêmico, RLD, Amsterdã

Figura 04: Noite agitada no Canal Oudezijds Achterburgwal antes do período pandêmico, RLD, Amsterdã



Fonte: Gio Mikava (2020) /Unsplash

Figura 05 e 06: Noite deserta no Canal Oudezijds Achterburgwal durante o período pandêmico, RLD, Amsterdã.



Fonte: Jean Carlo Emer (2020) / Unsplash.

Nos meses seguintes, segundo Gauriat (2020), o RLD seguiu a primeira ordem governamental holandesa que proibiu todo trabalho sexual até o mês de setembro de 2020. Porém, debaixo de grande protesto das profissionais do sexo que, neste momento, também precisavam lidar com as cobranças contínuas de impostos, aluguéis de vitrines e custos para manutenções dos serviços sexuais, o governo holandês revogou a ordem de proibição decretada, autorizando o retorno parcial das atividades no RLD no início do mês de julho. Ainda assim, o desfalque financeiro da classe prostitucional resultou no ressurgimento da criminalização da própria prostituição e no aumento da clandestinidade de seu ofício, aspectos que, segundo Gauriat, não eram vistos na Holanda desde o início do século XIX.

Durante todo período em que as vitrines do RLD ficaram fechadas, Vicenti (2020) informou que as profissionais do sexo foram impedidas de se exibirem nas vitrines, deixando os equipamentos urbanos e arqui-

tetônicos abandonados e vazios durante os três meses de recesso. Talvez, dentre todas as questões apontadas que impulsionaram a transformação da territorialidade no RLD, esse tenha sido o principal fator de desterritorialização que modificou a paisagem urbana e os códigos-territórios conhecidos.

Os episódios apresentados demonstraram a transformação da organização primária da territorialidade prostitucional na zona de prostituição do RLD de Amsterdã e a fruição imposta dos códigos-territórios da covid-19 – combinados, principalmente, por mudanças comportamentais – diretamente na territorialidade antes instituída; possibilitando a leitura de uma nova codificação territorial da prostituição sob influência da covid-19 na produção de seu espaço geográfico.

Quanto às desterritorialidades nas áreas irregulares de prostituição, analisou-se também, por intermédio de veículos de comunicação, a prostituição em algumas das principais áreas paulistanas durante o auge da pandemia da covid-19 no ano de 2020, salientando o paradoxal entre a continuidade das práticas prostitucionais urbanas em relação ao decreto governamental expedido no mês de março, que ordenava o fechamento de todos os estabelecimentos não essenciais e as recomendações de distanciamentos sociais ativas por todo o período pandêmico, enquanto profissionais do sexo e clientes, em menor quantidade, ainda frequentavam as áreas de prostituição existentes na cidade. Possibilidades que propiciaram um aumento significativo da clandestinidade entre os ofícios irregulares da prostituição. “Ficar em casa não é uma alternativa. Arriscar a saúde é uma rotina. Enquanto houver cliente, vai haver prostitutas no Parque da Luz” (VESPA; PEREIRA, 2020).

Nesta mesma conjuntura, Dias (2020), em entrevista com uma série de mulheres trans atuantes como profissionais do sexo, relatou o cotidiano de desterritorialização causado pelas medidas de prevenção e combate à covid-19 entre os territórios de prostituição no Parque da Luz, Parque Dom Pedro, Largo do Arouche, Praça da República e Butantã na cidade paulistana. As dificuldades destas prostitutas que, instantaneamente, já se encontravam em maiores situações de vulnerabilidades, se acentuaram ainda mais com a falta de trabalho e a perda do território ocupado. Muitas delas, “pobres e pouco escolarizadas, [...] encontram na prostituição a única oportunidade de sustento” (DIAS, 2020). Estarem desamparadas territorialmente equipara-se à exclusão social.

Apesar de seus códigos-territórios serem consentidos apenas em determinadas regiões da cidade – consequência instituída pelas questões heteronormativas dominantes –, suas territorialidades também participam efetivamente das características compositivas da prostituição paulistana.

Do mesmo modo, os profissionais do sexo que praticavam a prostituição de rua em outras cidades brasileiras, conforme Fernandes (2020) apontou, também foram afetados com as recomendações de distancia-

mento; e, mesmo alguns apostando, preferencialmente, nos atendimentos virtuais, outros se arriscaram em atendimentos presenciais de baixo custo para manutenção de seus ofícios.

Os homens que costumavam procurá-las, desapareceram em meio à pandemia do novo coronavírus: “Parece que estão com medo da gente. A gente está lá e não passa ninguém. Não chegam perto da gente”, diz Sofia... “Uso álcool em gel quando tem, mas estou lavando as mãos toda hora. Está sendo a pior fase para ganhar dinheiro. Não imaginava que o coronavírus iria agredir tanto o trabalho da gente”, relata Ágata (DIAS, 2020).

Como observado, as mudanças comportamentais exercidas pela covid-19 foram constantes em ambos os aspectos de territorialidade nos espaços de prostituições analisados. Por essas vias, reconhecer o abandono e a baixa frequência populacional dos lugares, até então disputados pelos profissionais do sexo, clientes e, até mesmo, turistas, comprovou os desenraizamentos dos códigos-territórios e as desterritorializações das territorialidades prostitucionais antes operantes.

A RETERRITORIALIZAÇÃO DA PROSTITUIÇÃO COM A COVID-19

O abandono e a exclusão parcial das territorialidades da prostituição deixaram zonas e áreas antes ocupadas propícias às novas codificações territoriais.

Essa talvez poderia ser a chance perfeita para desterritorializar definitivamente a prostituição do RLD holandês que, segundo Ferrer (2019) e Pena (2019), é uma possibilidade que há tempos a gestão municipal de Amsterdã vem debatendo na intenção de obter uma imagem diversificada das territorialidades existentes na cidade. Essa discussão motivou a aplicação do Projeto 1012 (nome inspirado no código postal do RLD), vigente entre os anos 2007 e 2018, que incitava a redução dos números de bordéis e vitrines na região, bem como a inclusão das prostitutas no trabalho autônomo, com a intenção de combater a criminalidade gerada pelo turismo sexual desregrado, prostituição ilegal e tráfico de mulheres, assegurando novas experiências urbanas incentivadas pela requalificação do bairro e a incorporação de novos negócios.

Para que mudanças como estas – que também alterariam os códigos-territórios primários do RLD – de fato aconteçam, apesar da então prefeita Femke Halsema afirmar que a cidade está preparada para constituir, se necessário, um Bairro Vermelho sem a prostituição (FERRER, 2019), questões operacionais a serem introduzidas por novos códigos-territórios devem ser analisadas previamente; pois, vale lembrar que a ação da prostituição no RLD de Amsterdã não se encerrou nem com a aplicação inicial do Plano 1012 e nem com a covid-19, apenas se modificou quanto aos seus formatos de operações territoriais, devido aos novos códigos inseridos em sua territorialidade.

Neste sentido, podemos refletir que as novas articulações da prostituição organizadas a partir das mudanças comportamentais diferenciadas com a introdução dos códigos-territórios da covid-19, além de desterritorializarem os códigos-territórios prostitucionais existentes, também reterritorializam as territorialidades primárias da prostituição com novas territorialidades. Podendo, desta forma, atrelarem-se aos recortes espaciais ora ocupados pelas territorialidades primárias da prostituição, num processo de enraizamento territorial que vincula as novas territorialidades ao território ocupado.

Entendemos este movimento de reterritorialização como a ação de construir novas territorialidades constituídas por novos códigos. Resumidamente, a reterritorialização nada mais é que o movimento de territorialização dos novos códigos-territórios num território desterritorializado.

A diferença na composição conceitual da reterritorialidade está no emprego do prefixo “re” neste movimento, indicando um “novo” começo ou um recomeço. Enquanto a territorialidade constrói e a desterritorialidade destrói os laços dos códigos-territórios no território, a reterritorialidade reconstrói e requalifica estes laços, inserindo a territorialidade com novas bases de qualificações territoriais no espaço geográfico ocupado (FUINI, 2014).

Definições mais objetivas, como as de Chelotti (2010), exemplificam esse processo, nas colocações dos filósofos Deleuze e Guattari e do geógrafo Haesbaert, como sendo qualquer coisa que se faz valer pelo território abandonado; ou, também, como a combinação articulada na rede de Territorialização, Desterritorialização e Reterritorialização (TDR). Resultando ser a reterritorialização a responsável pela formação de novos territórios.

Sendo assim, as ações comportamentais diferenciadas praticadas com a prostituição nos territórios das cidades durante o período pandêmico da covid-19 efetivamente requalificam os códigos-territórios habituais. Nesta acepção, constatou-se três codificações diferentes que reinventaram a territorialidade da prostituição neste período:

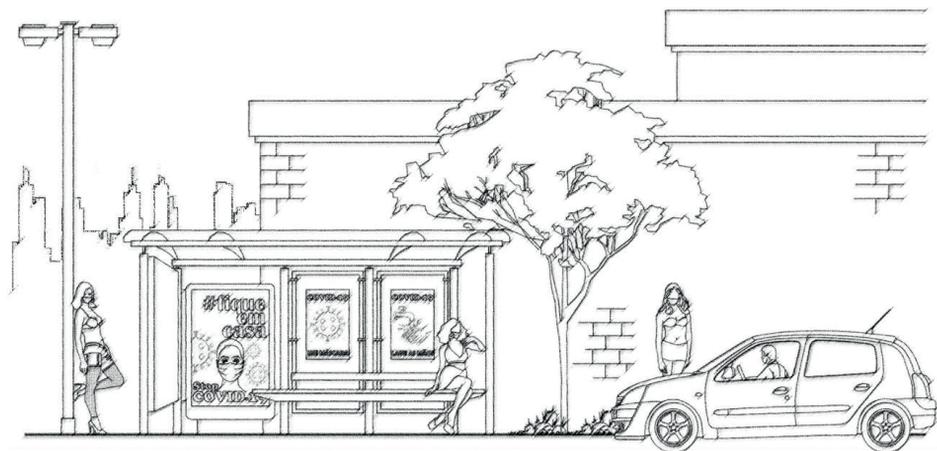
1º) Com os profissionais do sexo que não abandonaram as zonas ou as áreas de prostituição e aderiram à utilização de EPI como ferramenta preventiva ao contágio de contato do vírus, continuando territorializados; porém, através dessa nova perspectiva de usualidade da prática no espaço, sob uma nova codificação territorial.

As utilizações desses equipamentos de segurança na prática urbana da prostituição, além de requalificarem as territorialidades prostitucionais nas cidades, também requalificaram a própria identidade corporal dos profissionais do sexo, pois modificaram condutas, gestualidades, modos de vestir e de comunicar, ao muni-los de apetrechos novos e foras do comum.

As reterritorialidades da prostituição a partir dos códigos instituídos com a utilização dos EPI contra a covid-19 também possibilitaram a

identificação de territórios prostitionais preventivos ao contato com o vírus – neste momento, representados ilustrativamente, devido às normas de distanciamentos sociais (Figura 07) –, permitindo distingui-los dos territórios de prostituição comuns ou, ainda, perigosos ao contágio.

FIGURA 07 - Simulação Ilustrativa das Áreas de Prostituição durante a Pandemia de covid-19



Fonte: Elaborada pelo Autor (2020)

Na Holanda, Vicenti (2020) aponta que, por não terem se tornado obrigatórios o usos dos EPI, algumas profissionais do sexo que continuaram exercendo a prostituição nas vitrines do RLD durante o período pandêmico, adotaram medidas incomuns aos seus ofícios, que realçavam a proteção pessoal, como o cancelamento do beijo, posições sexuais que não as deixassem cara a cara com os clientes e limpeza rígida nos quartos atrás das vitrines, antes e depois dos atendimentos. Além disso, os estabelecimentos de atrativos turísticos do RLD também tiveram que se adaptar à nova realidade e aos novos códigos-territórios instituídos.

Já no Brasil, a iniciativa para informar os profissionais do sexo sobre os possíveis métodos contra o contágio da covid-19 ficou por conta das organizações privadas e das organizações da sociedade civil, como a Tulipas do Cerrado (2020), que incentivou a utilização dos EPI como tática segura e preventiva à saúde dos profissionais do sexo que precisassem continuar com as práticas urbanas da prostituição de rua durante este período.

2º) Com a transferência da territorialidade prostitional do espaço urbano das cidades para o espaço virtual. Entendendo que mesmo que a utilização de ferramentas virtuais no âmbito da prostituição não seja algo decorrente da covid-19, a migração repentina de diversos profissionais do sexo que atuavam nas ruas para a territorialidade *on-line* foi decorrência da própria recodificação da prostituição. Ao passo que, considerando as colocações de Perlongher (1989), esse poderia ser um processo natural da própria prática itinerante da prostituição, pois,

neste caso, os códigos que acompanham o sujeito não se modificam, eles apenas transitam de territorialidade. Um movimento que o autor, assim como outros pesquisadores por ele mencionados, chamaram de *nomadismo urbano*, quando a territorialidade é localizada, mas não delimitada.

Apesar da utilização dos meios virtuais durante o período pandêmico diagramar uma significativa (e segura) codificação para a reterritorialização da prostituição, não houveram incentivos governamentais específicos para o aproveitamento destas ferramentas. No Brasil, por exemplo, houve apenas a sugestão de utilização das plataformas *on-line*. Entretanto, o advento da internet aos códigos-territórios da covid-19, mesmo que pouco explorado, também foi capaz de reinventar as territorialidades da prostituição.

3º) Com os profissionais do sexo desocupados que aderiram às recomendações de distanciamento social e perderam suas territorialidades, ao renderem-se às situações de extrema vulnerabilidade pela falta de trabalho. Para estes profissionais, a territorialidade da prostituição se extinguiu dos territórios das cidades, deixando-os a mercê de suas próprias sobrevivências para reaparecer. Porém, nesta específica situação, os códigos-territórios que estes profissionais passaram a carregar foram os da vulnerabilidade acentuada. Para se reterritorializarem aos códigos-territórios da prostituição com a covid-19, esta classificação de profissionais do sexo necessitou de táticas de apoio enquadrados em códigos-territórios diferenciados.

No caso das prostitutas holandesas, estas táticas codificadas puderam ser identificadas por meio de iniciativas governamentais e não governamentais que expandiram programas emergentes em prol das profissionais do sexo mais vulnerabilizadas durante a crise da covid-19, como o *crowdfunding* – campanha *on-line* de arrecadações de fundos financeiros para compra de medicamentos e alimentos em auxílio às prostitutas desamparadas (ALVAREZ, 2020) –, distribuição de itens básicos de higiene e cupons de alimentação e o oferecimento de abrigos temporários, mobilizados por alguns bordéis da região (GAURIAT, 2020). Enquanto no Brasil, pela irregularidade habitual da profissão, medidas de amparo aos profissionais do sexo foram ignoradas pelo Estado, deixando-os dependentes de doações, solidariedades e contribuições de grupos de apoio, pessoas e organizações privadas (PASINI, 2020). Porém, muitas dessas iniciativas não foram suficientes para o sustento destes profissionais em meio à crise; seguindo, desta forma, um código-territorial de miséria e de extrema vulnerabilidade aos profissionais do sexo que se encontraram sem trabalho e sem territórios de pertencimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os movimentos de desterritorializações e reterritorializações decorrentes da covid-19 sobre as territorialidades prostitucionais ativas nas

idades antes do período pandêmico testificaram tanto o impacto social quanto as novas características de territorialidades concebidas a partir das recomendações de prevenção e combate ao vírus nos territórios urbanos. O método de TDR utilizando nesta análise comprovou que a covid-19 não só modificou a territorialidade existente como também a transformou à sua realidade. Posto isso, pode-se afirmar que, enquanto as medidas de contenção, com o distanciamento e o isolamento social, fizeram-se responsáveis pelas desterritorializações da prostituição nos espaços geográficos das cidades; as medidas de prevenção, com a utilização dos EPI, a migração para os meios virtuais e as táticas de apoio, com seus códigos específicos, tornaram-se responsáveis pelas reterritorializações prostitucionais em meio à crise.

A interferência dos códigos-territórios advindos com a covid-19 nas territorialidades prostitucionais reinventou os territórios existentes e viabilizou a formação de novas territorialidades para a prostituição, transformando estes espaços com novas maneiras de sociabilidade.

Por estas vertentes, questionou-se como os novos códigos-territórios da prostituição dialogaram com os cenários socioespaciais durante o período pandêmico, e como estas novas codificações de territorialidades repercutiram sobre a organização urbana e o modo de vida durante a pandemia. A covid-19 deixou uma marca irreparável, porém mutável, quando referente à configuração urbana dos espaços de prostituição existentes que, por eles mesmos, sempre estarão sujeitos a novas codificações ou interpretações, por abrigarem uma prática territorial consistente, mas flutuante, itinerante e nômade (PERLONGHER, 1989). Sobre esta questão, outros estudos precisam ser realizados. Talvez a própria territorialidade da prostituição estará sempre sujeita a novas codificações ou a uma constante transformação, assim como sempre esteve.

NOTAS

1. Este trabalho foi elaborado a partir das discussões de pesquisas integrantes da tese de doutoramento do autor, ainda em desenvolvimento; e recebeu apoio do Programa de Excelência Acadêmica da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-PROEX).
2. O decreto-lei 2.848, de 7 de dezembro de 1940, instituiu crimes para: art. 228, a indução de pessoas à prostituição; art. 229, ao manutenção de estabelecimentos que ocorram a exploração sexual; art. 230, ao proxenetismo (ou cafetinagem) com participação direta e proveitosa dos lucros advindos das prostituições alheias; e art. 231, ao tráfico de pessoas à prostituição (BRASIL, 1940).

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Isabel. *Novo coronavírus atinge indústria do sexo pelo mundo*. Diário de Pernambuco, 2020. Disponível em: <<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/mundo/2020/03/novo-coronavirus-atinge-industria-do-sexo-pelo-mundo.html>>. Acesso em: 23 jul. 2020.

- BRASIL. *Decreto-Lei 2.848, de 07 dez. de 1940*. Código Penal. In: *Coletânea das Leis do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Diário Oficial da União, 31 dez. 1940. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 01 maio 2021.
- CBO 5198-05. *Profissional do Sexo*. CBO – MTE. Classificação Brasileira de Ocupação publicada pelo Ministério do Trabalho e Emprego. 2020. Disponível em: <<https://www.ocupacoes.com.br/cbo-mte/519805-profissional-do-sexo>>. Acesso em: 01 maio 2021.
- CHELOTTI, Marcelo Cervo. Reterritorialização e identidade territorial. *Sociedade & Natureza*, v. 22, n. 1, p. 165-180, abr. 2010.
- COE-COVID-19. *Boletim epidemiológico coronavírus 06*. Centro de Operações de Emergências em Saúde Pública. Secretaria de Vigilância em Saúde e Ministério da Saúde. 2020. Disponível em: <<https://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2020/Abril/03/BE6-Boletim-Especial-do-COE.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2020.
- CSSE. *Covid-19 Dashboard*. Center for Systems Science and Engineering (CSSE). Johns Hopkins University (JHU). 2020/2021. Disponível em: <<https://gisanddata.maps.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/bda7594740fd40299423467b48e9ecf6>>. Acesso em: 14 out. 2020.
- DEL VALLE, Ricardo Mingareli; VÁZQUES RAMOS, Fernando Guillermo. *Zonas proibidas: a transformação das cidades com as práticas lascivas*. Timburi: Editora Cia do eBook, 2019. p. 583-595. Disponível em: <https://www.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/Ebook_9_fórum.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- DIAS, Paulo Eduardo. Sem trabalho, profissionais do sexo trans passam a mendigar para sobreviver. *Ponte*, 04 abr. 2020. Disponível em: <<https://ponte.org/sem-trabalho-profissionais-do-sexo-trans-passam-a-mendigar-para-sobreviver/#/>>. Acesso em: 01 out. 2020.
- FERNANDES, Isabela. Garotas de programa mudam rotina por conta da pandemia de covid-19: 'Ninguém quer gastar com isso'. *G1*, Sorocaba e Jundiá, 03 abr. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sorocaba-jundiai/noticia/2020/04/03/garotas-de-programa-mudam-rotina-por-conta-da-pandemia-de-covid-19-ninguem-quer-gastar-com-isso.ghtml>>. Acesso em: 01 set. 2020.
- FERRER, Isabel. Amsterdã quer pôr fim ao espetáculo da prostituição. *El País*, 04 jul. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/03/internacional/1562176038_355687.html>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- FUINI, Lucas. Labigalini. Território, territorialização e territorialidade: o uso da música para compreensão dos conceitos geográficos. *Terr@ Plural*, Ponta Grossa, v. 8, n. 1, p. 225-249, jan./jun. 2014.

- GAURIAT, Valérie. Prostitution and the pandemic: Amsterdam's sex workers' struggle to survive under lockdown. *Euronews*, 26 jun. 2020. Disponível em: <<https://www.euronews.com/2020/06/26/prostitution-and-the-pandemic-amsterdam-s-sex-workers-struggle-to-survive-under-lockdown>>. Acesso em: 01 set. 2020.
- PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. C. (org.). *O fenômeno urbano*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- PASINI, Elisiane. Em depoimentos à antropóloga Elisiane Pasini, prostitutas falam sobre trabalho e vida em tempos de covid-19: "Nós existimos!". *Viomundo*, 14 abr. 2020. Disponível em: <<https://www.viomundo.com.br/voce-escreve/em-depoimentos-a-antropologa-elisiane-pasini-prostitutas-falam-sobre-o-trabalho-e-a-vida-em-tempos-de-covid-19-no-brasil-nos-existimos.html>>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- PENA, João Soares. Gestão pública da prostituição no Brasil e na Holanda. *Revista Políticas públicas & cidades*, v. 7, n. 1, p. 1-19, jan./mar. 2019. Disponível em: <<https://rppc.emnuvens.com.br/RPPC/article/view/345>>. Acesso em: 27 set. 2020.
- PERLONGHER, N. O. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PERLONGHER, N. O. *Territórios marginais*. Rio de Janeiro: Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos da UFRJ, 1989.
- ROMFELD, Victor Sugamoto. Prostituição brasileira e covid-19: a difícil "vida fácil" das prostitutas em tempo de pandemia. In: COSTA, R. A. et al. (org.). *Pandemia e crises: percepções jurídicas e sociais*. 1 ed. Recife: Even3 Publicações, 2020. p. 60-69. Disponível em: <<https://publicacoes.even3.com.br/book/pandemia-e-criises-percepcoes-juridicas-e-sociais-194185>>. Acesso em: 01 dez. 2020.
- SILVA, João Vitor Dias da. De quenga a acompanhante: as diferenças de classe e a necessidade de uma regulamentação. In: XII CONAGES, Campina Grande, 2016. *Anais...* Campina Grande: Realize Editora, 2016. Disponível em: <<https://www.editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/18424>>. Acesso em: 10 nov. 2021.
- SOUSA PINTO, Ana Estela. Coronavírus faz cliente procurar sexo com máscara em Amsterdã. *Folha de São Paulo*, 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/03/coronavirus-faz-cliente-procurar-sexo-com-mascara-em-amsterda.shtml>>. Acesso em: 01 set. 2020.
- TULIPAS DO CERRADO. *Sexo, redução de danos é uma apologia ao cuidado, é convite para cuidar de si e daqueles que estão com você*. 2020. Disponível em: <<https://tulipasdocerrado.com.br/tulipas/materiais/>>. Acesso em: 18 set. 2020.

VESPA, Talyta; PEREIRA, Felipe. Coronavírus não interrompe prostituição a R\$30 no centro de São Paulo. *Uol*, 23 mar. 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/23/prostituicao-a-r-30-no-centro-de-sao-paulo-nao-para-em-meio-a-pandemia.html>>. Acesso em: 01 set. 2020.

VICENTI, Marcel. Garota de programa conta como pandemia afetou o turismo sexual em Amsterdã. *Nossa Uol*, 04 ago. 2020. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/nossa/noticias/redacao/2020/08/04/garota-de-programa-counta-como-pandemia-afetou-o-turismo-sexual-em-amsterda.html>>. Acesso em: 01 set. 2020.

SUBMETIDO EM: 12/08/2021

APROVADO EM: 05/11/2021

CORPO DEFICIENTE E TÉCNICAS DE SI NA PANDEMIA DISABLED BODY AND TECHNIQUES OF THE SELF IN THE PANDEMIC

Jéferson Alves

alves.jef@hotmail.com

Doutorando em Antropologia Social (UFRGS). Bolsista CAPES. Pesquisador do NUPACS (Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6286-1696>

Ceres Gomes Victora

ceresvictora@gmail.com

Departamento de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRGS). Pós-Doutora em Antropologia Social. Professora titular do PPG em Antropologia Social (UFRGS) e coordenadora do NUPACS.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9363-3883>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

O objetivo do presente texto é considerar as experiências de pessoas com deficiência (PCD) na pandemia de covid-19 e as estratégias criadas para (sobre)viver ao contexto que se/lhes impõe. Os relatos e dados apresentados advêm de entrevistas e conversas informais, via skype e whatsapp, usados como forma de manter o isolamento social, mas também de gerar acessibilidade para corpos deficientes (do pesquisador e dos entrevistados), bem como de uma pequena autoetnografia. Esses relatos demonstram que a pandemia atinge corpos de maneiras diferentes, e que os corpos deficientes são atingidos de formas mais perigosas, daí a necessidade de se criar estratégias e técnicas de si (FOUCAULT, 2010) para (sobre)viver na/à pandemia. Isso demonstra, ainda, a potencialidade, criatividade e inventividade dos corpos deficientes, tanto em relação a si mesmos quanto como pontos de contraste e de reflexão acerca da sociedade.

Palavras-chave: deficiência; corpo; técnicas de si; pandemia; covid-19.

ABSTRACT

The objective of this text is to consider the experiences of disabled people in the covid-19 pandemic and the strategies created to survive/to live

in the context that is imposed on them. The reports and data presented come from interviews and informal conversations, via Skype and WhatsApp, to maintain social isolation, but also to generate accessibility for disabled bodies (of the researcher and interviewees), as well as a small autoethnography. These reports demonstrate that the pandemic affects bodies in different ways, and that disabled bodies are affected in more dangerous ways, hence the need to create strategies and techniques of the self (FOUCAULT, 2010) to survive to/to live in the pandemic. This also demonstrates the potential, creativity and inventiveness of disabled bodies, both in relation to themselves and as points of contrast and reflection about society.

Keywords: disability; body; oneself techniques; pandemic; covid-19.

INTRODUÇÃO

As pessoas vivem e experienciam a pandemia de maneiras diferentes. O próprio termo pandemia envolve diversos fatores que vão além de um vírus: são as infraestruturas, o sistema econômico, a má distribuição de recursos, a falta de ações políticas que constituem uma pandemia.

Não se trata apenas da agudeza avassaladora da doença que o vírus pode provocar, a covid-19. Trata-se do modo como a pandemia evidencia muitas camadas de vulnerabilidade. Elas se acumulam nas situações de desigualdade de acesso a serviços de saúde e de proteção social. Na fragilização do cuidado de si e do coletivo em face de incontáveis problemas socioeconômicos como a precarização do trabalho e o desemprego. Na necropolítica das inúmeras formas de racismo, exclusão e violência estrutural, sobremaneira aquelas manifestadas no robusto projeto de denegação que tem sido protagonizado por governos que combinam o neoliberalismo e o emergente extremismo de direita, como é o caso do Brasil (SEGATA, 2020, p. 277).

As Pessoas com Deficiência (PCD), nesse contexto, são participantes de uma dessas camadas de vulnerabilidade. São diversas as formas como a pandemia tem escancarado as condições precárias que uma sociedade capacitista dá às PCD. Mariana Torquato, ativista com deficiência que tem o maior canal do youtube¹ sobre deficiência no Brasil, fala sobre isso:

A pandemia serviu para as pessoas verem como é ter seus direitos básicos negados, como é ser uma pessoa com deficiência e viver em isolamento, pois muitas pessoas vivem em isolamento por conta da sociedade capacitista. Não temos o direito de ir e vir, o direito ao trabalho, à independência financeira, não temos o direito de sermos vistos como gente. Aham que pessoas com deficiência não fazem sexo, que não podem se relacionar, que são menos capazes de trabalhar, que não servem para nada, só para emocionar e serem exemplo de superação na internet.²

E, apesar dessas más gestões em nível macro da pandemia, pessoas têm se desdobrado e criado estratégias para lidar com a pandemia no cotidiano. São ações micro que têm como pano de fundo uma pandemia. Muitos são os trabalhos que estão surgindo nesse sentido de pensar as particularidades da pandemia (SEGATA, 2020; SEGATA; BECK; MUCCILLO, 2020; SCHUCH; VÍCTORA; SIQUEIRA, 2020).

O presente texto trabalha com a perspectiva da deficiência a partir da teoria *crip*, construída por McRuer (2006). Isto é, deficiência é compreendida em seus aspectos de produção cultural, a partir do conceito de corpo-capaz (*ablebodiness*), conceito central na obra de McRuer. Essa perspectiva teórica surge a partir de uma análise crítica da teoria *queer*, a partir de autoras como Butler (2015, 2017).

Referindo um caminho trilhado pelos Estudos da Deficiência, podemos citar o trabalho de Débora Diniz (2007), “O que é deficiência?”, que traz um apanhado histórico que vai até o modelo social da deficiência – este que é criticado pela teoria *crip*, sem, no entanto, se deixar de ressaltar o devido valor histórico-político do mesmo.

Além disso, vale destacar que os Estudos da Deficiência, apesar de recentes (em nível mundial, podemos considerar a década de 1980 como seu início), têm tomado grande valor e importância dentro dos ambientes de pesquisa. No Brasil, temos autoras e autores importantes, e, para citar alguns que trabalham com a perspectiva *crip*, vale destacar os trabalhos de Anahí Guedes de Mello (2014), Marco Gavério (2017) e Pedro Lopes (2019), além de trabalhos em conjunto desses autores (MELLO; NUERNBERG, 2012; MELLO; NUERNBERG, 2013; MELLO; GAVÉRIO, 2019).

Também saliento que os estudos com a intersecção Deficiência e covid-19 estão sendo largamente produzidos. Para trazer alguns desses aqui, sublinho o Boletim n. 35, de 7 de maio de 2020, da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), redigido por Patrice Schuch e Mário Saretta (2020); o texto “Pessoas com deficiência na pandemia da covid-19: garantia de direitos fundamentais e equidade no cuidado”, de 2021 (SALDANHA *et al.*), que é um compilado de artigos com os temas “Pessoa com deficiência” e “covid-19”; os trabalhos e pesquisas realizadas pela Rede Covid-19 Humanidades; e, um dos mais importantes, o dossiê da *Disability Studies Quarterly*, de 2021, “Disability and covid-19”, que reúne uma série de artigos com a temática. Há, ainda, outros tantos artigos sobre o tema, mostrando, também, a relevância da temática.

Me proponho a refletir, a partir do relato de dois interlocutores PCD e de uma pequena autoetnografia, sobre como as estratégias das PCD na pandemia são criadas, quais as suas potencialidades e quais suas implicações no dia a dia dessas pessoas. Isso, levando-se em consideração a perspectiva da deficiência como potência para pensarmos corpos, pandemia, cultura e sociedade.

AS PCD E SEUS CUIDADOS

As teorias do cuidado, que são muitas e com trabalhos extensos (KRÖGER, 2009; MOL; MOSER; POLS, 2015; TRONTO, 2015; FIETZ, 2016; BLANC; LAUGIER; MOLINIER, 2020; SCHUCH; VÍCTORA; SIQUEIRA, 2020), lidam, em grande parte, com uma perspectiva do cuidado que tem sempre um direcionamento: de um “cuidador” para um “cuidado”. Os trabalhos que envolvem PCD sendo cuidadas também têm bastante relevância (e figuram nos trabalhos supracitados).

Me coloco a refletir, no entanto, como algumas PCD figuram numa intersecção entre autonomia, independência e cuidado de si. Essas pessoas são “autônomas” e “independentes” no sentido de que têm um emprego, têm moradia, estão em condições econômicas de se manterem isoladas na pandemia e, ainda, conseguem construir uma vida relativamente precavida nessa situação pandêmica.

Argumento, no entanto, como o fiz em outro momento (ALVES, 2020), que a perspectiva de autonomia extrapola a colocada por um ideal neoliberal, isto é, não se “perde” autonomia por se relacionar com outras pessoas. Antes, é somente pela percepção de que nos constituímos e vivemos em sociedade que se pode perceber a autonomia nas e pelas pessoas. Nesse sentido, o cuidado de si das PCD na pandemia aparece de diversas maneiras, algumas delas colocadas por meus interlocutores.

Vulcano^{3, 4} é Pessoa com Deficiência, homem, hétero, cis, branco e de classe média. Essas definições implicam na análise, uma vez que os privilégios advindos de seus marcadores sociais são relevantes para as experiências vividas, principalmente em relação à moradia e às interações sociais com outros sujeitos.

Ele trocou de moradia (saindo de um apartamento e indo para outro) durante a pandemia, como ele mesmo explica: “exclusivamente pelos efeitos da pandemia, não tanto pela doença [covid-19] em si”. Isso se deu porque houve uma tentativa de aluguel do apartamento anterior, que já estava para ser desocupado, e para isso seria necessário uma visita dos interessados. O corretor de imóveis quis forçar a visita com Vulcano em casa, porém, este não permitiu. O diálogo se deu, conforme relata Vulcano, dessa maneira:

[O corretor de imóveis disse] “Ah, mas visita o seu apartamento com distanciamento”. Eu falei: “meu querido, deixa eu te explicar uma coisa. Tem seis meses, sete meses, que eu não vejo os meus pais. Porque eu não fui, porque eles não vieram, porque não é seguro, enfim. Eu estou vendo a minha namorada”, na época namorada, “estou vendo a minha namorada, eu não vi nenhum amigo. Eu não vou receber uma pessoa... eu sei que no contrato tá escrito que eu posso. Só que na justiça eu também provo pra vocês que eu sou uma Pessoa com Deficiência e vocês não podem”. Daí a dona descobriu e falou “não, tá doido”. A dona foi legal, sabe?, eram só os corretores que queriam vender.

Conforme esse relato, a busca por vendas do apartamento trouxe um incômodo a Vulcano que este não estava disposto a suportar. Além disso, ainda relata que foi morar, por cerca de quatro meses e meio, com a ex-namorada. Não continuou nessa situação porque, uma semana após se mudar para o novo local, ambos decidiram terminar o relacionamento. Essa é outra mudança que se deu dentro da pandemia, mas que não tem uma ligação “tão direta” com ela.

Quanto ao seu dia a dia, Vulcano conta que realizar as atividades de casa demanda muito de seu corpo. Na entrevista, realizada no dia 29 de março de 2021, contou que não sentia tantas dores. Porém, em áudio enviado pelo whatsapp, no dia 01 de abril de 2021, ele se “retratou” (palavras suas), pedindo para “mudar essa parte” do seu relato. Referiu que durante várias atividades dentro de casa, como algumas na cozinha, as faxinas do apartamento, enfim, o deixavam cansado, com as pernas doloridas. Vulcano tem Síndrome de Charcot-Marie-Tooth⁵, o que lhe causa perda de força muscular. Por isso, esforços repetidos, como ficar de pé por muito tempo, cortar alimentos, varrer o chão, lavar louça, podem causar desconfortos e dores.

A experiência de Vulcano na pandemia tem algumas particularidades, que se coadunam com outras já vividas. Morou sozinho durante o período em que conversamos em 2019. Assim, algumas dessas vivências já são costumeiras. No entanto, estratégias foram criadas para (sobre)viver durante esse período. Um exemplo era o “fazer a feira” (ir até uma feira de horti-fruti na cidade de Porto Alegre, onde reside) e, lá, ficava dentro do carro, enquanto a ex-namorada caminhava entre as bancas, escolhendo os itens.

O processo de ir/voltar ao/do mercado é constituído por máscara, álcool em gel, limpeza de alimentos e troca de roupas na chegada de volta. Seus hábitos alimentares se modificaram também: passou a comprar menos carne, visto que o valor desta está alto. Além disso, seus hábitos de lazer passaram a incorporar os jogos de videogame com seu irmão e um amigo. Este hábito, conforme coloca Vulcano, se deu como forma de interagir e conversar, muito mais do que para jogar o jogo *on-line*. Também conta que começou a fazer chamadas de vídeo com os pais, uma vez por semana, coisa que nunca havia feito antes da pandemia.

Alguns de seus amigos foram visitados, ou o visitaram. Em algum momento, diz que “tocou o foda-se”, porque já não era mais possível não ver essas pessoas. Como conta, em algum momento até mesmo sem máscara encontrou uma amiga e pôde abraçá-la – um momento que ele coloca como muito importante, porque gosta de abraçar.

Vulcano ainda traz outro ponto importante: os momentos em que “precisa de um carinho”. Seus encontros também envolvem os *crushs*, que, como diz, “é um risco? É, mas, pô, cada um assume o seu. E eu acho importante, assim, porque tem momentos que a gente fica precisando de um carinho, duma atenção, porque eu não tenho familiar aqui”. Ele

remonta algumas experiências de encontros com algumas amigas, também, para mostrar que essas são as “importantes” para o manutenção de sua saúde e bem estar na pandemia.

A prática cotidiana na pandemia, assim, é bastante complexa. O caso de Vulcano mostra como há questões intrincadas. Ver as pessoas, se encontrar presencialmente, só é possível se for com o conhecimento dos hábitos desse outro. Por isso a visita dos interessados no antigo apartamento não era permitida, mas o convívio com a (naquele momento) namorada, com as amigas e com os *crushs* depois do término são. Isto também revela questões emocionais. É por precisar de afeto, de carinho, de atenção, e por estar longe de familiares, tudo isso na experiência da pandemia, que ele “toca o foda-se” para ver essas pessoas presencialmente.

Vale ainda destacar que o “tocar o foda-se” não é de fato não tomar cuidados: os protocolos de álcool em gel, de visitas de amigas que tomam banho antes de abraçá-lo, de ver algumas delas com distanciamento, de dentro do carro e com máscara, são seguidos. “Tocar o foda-se” se refere a um complexo que envolve desde os conhecimentos então adquiridos sobre os perigos da covid-19, até as possibilidades de encontro mantendo um mínimo protocolo de segurança. Ainda, abrange os sentimentos das pessoas envolvidas, colocado pela frase “é um risco? É, mas cada um assume o seu”. A consciência do risco e o reconhecimento deste estão presentes, há tentativas de mitigá-lo, mas “foda-se”, os encontros serão realizadas dentro do possível.

Destaco, também, que essas experiências são marcadas por sua condição de homem branco e de classe média. O fato e poder “tocar o foda-se” diz muito sobre suas condições materiais e de gênero. O cuidado de si é possível, como aqui relatado, também por não existirem pessoas diretamente dependentes de Vulcano. Sua condição financeira permite que ele se desloque de carro pela cidade, além de poder “fazer a feira” e comprar comida sempre que desejar, mesmo que esse desejo seja saciado em dias planejados para evitar dores e outras consequências corporais indesejáveis.

Semelhante às experiências de encontro de Vulcano, Minerva⁶, mulher, branca, hétero, cis, também tem visto uma pessoa. Foi durante a pandemia, e também num ímpeto de “foda-se”. Ela conta que “cozinhou” (no sentido de o fazer esperar, de não aceitar suas investidas, mas, ainda assim, o mantendo “por perto” pelas conversas de whatsapp) durante um ano (o de 2020, também por conta da pandemia) o atual namorado, que fazia investidas e a convidava para sair. Eles se conhecem há 7 anos, mas apenas recentemente entraram nessa relação de convites, por conta da separação desse namorado de um outro relacionamento. No entanto, esses convites eram negados.

E o foram até a virada do ano, durante a festa de ano-novo, a qual passaram juntos na casa dele – um aceite de convite. Namoram desde

então e têm se encontrado periodicamente, quase sempre aos finais de semana – como trabalham muito, é difícil se encontrarem em outros dias e, às vezes, até mesmo nos finais de semana. Além disso, o que dá uma certa segurança à Minerva para os encontros é que o namorado realiza semanalmente testes de covid-19. Todos, até o momento da entrevista, deram negativos.

A sua experiência é também bastante complexa. No início da pandemia, conversamos diversas vezes. Minerva e eu somos amigos desde antes de nossa conversa para a dissertação. Assim, conversamos sobre diversos assuntos, no “privado” do whatsapp e em grupos em que ambos estamos, também no mesmo aplicativo. Em uma dessas conversas, ela relatou que tinha de fazer um isolamento dentro da própria casa, “porque meu pai e meu irmão não tão nem aí, eles acham que a doença é besteira”. Ela conta ainda que seu irmão e seu pai não reconhecem que a pandemia é mais dificultosa para ela por conta de sua Esclerose Múltipla (doravante, EM, diagnosticada um ano antes de nossa primeira entrevista, em 2018).

Essa situação a coloca em maior risco dentro de casa do que com o namorado, que trabalha diariamente tendo contato com outras pessoas. Além disso, em relação à sua “saúde mental”, Minerva não se sente bem em casa. Em suas palavras, o que mais mudou na pandemia foi a “convivência familiar extrema. Isso é um pouco tóxico”.

Recentemente, seu irmão foi diagnosticado com covid-19. Segundo ela, “ele não para em casa, tá sempre fazendo *tripezinha*, cheio de gente, sem segurança, tudo sem máscara”. Essa situação a colocou em sério risco de contaminação, o que a fez realizar um exame de teste, constando não estar com covid-19. Foi vacinada também há pouco, um processo que comemorou. Com a infecção do irmão, no entanto, precisou se isolar na casa do namorado. Comenta ainda que “ele está internado. Espero que fique bem. Eu não sinto por ele, sabe? Sinto pelos meus pais, que vão sofrer se ele morrer”.

Ela tem muitos “problemas de relacionamento” com o pai e o irmão, e é a convivência com eles que ela chama de “tóxica”. Relata que são “pessoas que brigam o tempo inteiro, são machistas, ofendem, humilham, agridem, me tratam mal, tratam mal minha mãe, então é bem complicado, assim, bem tóxico. Mas eu não tenho dinheiro pra sair de casa, assim, no momento, daí eu me submeto”.

Essa situação pode trazer à tona o aumento mundial de violência contra as mulheres⁷. No caso de Minerva, não há agressões físicas, mas morais. A sua saúde mental é algo que ela valoriza muito, também por conta da EM, visto que o alto estresse pode lhe causar problemas graves referentes à doença e suas implicações⁸. A pandemia, assim, traz consigo mais uma especificidade: mulheres são afetadas de maneiras diferentes, assim como as PCD.

Fazer isolamento social, ficar em casa, assim, são partes dos proto-

colos sugeridos de segurança que fogem às especificidades das pessoas em suas experiências cotidianas. Para Minerva, estar em casa é altamente perigoso. Sua condição com a EM torna sua casa um espaço quase inóspito. Seu refúgio está no único dia da semana em que vai à casa do namorado ou, ainda, quando está isolada da própria casa (ou do que “resta” dela), em seu quarto.

Diferenças são visíveis e perceptíveis nesses casos. Mas, há algumas semelhanças no que tange à deficiência de meus interlocutores. Em ambos os casos, o tratamento⁹ de suas condições foi afetado. Vulcano teve de parar, por longo tempo, de ir à natação, parte integral e sempre presente de seu tratamento. Sem este, seus músculos podem sofrer mais perda de força do que se realizado o exercício dentro da água. As idas e vindas, o “abre e fecha” do espaço trazem uma inconstância perigosa para o tratamento. Ele, durante a entrevista, estava com uma contratura muscular – inclusive se movimentou, trocando de posição, durante nossa conversa. Segundo Vulcano, isso pode ser efeito do fato de não fazer exercícios durante a pandemia.

Minerva tem uma outra relação com seu tratamento. Como precisa, periodicamente, por conta das lesões cerebrais que surgem por conta da EM, ir ao hospital, há um perigo de contaminação pela covid-19 conhecido e evitado por ela. Com a pandemia, por ter de cuidar mais dos contatos, precisou ir ao local de tratamento de Uber. E nisso, o valor das consultas e do tratamento aumentou muito, visto que cada viagem até o local de tratamento gira em torno de R\$100,00 (ou R\$200,00 no total, já que é ida e volta). Se não bastasse esse contexto todo, por conta da situação pandêmica Minerva está em *home office*. E isso, para uma servidora pública, o caso dela, é sinônimo de redução salarial.

Estas condições são demarcadas em relação às PCD no Boletim 35 da ANPOCS:

No caso das pessoas com deficiência, a pandemia do coronavírus evidencia o quanto a deficiência é politicamente engendrada a partir da interseção de marcadores sociais da diferença, os quais colocam essas pessoas em vulnerabilidade em relação à pandemia. Os dados mais recentes no Brasil, referentes ao Censo do IBGE de 2010, revelam que a deficiência não apenas é relacional e política, mas profundamente interseccional, configurada pela sobreposição das dinâmicas desiguais de gênero, classe e raça/etnia. Como várias pesquisadoras e pesquisadores da área das ciências humanas vêm insistindo, diante da pandemia do coronavírus as desigualdades são acentuadas e as condições e estruturas de vida fazem diferença, inclusive nas possibilidades de seguir as orientações mais generalistas de isolamento social, o #fiqueemcasa (SCHUCH; SARETTA, 2020).

A pandemia não apenas afetou o tratamento, portanto, no sentido de “medicar-se” ou “cuidar-se”, mas também aumentou muito os custos financeiros dele. O contexto geral, tanto quanto o particular, têm feito

surgirem problemáticas que são trabalhadas conforme surgem. Estratégias são criadas para se lidar com a pandemia. Esta, que chega para as PCD de maneiras muito diversas e bastante complexas. E isto se deve justamente às “sobreposições das dinâmicas de gênero, classe e raça/etnia”, que se relacionam de maneiras complexas, gerando vulnerabilidades nas vidas dessas pessoas.

O que aqui se refere, assim, é que a deficiência figura como marcador social de uma forma culturalmente produzida, isto é, ser PCD no contexto brasileiro (para se referir ao presente texto) é ter uma série de problemáticas que se referem ao corpo-capaz (MCRUER, 2006). E isso porque não se percebe, nas mídias, nas políticas de governo, nos reclames pandêmicos, a questão da corponormatividade.

Pesquisas como a de Schuch e Saretta, como as do dossiê *Disability and covid-19* (2020), são importantíssimas para percebermos que a pandemia ocorre não por conta de um vírus, simplesmente, mas por diferenças sociais (SEGATA, 2020). Estas que são marcadas, em muitos momentos, pela corponormatividade e a pressuposição de que os corpos são “normais”, o que leva a uma maior vulnerabilidade daqueles que precisam, cotidianamente, criar maneiras criativas de (sobre)vivência.

PCD PESQUISADOR, PANDEMIA E UMA AUTOETNOGRAFIA

Antes de iniciar este trecho do artigo, é interessante destacar que a autoetnografia é, ainda, bastante discutida e, em alguns momentos, descredibilizada. No entanto, acredito ser um método de etnografar bastante relevante, principalmente em relação aos corpos deficientes e à intersecção destes com a pesquisa em antropologia. É uma crítica aos modos de fazer antropologia (classicamente colocados como *situar-se, observar e descrever*, sem contar o “andar e ver”, clássicos do capacitismo dessa ciência), tanto quanto um modo de acessibilidade bastante complexo. Assim,

Gostaria, contudo, de chamar a atenção para algo da autoetnografia que gera problemas de interpretação em pessoas não habituadas a seu gênero literário: o que apresento aqui é fruto de minha experiência, mas do que dela também é partilhada com outras pessoas, como desenvolverei mais adiante. Assim, o que foi selecionado para ser exposto neste trabalho, assim como a forma como o que foi selecionado é apresentada, faz parte de todo um processo engajado com outras narrativas de pessoas com esclerose múltipla. E está relacionado, do começo ao fim, com a subversão desta forma narrativa que, ao camuflar o acesso a subjetividades, impõe um padrão de produção de conhecimento bastante específico, fruto do Iluminismo (GAMA, 2020, p. 189).

As narrativas aqui encontram dois pontos de experiências partilhadas: deficiência e pandemia. Estas se desdobram em outras, como as barreiras sociais e as diferentes formas de um corpo deficiente enfrentar uma pandemia. Ainda que diferentes, no entanto, as conversas que pude

ter com meus interlocutores, tanto formal quanto informalmente, me mostraram que meu corpo sofria de maneiras semelhantes em muitos pontos. O que nos unia pela partilha era o ter uma deficiência em um contexto pandêmico. Saliento, ainda, que sou homem, hétero, cis, branco e de classe média alta, tendo como principal fonte de renda a bolsa CAPES de meu doutorado em Antropologia Social (UFRGS).

A pandemia atingiu os ambientes educacionais de maneiras diversas. Um dos pontos principais, no entanto, é o fato do ensino remoto ter sido complexamente instalado nas instituições. Na universidade em que trabalho e estudo, sempre realizei a maior parte do meu trabalho à distância. Por conta de minha própria deficiência, me deslocar até a universidade era dificultoso, dolorido e muito cansativo. Os professores e a própria instituição, portanto, me apoiaram, permitindo que minhas aulas fossem realizadas via skype. Dessa maneira, pude completar minha pós-graduação de forma, ao menos na maior parte, remota.

Isso se estende para a pesquisa. Meus interlocutores, todos PCD, criaram, em conjunto comigo, uma forma de acessibilidade para as entrevistas. Também por skype e por whatsapp, as entrevistas foram realizadas, as conversas construídas e os dados coletados. Essa forma de acessibilidade metodológica discuto em um outro lugar (ALVES, 2020).

Com a chegada da situação pandêmica, portanto, o ensino remoto não me foi uma total novidade. O que se mostrou bastante diferente foram as formas de avaliação e as aulas em si, uma vez que diminuíram em tempo e outros métodos foram inseridos. O maior desafio desse momento, enquanto uma PCD, foi o de ficar sentado por muito tempo em frente ao computador – desafio este que já era presente anteriormente. Esse é um dos motivos pelos quais o traslado até a universidade foi difícil durante todo o mestrado: ficar muito tempo sentado faz com que eu tenha muitas dores, um cansaço, por conta da anemia, tome conta e, por ao menos dois dias após a viagem, preciso descansar, sob pena de sangramento e outras complicações “internas” do corpo.

Minha corporalidade assim é, tanto quanto a de meus interlocutores, atravessada pelo capacitismo (*ableism*), que é

uma rede de crenças, processos e práticas que produzem um tipo particular de *self* e de corpo (o padrão corporal) que é projetado como perfeito, típico da espécie e, portanto, essencial e completamente humano. Deficiência, então, é lançada como um estado diminuído de ser humano (CAMPBELL, 2009, [s.p.]).

Essa rede de crenças é também trazida no trabalho de McRuer (2006), em que se pressupõe que possa existir um corpo plenamente capaz, *able-bodiedness*, uma pressuposição que é em si idealizada e inatingível. Em uma paráfrase de Judith Butler em *Gender Trouble*, McRuer traz a reflexão do que seja o *able-bodiedness*:

[Able-bodiedness] offers normative... positions that are intrinsically impossible to embody, and the persistent failure to identify fully and

without incoherence with these positions reveals [able-bodiedness] itself not only as a compulsory law, but as an inevitable comedy. Indeed, I would offer this insight into [able-bodied identity] as both a compulsory system and an intrinsic comedy, a constant parody of itself, as an alter-native [disabled] perspective.¹⁰

Essas posições normativas são inatingíveis porque o que se espera de um corpo não pode de fato existir, nem de fato ser constituído ou referido.

Butler (2019), trazendo um texto de Irigaray (*Une mère de glace*), fala daquilo que “tem de ser excluído” na formação das “economias de inteligibilidade discursiva” para que estas economias “funcionem como sistemas de autossustentação” – essas perspectivas assentadas nas teorias foucaultianas de poder e discurso. Irigaray vai partir do binarismo de Platão, forma/significado, para mostrar que “essas oposições binárias são formuladas pela exclusão de um campo de possibilidades disruptivas”. Aqui é interessante pensar no corpo deficiente: ele não faz parte de um binarismo, uma vez que não existe o corpo “plenamente capaz”, muito menos o “plenamente deficiente”. Antes, o corpo deficiente serve como base para se pensar o corpo não deficiente, e, ao fazer isso, se excluem todas as outras possibilidades de corpos “intermediários” ou “marginais” dessa relação culturalmente construída.

A economia que pretende incluir o feminino como termo subordinado em uma oposição binária de masculino/feminino exclui o feminino, o produz como o que deve ser excluído para que a economia funcione (BUTLER, 2019, p. 72-73).

No caso das PCDs, a economia pretende incluir o deficiente nessa oposição “corpo capaz / corpo incapaz”, mas nessa tentativa o exclui, também como forma de manter a economia em funcionamento. E a exclusão não se dá apenas no sentido político e/ou social. Ela também se dá num sentido ontológico, que na presente pesquisa se apresenta pelas barreiras que as pessoas enfrentam cotidianamente até mesmo em suas próprias casas e ambientes familiares, que são atravessados pela pandemia – isto é, por uma estrutura capacitista.

O corpo deficiente, portanto, não teria *morphê*, isto é, morfologia, sendo ausente de contornos. Assim, não lhe é permitido ser o que é. Podemos perceber o quanto o corpo deficiente serve para “dar contornos” aos corpos que não são deficientes. A fala de Mariana Torquatto, por exemplo, é uma lembrança de que as dificuldades passadas pelas pessoas na pandemia, como a de ser obrigada a ficar em casa, já são sofridas pelas PCD simplesmente por serem quem são.

São os corpos deficientes, antes de qualquer coisa, que vão dar “forma” e “significado” (coloco entre aspas essas palavras a fim de demonstrar o quanto são discutíveis em seus próprios sentidos tanto quanto nos sentidos empregados aqui) para os corpos não deficientes. E, ao fazerem isso, se apagam do que seja o “domínio do humano” (BUTLER, 2019, p.

89). Na pandemia, embora alguns desses contornos tenham sido borrados, em suas vivências as PCD ainda passam por condições de vulnerabilidade que retomam essa concepção.

Uma das formas que encontrei para passar por essa situação com menor prejuízo foi diluir as atividades em frente ao computador durante a semana. Além disso, meu consumo de medicamentos para dor aumentou, bem como meu espaço de trabalho precisou ser (re)adaptado, com um apoio mais confortável para a perna e uma cadeira mais acolchoada. Estas, no entanto, foram, talvez, as menores das minhas preocupações¹¹.

Quando a pandemia “chegou” ao Brasil, a partir da primeira declaração para distanciamento social, em março de 2020, faziam apenas duas semanas que eu havia, pela primeira vez em minha vida, ido morar sozinho. Além disso, durante os dois primeiros meses, houve uma tentativa de cortes nas bolsas de pós-graduação, revertida posteriormente. Esse contexto todo já seria difícil sem uma deficiência. Com ela, as estratégias para de fato (sobre)viver tiveram de ser pensadas rapidamente.

Uma rede de apoio foi criada por amigos e familiares. Já que voltar para casa não era uma opção – por questões de espaço, tempo e outras que não cabem neste texto –, era necessário repensar todo o cotidiano. Como ir ao mercado? Qual mercado? Poderia ir, sendo grupo de risco? Se não, quem iria? Quanto de comida comprar, para que aqueles que fossem em meu lugar não precisassem se arriscar tanto? Como pagar o aluguel? E as outras contas? Quais trabalhos poderia tentar conseguir, caso a bolsa não voltasse mais? Quais ofereceriam menos riscos para mim no contexto presente?

Algumas dessas questões ainda rondam minha convivência, enquanto outras foram afastadas. O que se mostrou de fato necessário foi a ampliação da rede de apoio. A deficiência se constitui, como argumento em minha dissertação (ALVES, 2020), não apenas no corpo, mas nas interações sociais, nos contextos. E, naquele momento, o cuidado apareceu como única possibilidade de manter em um funcionamento mínimo dentro das circunstâncias.

Como estratégia para ir ao mercado, por exemplo, esperava até que algum familiar fosse para si. Assim, fazia uma lista com o que mais precisava e transferia o dinheiro posteriormente (após o retorno dos pagamentos das bolsas. Antes, tive de pedir muito dinheiro emprestado). Em relação à própria casa, os produtos eram limpos com álcool, deixados para secar próximos à janela e, só depois, guardados.

Dentro da casa, isolado, a faxina, o arrumar as coisas, fazer almoço, eram atividades que tinham de ser muito bem programadas. Isto porque o meu trabalho exigia que ficasse muito tempo em esforço em frente ao computador e não poderia arriscar não conseguir limpar a casa, fazer almoço ou escrever artigos/ler textos para as aulas.

Semelhante a Minerva e Vulcano, pude, com apoios, e com um maior gasto de dinheiro, me manter minimamente saudável – tive dois

episódios de crise de sangramento nesse período, o que, sem apoio, seria impossível de passar isolado em casa. Teria de me arriscar indo a um hospital, o que, por conversas com médicos já cientes do meu caso, seria muito mais perigoso.

O corpo deficiente, como colocado aqui, tanto por essa autoetnografia quanto pelos relatos de Minerva e Vulcano, se constitui de uma maneira bastante específica na pandemia. A criatividade, bem como o apoio, o cuidado, são necessário para que esses corpos (sobre)vivam. E isto porque as estruturas sociais já são em si mesmas capacitistas, como já argumentado. O que a pandemia fez foi escancarar essas diferenças entre o corpo normativo e os demais corpos.

As dificuldades e perigos pelos quais passei se estendem para outras pessoas. Tive outras conversas informais com PCD, que não apresentei aqui, mas que trazem semelhanças e que colocam essa “partilha” de experiências da deficiência como um ponto bastante crítico para pensarmos tanto a deficiência mesma como a pandemia de forma complexa.

A pandemia não atingiu a todos os lugares da mesma maneira. Muito menos os corpos divergentes. Os relatos aqui apresentados são a evidência de que a pandemia se dá e se apresenta de maneiras diversas, a depender do contexto de cada sujeito (SEGATA, 2020). Ela é uma interação entre corpo, estruturas sociais e contextos. Para os corpos deficientes, ela se apresenta muito mais violenta, perigosa, justamente porque as experiências sociais desses corpos já são perigosas e violentas.

Essa é uma das potencialidades dos corpos deficientes: fazer pensar sobre o social de maneiras que não estamos acostumados. Como divergentes, as PCD se destacam com sua potencialidade, criatividade e estratégias, mostrando, ainda mais, que uma pandemia está para além de um vírus, de uma doença. Ela é, antes, um problema estrutural, sistemático, e que é agravado quando encontra governos ineficazes e sem preparo algum.

REFLEXÕES FINAIS

É assim que podemos perceber o quanto a pandemia tem atingido de formas diferentes as pessoas. As PCD, como já explicitado, são categoria de risco por conta de todas essas questões. Suas deficiências, que nos casos trazidos no texto estão ligadas às doenças dos corpos, demandam contextos de cuidado que a pandemia dificulta muito. Ter de sair para realizar tratamento, o que mitiga dores, melhora condições de vida, tanto de saúde “corporal” quanto “mental”, é uma mostra de como o contexto atual atinge de maneiras diferentes as PCD.

Nessas experiências, no entanto, essas pessoas conseguem se manter em um cuidado de si. Este é um conceito trabalhado a partir das reflexões sobre as “técnicas de si” de Michel Foucault (2010, originalmente uma palestra de 1982, na University of Vermont) e que vem sendo trabalhado em relação ao cuidado (SILVA *et al.*, 2009; GIRALDO; ZULUAGA, 2013).

Essas técnicas de si, conforme colocam Silva *et al.*, são o que permitem

aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (SILVA *et al.*, 2009, p. 700).

As vivências das PCD com quem conversei evidenciam exatamente isso. As diversas maneiras pelas quais buscam “transformarem-se” para que possam, “sozinhos ou com a ajuda de outros”, (sobre)viverem (n)à pandemia. Suas estratégias de convivência em suas casas, que não são espaços de simples “isolamento” ou de segurança. O quanto a pandemia é um conceito que não se coloca igualmente a todas as pessoas. Antes, cada um vive e experiência de acordo com sua própria deficiência, caso de meus interlocutores, numa relação com o contexto.

Portanto, autonomia e independência, aqui, aparecem quando percebemos os “cuidados de si”, como “técnicas de si” (FOUCAULT, 2010), dessas PCD. Elas envolvem a relação com outras pessoas, seja pelo buscar comida, seja pelas conversas on-line e os namoros ou *crushs*. É uma perspectiva do cuidado que não necessariamente envolve um direcionamento de um “cuidador” para um “cuidado” no sentido clássico do cuidado.

Atentar para o quanto da casa pode ser limpa sem que dores surjam, ou o momento certo de sair do quarto para não esbarrar com um irmão desrespeitoso, pegar um Uber ao invés de um ônibus, cozinhar sem ficar muito tempo em pé são exemplos dessas técnicas e estratégias das PCD. À vista disso, é importante ressaltar esse cuidado de si como mais uma das facetas do cuidado, este que vem se mostrando importante durante a pandemia pela qual todos estamos passando.

As PCD, em suas especificidades, têm sido bastante engenhosas em conviver e em (sobre)viver nesse contexto. A deficiência traz consigo uma vulnerabilidade que é cultural, no sentido de que o social não é pensado e construído pensando-se nessas pessoas – ao menos, não como “normais”, mas como maginais, como argumentado a partir de Butler (2019). Ainda assim, as PCD diariamente encontram maneiras de continuar, de (re)existir, de passarem por mais essa situação de maneiras criativas. Essa é a potencialidade de um corpo que é, comumente, tido como “incapaz”: encontrar sempre maneiras criativas de viver, como Foucault incluiria, com certeza, em suas técnicas de si.

NOTAS

1. O nome do canal é “Vai uma mãozinha aí?”, e faz alusão à deficiência de Mariana: ela não tem a mão esquerda e parte do braço. Link para o canal: <[encurtador.com.br/dkxO3](https://www.youtube.com/channel/UCkxO3)>.

2. Ver: OTTO, Isabella. Pandemia: “Viram como é ser alguém com deficiência e viver em isolamento”. *Capricho*, 24 out. 2020. Disponível em: <<https://capricho.abril.com.br/comportamento/pandemia-viram-como-e-ser-alguem-com-deficiencia-e-viver-em-isolamento/>>. Acesso em: 19 abr. 2021.
3. Vulcano e Minerva são nomes fictícios. São os mesmos interlocutores com quem produzi minha dissertação (ALVES, 2020). Naquele momento, se criou um vínculo e até hoje nos falamos, trocando informações sobre pandemia, sobre assuntos relacionados a PCD ou sobre conteúdos diversos. Além disso, mantenho o hábito de enviar a eles, e aos outros interlocutores da pesquisa, dados, textos e artigos que produzo a partir das entrevistas realizadas. É uma forma de dar um retorno que, até o momento, os tem agradado. Esse contato permitiu que essas duas entrevistas fossem realizadas para fins deste artigo, portanto.
4. Vulcano, atualmente, é bolsista no doutorado em Biologia, na Universidade Federal do Rio Grande Sul, e vive com o valor da bolsa.
5. “Eu tenho Síndrome de Charcot-Marie-Tooth, que é uma síndrome que afeta os nervos periféricos e causa perda da bainha de mielina, gerando um enfraquecimento muscular e um comprometimento na informação levada aos músculos. É um quadro de tetraplegia, onde eu tenho uma fraqueza maior e uma perda de equilíbrio, com locomoção diminuída, nos membros, né? Braço e perna, mas ataca mais as pernas”. Parte da entrevista realizada para a dissertação.
6. Minerva trabalha na Faculdade de Farmácia, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde é concursada. É graduada em Gestão Ambiental e atualmente cursa a segunda graduação, em Engenharia Química (UFRGS).
7. Ver: PRESSE, France. Com restrições da pandemia, aumento de violência contra a mulher é fenômeno mundial. *G1*, 23 abr. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/11/23/com-restricoes-da-pandemiaaumento-da-violencia-contra-a-mulher-e-fenomeno-mundial.ghtml>>. Acesso em: 19 abr. 2021.
8. Para mais informações sobre como o estresse pode afetar o corpo de Minerva por conta da EM, ver Alves (2020).
9. “Tratamento”, aqui, é uma categoria também êmica, utilizada por ambos os interlocutores para se referir a tudo aquilo que fazem para controlar, mitigar ou manejar a sua deficiência e/ou sua doença.
10. Tradução minha: “[Corpo-capaz] oferece posições normativas que são intrinsecamente impossíveis de incorporar, e a falha persistente em se identificar totalmente e sem incoerência com essas posições revela [a condição de corpo-capaz] não apenas como uma lei obrigatória, mas como uma comédia inevitável. Na verdade, eu ofereceria esse insight sobre [a identidade do corpo-capaz] tanto como um sistema obrigatório quanto como uma comédia intrínseca, uma paródia constante de si mesma, como uma perspectiva alternativa [das pessoas com deficiência]”.
11. Destaco aqui o artigo de Laís Leite, Maria Cecília Resende Silva, Thayná Millene Silva Simões, Ana Cláudia Soares Silva e Márcio Pereira, “Impactos da covid-19 na Graduação da Pessoa com Deficiência Visual”. Para a minha corporalidade, o acesso remoto às aulas foi uma acessibilidade magnífica. O artigo dos autores supracitados é interessante para pensar exatamente essa questão: nem toda acessibilidade será universal, cada contexto dirá o que são acessos e o que são barreiras. Essa é uma discussão importante e que, por conta do espaço e escopo deste artigo, não levarei adiante.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Jéferson. “*Eu vou morar nesse metrô, querido, porque aqui eu não sou deficiente*”: interação social das pessoas com deficiência em ambientes universitários e suas implicações nos seus modos de subjetivação. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.
- BLANC, Nathalie; LAUGIER, Sandra; MOLINIER, Pascale. O preço do invisível: as mulheres na pandemia. *Dilemas*, Rio de Janeiro, p. 1-13, 2020.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam*. Crocodilo Edições: São Paulo, 2019.
- CAMPBELL, Fiona. *Contours of ableism: the production of disability and abledness*. 1. ed. New South Wales: Springer, 2009.
- DAMICO, José Geraldo Soares. O corpo como marcador social: saúde, beleza e valoração de cuidados corporais de jovens mulheres. *Rev. Bras. Cienc. Esporte*, Campinas, v. 27, n. 3, p. 103-118, maio 2006.
- DINIZ, Débora. *O que é deficiência*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- DISABILITY STUDIES QUARTERLY. *Disability and covid-19*. v. 41, n. 3, 2021. Disponível em: <<https://dsq-sds.org/issue/view/258>>. Acesso: 30 out. 2021.
- FIETZ, Helena Moura. *Deficiência e práticas de cuidado: uma etnografia sobre “problemas de cabeça” em um bairro popular*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.
- FINE, Michael; GLENDINNING, Caroline. Dependence, independence or inter-dependence? Revisiting the concepts of ‘care’ and ‘dependency’. *Ageing & society*, [s. l.], v. 25, n. 4, p. 601-621, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 5 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *As Técnicas de Si*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento e Karla Neves. 2010. Disponível em: <https://metodologiaangel.files.wordpress.com/2010/10/foucault-michel_as-tc3a9cnicas-de-si_1982.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2021.
- GAMA, Fabiene. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. *Anuário Antropológico*, v. 45, n. 2, p. 188-208, 2020.
- GAVÉRIO, Marco Antônio. *Nada sobre nós, sem nossos corpos! O local do corpo deficiente nos disability studies*. *Revista Argumentos*, Montes Claros, v. 14, n. 1, p. 95-117, jan./jun. 2017.

- GIRALDO, Luis Fernando Garcés; ZULUAGA, Conrado Giraldo. El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado. *Discusiones Filosóficas*, v. 14, n. 22, p. 187-201, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v14n22/v14n22a12.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2021.
- KOFES, Suely. Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações. *Cadernos Pagu*, v. 1, p. 19-30, 1993.
- KRÖGER, Teppo. Care research and disability studies: nothing in common? *Critical Social Policy*, [s. l.], v. 29, n. 3, p. 398-420, 2009.
- LEITE, L.; SILVA, M. C. R.; SIMÕES, T. M. S.; SILVA, A. C. S.; PEREIRA, M. Impactos da Covid-19 na graduação da Pessoa com Deficiência Visual. *Revista Encantar*, v. 2, p. 01-14, 10 jul. 2020.
- LOPES, Pedro. Deficiência como categoria analítica: trânsitos entre ser, estar e se tornar. *Anuário Antropológico*, v. 44, n. 1, p. 67-91, 2019.
- MCRUER, Robert. Crip theory: cultural signs of queerness and disability. New York; London: New York University Press, 2006.
- MCRUER, Robert; MOLLOW, Anna (org.). *Sex and disability*. Durham; London: Duke University Press, 2012.
- MELLO, Anahí Guedes de. *Gênero, deficiência, cuidado e capacitismo: uma análise antropológica de experiências, narrativas e observações sobre violências contra mulheres com deficiência*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.
- MELLO, Anahí Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. Gênero e deficiência: intersecções e perspectivas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 635-655, 2012.
- MELLO, Anahí Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. Corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência: algumas notas de campo. In: III SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES, Salvador, 2013. *Anais...* Salvador: 2013.
- MELLO, Anahí Guedes de; GAVÉRIO, Marco Antonio. Facts of cripness to the Brazilian: dialogues with Avatar, the film. *Anuário Antropológico*, v. 44, n. 1, p. 43-65, 2019. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/aa/3481>>. Acesso em: 08 mar. 2021.
- MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette. *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015.
- PRESSE, France. *Com restrições da pandemia, aumento de violência contra a mulher é fenômeno mundial*. G1, [S.l.], 23 abr. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/11/23/com-restricoes-da-pandemia-aumento-da-violencia-contra-a-mulher-e-fenomeno-mundial.ghtml>>. Acesso em: 19 abr. 2021.
- REDE COVID-19 HUMANIDADES. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/redecovid19humanidades/index.php/br>>. Acesso em: 30 out. 2021.

- SALDANHA, J.H.S.; ALMEIDA, M.M.C.; PEREIRA, A.P.M.; SANTOS, A. O. C.; MIRANDA, B. S.; CARVALHO, H. K. S.; NASCIMENTO, L. C.; AMARAL, M. S.; MACEDO, M. S.; CATRINI, M. Pessoas com deficiência na pandemia da covid-19: garantia de direitos fundamentais e equidade no cuidado. *Cadernos de Saúde Pública*, n. 37, v. 9, 2021.
- SCHUCH, Patrice; VÍCTORA, Ceres; SIQUEIRA, Monalisa Dias de. Cuidado e controle na gestão da velhice. *Dilemas: reflexões na pandemia*, Rio de Janeiro, p. 1-14, 2020.
- SCHUCH, Patrice; SARETTA, Mário. *Boletim 35: deficiência, coronavírus e políticas de vida e morte*. 2020. Disponível em: <encurtador.com.br/qvCP3>. Acesso em: 30 out. 2021.
- SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Atenção psicológica e umbanda: experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental. *Estudos e pesquisas em psicologia*, v. 14, n. 3, p. 773-794, 2014.
- SEGATA, Jean. Covid-19, biossegurança e antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 26, n. 57, p. 275-313, 2020.
- SEGATA, Jean; BECK, Luiza; MUCCILLO, Luísa. A covid-19 e o capitalismo na carne. *Tessituras - revista de antropologia e arqueologia*, v. 8, n. 1, p. 354-373, 2020.
- SILVA, Irene de Jesus *et al.* Cuidado, auto cuidado y cuidado de sí: una comprensión paradigmática para el cuidado de enfermería. *Rev. esc. enferm. USP*, v. 43, n. 3, p. 697-703, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0080=62342009000300028-&script=sci_abstract&tlng=es>. Acesso em: 19 abr. 2021.
- TRONTO, Joan C. *Who cares? how to reshape a democratic politics*. Ithaca; Londres: Cornell University Press, 2015.

SUBMETIDO EM: 09/08/2021

APROVADO EM: 27/10/2021

**DIÁLOGOS SOBRE A “UNIVERSIDADE DA VIDA”:
DESCOLONIZANDO SABERES E PRÁTICAS DAS
AGENTES COMUNITÁRIAS DE SAÚDE (ACS) NO
ENFRENTAMENTO DA COVID-19**

*DIALOGUES ON THE “SCHOOL OF LIFE”: DECOLONIZING
THE KNOWLEDGE AND PRACTICE OF COMMUNITY
HEALTH WORKERS (CHW) FACING THE COVID-19
PANDEMIC*

Ana Paula Marcelino da Silva

marcelinopaula5@gmail.com

Bacharela em Filosofia (UFPB). Mestranda em Antropologia (PPGA/
UFPB). Integrante do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e
Cultura (GRUPESSC - CNPQ/UFPB).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3564-3797>

Bruna Carla Cordeiro de Carvalho

bccc@academico.ufpb.br

Bacharela em Direito (UFPB). Especialista em Saúde Pública (UFPB/
FioCruz). Mestranda em Antropologia (PPGA/UFPB). Integrante
do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC -
CNPQ/UFPB).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5645-914X>

Ednalva Maciel Neves

ednmneves@gmail.com

Professora de Antropologia do PPGA/UFPB, pesquisadora do Grupo
de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura - GRUPESSC/UFPB.

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

Maria José da Silva Pedro

mariapedro4097@gmail.com

Agente Comunitária de Saúde e Conselheira Municipal de Saúde do
Conde-PB.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6549-4310>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-
NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo demonstrar, por meio de relato
da agente comunitária de saúde, as experiências locais da pandemia
do coronavírus (SARS-Cov-2). De início, buscamos a horizontalidade

do diálogo entre as autoras, reconhecendo os saberes envolvidos na produção de conhecimento. Em seguida, dialogamos sobre os limites do enfrentamento da pandemia para as agentes comunitárias de saúde (ACS) no contexto da Atenção Básica. Desde os entraves burocráticos encontrados por aqueles que inicialmente não eram considerados como linha de frente no combate da crise sanitária, até as dificuldades encontradas com relação às informações sobre a pandemia. As entrevistas revelaram como a autoridade dada pela comunidade, e por ela mesma, atravessou as barreiras institucionais dentro dos próprios órgãos, externalizando a autoridade de Maria José e sua resposta local à inação estatal perante as populações que mais necessitam de atenção. Tudo isso em contraponto entre os ditames dos saberes biomédicos e os saberes preventivos, que são o cerne da profissão de agente comunitário de saúde.

Palavras-chave: agente comunitária de saúde; pandemia; práticas de saúde; antropologia da saúde.

ABSTRACT

This work presents a reflection on local experiences of the pandemic of the novel coronavirus based on dialogues with a community health worker in Conde, a Brazilian coastal town. Initially, we sought for a horizontal dialogue between the authors – including the worker herself – acknowledging and drawing on her experience in the production of knowledge. Then, we have discussed the difficulties which Community Health Workers (CHW) underwent while facing the pandemic in the context of Primary Care. From bureaucratic barriers faced by those who were not initially considered essential frontline workers, to the difficulties in understanding the virus. The interviews with this CHW have shed light on how the authority given to her by the community – and by herself – was a tool to overcome institutional barriers. This externalized her role as a protagonist and her local and prompt response to state inaction when attending to those in greater need, highlighting the contrast between biomedical knowledge and preventive healthcare, the latter of which is the cornerstone of being a Community Health Worker.

Keywords: community health worker; pandemic; health practices; pandemic; anthropology of health.

INTRODUÇÃO

Vida de ACS [sábado, 17 de abril de 2021, 10h45 horas, *Google Meet*]
Ouvimos a chegada de seu Bui na casa de Maria José,
E pergunta gritando: Cadê a vacina, hein?
Maria José responde: É pra semana, homem, hoje não.

Seu Biu: A menina disse que era hoje.

Maria José: Hoje não, dia 17. Tá dia 17 no seu cartão? Acho que é dia 19.

Seu Biu: Não, é 17.

Maria José: Mas hoje o posto tá fechado. Só segunda-feira.

Seu Biu: Segunda?

Maria José: Até porque não tem vacina lá, viu?

[Seu Biu agradece e eles se despedem]

Em junho de 2020, buscamos dialogar com agentes comunitários de saúde (ACS) com o objetivo de trazer essa experiência profissional durante a pandemia para o conhecimento do público do Observatório Antropológico da Covid-19¹ da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), na intenção de registrar as diferentes experiências e modos de estar no mundo durante a pandemia do novo coronavírus. Partimos do pressuposto de que a Atenção Primária à Saúde (APS) não foi devidamente mobilizada no enfrentamento da pandemia no Brasil, considerando sua capilaridade no tecido social do país. Nossa leitura é que as autoridades/gestores sanitários, leia-se governadores e prefeitos, priorizaram o caráter biomédico-hospitalar aos adoecidos, em detrimento do enfrentamento preventivo centrado na interrupção da transmissão e em seus determinantes sociais. Esses processos de polarização (explicitados aqui em termos curativo/preventivo) se configuram em diferentes atuações políticas (sendo o negacionismo seu polo mais nefasto) de enfrentamento da pandemia no Brasil (MALUF, 2021).

Concordamos com Ventura *et al.* (2021) quando comentam que, de março de 2020 a janeiro de 2021, o governo federal utilizou de dispositivos legais como portarias, atos normativos etc., para configurar o que os pesquisadores classificaram como “uma estratégia institucional para disseminar o vírus” (VENTURA *et al.*, 2021, p. 6). Além disso, eles destacam a discrepância federativa na gestão da crise sanitária, principalmente no que diz respeito ao debate da definição dos serviços considerados essenciais e, conseqüentemente, seu funcionamento apesar das medidas de isolamento. Não só em relação aos “serviços essenciais”, mas a estratégia de (des)governança da pandemia buscava burlar “o alcance das medidas de proteção da saúde pública adotadas pelos Estados” (VENTURA *et al.*, 2021, p. 32). Em torno das disputas judiciais que persistem até o momento, o Brasil alcança a marca dos 614.000 mortos (notificados) pela doença (The Center for Systems Science and Engineering/JHU, em 30.11.2021).

Encontramos com Maria José, agente comunitária de saúde, de forma remota², é claro, pois estávamos em distanciamento social, medida instituída pelo governo estadual. Nosso encontro, mesmo à distância, foi marcado por uma empatia crescente. Éramos quatro mulheres que se encontravam para dialogar pela primeira vez acerca do fenômeno (SARS-Cov-2), que continua a afetar a vida de todas nós, seja pelo impacto na vida acadêmica e nas pesquisas, seja para nossa

interlocutora, atuando no cuidado em saúde no chamado território da rede municipal de saúde.

O diálogo tinha como objetivo registrar as experiências da agente comunitária de saúde em seus territórios com ênfase no impacto e nas estratégias locais para o enfrentamento da pandemia, centrada nos domínios da atenção básica (AB). Nos interessava entender as práticas cotidianas preventivas e as demandas urgentes, mas também os protocolos e a reorganização do cuidado em razão da pandemia, envolvendo a dimensão política (tais como a definição de prioridades) e o suporte material (equipamento de proteção individual, por exemplo) fundamentais para atuação no território pelas equipes de saúde.

Qual não foi nossa surpresa em saber que nossa interlocutora era a presidente do Conselho Municipal de Saúde (CMS). Maria José atua como agente comunitária de saúde há 22 anos, seu ingresso se deu através de concurso público, e sua adesão e compromisso com o Sistema Único de Saúde (SUS) foram decisivos na sua escolha de morar no “seu território”. Sua chegada à presidência do CMS se deu a partir de eleição, realizada no ano de 2019; assim, tornou-se presidente do Conselho Municipal de Saúde, representando os servidores públicos, mas também sua categoria profissional, os agentes comunitários de saúde.

Em abril de 2021, dez meses depois e mais de trezentos mil mortos³, retomamos o diálogo pensando sobre o inusitado dessa experiência de diálogo entre mulheres e como esse encontro remoto interrogava questões clássicas relativas ao fazer etnográfico e à antropologia. De fato, nós estávamos interessadas em deslocar as relações assimétricas de interlocução, pensando a partir dos diferentes interesses e perspectivas que trazíamos para o diálogo, seja o domínio de produção de conhecimento na interface antropologia e saúde, seja o domínio de atuação e suas imbricações.

Nós estimamos trazer a experiência local para conhecimento do público que acessava o Observatório Antropológico da Covid-19, registrando etnograficamente as experiências desiguais diante da pandemia. Consideramos também nossa implicação política em defesa do SUS e o entendimento de que o enfrentamento da pandemia passaria pelas Unidades Básicas de Saúde – Estratégia da Família e ACS – que atuam na localidade junto dos usuários cujas vidas precárias estavam sob risco (BUTLER, 2011; FASSIN, 2012). Já Maria José trazia a perspectiva de chamar atenção para a AB e para os dramas nos municípios e territórios, em termos de um *lugar de fala*, na dimensão política de que trata Ribeiro (2017). Seus referentes eram: a falta de informações e orientações acerca da covid-19; como as atividades rotineiras e os usuários seriam afetados pelo isolamento; equipamentos de proteção individual; profissionais de saúde que estariam entre os grupos de risco; o atendimento às pessoas com a doença covid-19. Ou seja, medidas a serem adotadas enquanto decisões políticas locais num

contexto de ausência de gestão na esfera federal de Governo (com todas as implicações que isso representa) para o enfrentamento da pandemia.

Seguimos o pensamento de Clifford (2002, p. 55), para quem “[...] o termo informante não é mais adequado”, na medida em que compartilhamos os interesses e as circunstâncias da etnografia. Assim, este texto está orientado por uma relação de colaboração entre as autoras, dedicadas a pensar sobre as (des)governanças na saúde no contexto de pandemia pelo novo coronavírus. Nesse sentido, o título destas reflexões é inspirado numa expressão utilizada por Maria José quando se referia às relações hierárquicas entre profissionais de saúde e às condições reais de vida das pessoas, de modo que a AB é a “universidade da vida”, domínio das práticas de saúde.

Por isso, este artigo explora a reflexão acerca da descolonização do fazer antropológico a partir da experiência de coprodução de conhecimento realizada em contexto diferenciado de investigação. Nesse sentido, começamos por relativizar a exigência de produzir conhecimento antropológico atrelada/orientada por um protocolo de pesquisa, muitas vezes formal e normativo da reprodução de uma troca entre indivíduos⁴. Assim, a urgência de conduzir um conhecimento sobre a pandemia e sobre o domínio de atuação da ACS passou pela sistematização de objetivos e roteiro de diálogo distante do que chamamos de projeto de pesquisa. Assim, nós nos encontramos por meio de videochamadas e afeições, entre os espaços institucionais e o relacionais (KELLY; KECK; LYNTERIS, 2018).

Cabe ressaltar que não se trata apenas da temática sobre a experiência local e as dinâmicas relacionais com as pessoas no/do território, como expressivamente vivido durante a realização dessa reflexão, mas também sobre o deslocamento para o âmbito do conhecimento existente no território acerca da doença. Ponderamos também sobre o registro do “trabalho do ACS como um indicador sensível das disputas que se colocam no campo da APS”, em especial quando se trata das formas de entendimento acerca dos elementos norteadores do cuidado exercido na Atenção Primária de Saúde (APS), a saber: o “[...] processo saúde-doença; o que é objeto da atenção à saúde; a definição do escopo e da abrangência dos serviços e das ações; assim como a configuração das práticas e do processo de trabalho.” (MOROSINI; FONSECA, 2018, p. 263), num contexto marcado pelo desmonte do Sistema Único de Saúde (LIMA *et al.*, 2019).

É importante ressaltar que o SUS tem sido atacado tanto em termos de retirada de investimentos quanto em termos de mudanças na regulamentação das práticas profissionais. Mudanças que atingem os princípios preconizados na Constituição Federal de 1988 e que, quando se trata das ACS, podem ser identificadas nos processos de retorno à contratação precária mediada por instituições de organização social, por exemplo (MOROSINI; FONSECA, 2018).

Consideramos que vivemos uma experiência de descolonizar a interação ocorrida quando nos deparamos com o saber/conhecimento e a autoridade agregados por Maria José à nossa reflexão acerca das práticas de saúde na pandemia. De fato, reconhecemos que sua vivência é atravessada por uma representação do fazer em saúde, na qual a autoridade encontra-se situada na comunidade e não nas instituições públicas (MIGNOLO, 2007). A este respeito, nos alinhamos ao pensamento de Abu-Lughod (2018, p. 194) de que é preciso deslocar as “fronteiras entre si e o outro” no processo de produção do conhecimento antropológico, especialmente se reconhecemos os “sistemas políticos da diferença” (ABU-LUGHOD, 2018, p. 199) que mantêm as relações de poder e a desigualdade.

Assim, buscamos um diálogo que escapasse ao modelo assimétrico de produção de conhecimento, construindo conjuntamente com Maria José como agente de saber, enfrentando o desafio metodológico proposto no dossiê, dividindo a tela e a autoria deste texto entre mulheres. Cabe ressaltar também que usamos o “feminino universal”, ancoradas no fato de que essa categoria profissional é majoritariamente composta por mulheres (ROCHA; BARLETTO; BEVILACQUA, 2013). Acrescente-se que se trata de uma reflexão acerca do trabalho na APS do município de Conde⁵ do estado da Paraíba, a partir do enfrentamento da pandemia de covid-19 no Brasil.

“EU SOU O SUS NA RUA”⁶: PRÁTICAS REFLEXIVAS E DINÂMICAS LOCAIS

Por metonímia ou metáfora, portas são os acessos para algum lugar, aberturas por meio das quais indivíduos se movimentam para entrar e sair de um determinado lugar. SIMMEL (1996, p. 13) diz que “os fatores de dissociação e religamento [...] com a porta se concentram de forma mais igual enquanto prestação humana.” Assim, nesse atravessar, é onde Maria José se encontra. Mulher. Mãe. Agente comunitária de saúde. Presidente-Conselheira Municipal de Saúde. Participante assídua do sindicato da categoria. Cidadã. Não à toa, ela declara: “Eu, como atenção básica, eu sou o SUS na região. [...] Eu sou a Porta de Entrada [...]”. Para o SUS, o acesso ou a “porta de entrada” no sistema são as unidades básicas e as agentes comunitárias de saúde, distribuídas em territórios, que possibilitam seu conhecimento e atuação em 98% dos municípios brasileiros (MOROSINI; FONSECA, 2018).

Bruna: Eu queria só confirmar contigo: você é presidente do sindicato ou do conselho municipal?

Maria José: Eu sou representante da categoria de agentes comunitários de saúde. Estou presidente do conselho municipal de saúde.

Esse *lugar de fala* trazido por Maria José, no nosso encontro, expõe sua pessoa pública, como presidente do Conselho Municipal de Saúde e

representante das ACS. Em termos antropológicos, esse foi um desafio ético colocado às interlocutoras diante do princípio do anonimato nas relações de conhecimento, de modo que descolonizar teve como parâmetro esse ato político de reconhecer o *lugar de fala* de Maria José, estendendo sua participação à construção deste texto.

Por outro lado, esse lugar de fala nos remete à reflexão sobre a construção política do sistema nacional de saúde no Brasil, enquanto resultado da luta política de movimentos sociais que se reuniram em torno da Reforma Sanitária. Para esses agentes coletivos, a participação e o controle social são princípios a partir dos quais o exercício da cidadania em saúde toma seu caráter pleno, quando aos representantes dos usuários e dos servidores contribuem para a definição das políticas, estratégias e contornos do SUS no âmbito municipal de governo. O CMS é uma instância democrática, em especial quando se representa a categoria profissional num contexto de relações hierárquicas vigentes entre as profissões da saúde.

Nesse sentido, cabe lembrar que a normativa jurídica de implantação do SUS tem como marco legal a Lei Federal nº 8.080/1990, que regulamentou o art. 196 da Constituição Federal de 1988, completando 30 anos em 2020. A redação constante na Carta Magna possui como cerne a expressão: “a saúde é um direito de todos e dever do Estado”, nesse sentido, cabe ao Estado brasileiro – em suas diversas esferas federativas – promover políticas públicas para a garantia desse direito humano fundamental. No entanto, entre a potência semântica da interpretação da lei e a efetividade das ações estatais para promoção da saúde e redução dos riscos de adoecimento, existe todo um aparato burocrático responsável por orquestrar essas ações (leis orgânicas, normas, protocolos, hierarquias etc.).

Segundo HERZFELD (2016), a compreensão da burocracia como fenômeno social abrange o entendimento de que existem “[...] áreas de tensão entre normas oficiais e valores sociais mais localizados” (HERZFELD, 2016, p. 13). Esses valores sociais giram em torno de questões mais amplas, como as de parentesco, por exemplo, mas, sobretudo, dos desdobramentos simbólicos em torno da noção de comunidade. Surge então a necessidade de organizar, de dentro do sistema burocrático, formas de suavizar as tensões existentes entre o Estado e a comunidade.

Do ponto de vista institucional, Silva e Dalmaso (2002) apontam, como marco para o desenvolvimento de um sistema de saúde pública no Brasil, o Serviço Especial de Saúde Pública (SESP), que funcionou entre 1942 e 1960, e a Fundação Serviço Especial de Saúde Pública (F. SESP), ativa entre 1960 e 1990. No entanto, o documento também destaca a necessidade de treinamento profissional, por parte de médicos e engenheiros sanitaristas, “para a formação de enfermeiros de saúde pública e o treinamento de outros técnicos” (SILVA; DALMASO, 2002, p.

23). Daí em diante, quanto mais “público” se tornava o sistema de saúde mais havia a necessidade de minimizar as dificuldades históricas de acesso da população aos serviços de saúde. A emergência dos Programas de Agentes Comunitários de Saúde (PACS) e do Programa de Saúde da Família (PSF), como nos lembram Morosino, Corbo e Guimarães (2007), despontam como estratégia para ampliação do acesso e do direito à saúde, a partir dos princípios de integralidade e equidade.

Mais que uma tentativa de descentralização de recursos, o surgimento do PACS e do PSF consistiram em tentativas de desburocratização do acesso da população aos serviços de saúde. Este processo, que começou com a instalação física da unidade básica de saúde na comunidade, só podia se completar com a necessidade quase ontológica da intermediação entre o serviço e a comunidade, concentrada na figura das agentes comunitárias de saúde. Instituído em 1990, com a criação do SUS, o PACS foi regulamentado apenas em 1997. Além da integração entre os profissionais da saúde, o programa busca reduzir os índices de adoecimento da comunidade através da orientação para práticas de cuidado e prevenção por meio do acompanhamento constante. Num país de dimensões continentais como é o caso do Brasil, a figura da agente comunitária de saúde é a ponte entre as demandas e necessidades da população e o enredo burocrático em que está inserido o dever estatal de garantir a saúde de todas e todos.

É aqui que aparece uma das mais fascinantes singularidades que fazem do SUS um modelo do ponto de vista das políticas estatais de cuidado, a figura das agentes comunitárias de saúde. Assim, ao tomarem o trabalho das ACS como “indicador sensível das disputas que se colocam no campo da APS”, Morosini e Fonseca (2018, p. 263) apontam para a composição da categoria, sendo predominantemente composta por mulheres que residem no território, porém enfatizam as mudanças recentes no nível de escolaridade e no regime de contratação (com intensificação da terceirização e precarização do trabalho).

Enquanto prática profissional, a função de agente comunitária de saúde passou por diversas modificações⁷ que se entrelaçam com as próprias mudanças nos sistemas de saúde pública no Brasil, como também faz parte de um esforço mundial pela construção de uma saúde comunitária de nível global, a exemplo da Declaração de Alma Ata (PINTO *et al.*, 2020). Desde a Constituição Federal de 1988 e as Leis Orgânicas da Saúde, a profissão de ACS foi se estruturando a partir de definições de diretrizes e exercícios da atividade com visitas domiciliares e remuneração. No entanto, no atual regime de governo, a promulgação da Portaria nº 3.270, de 11 de dezembro de 2019, altera os incentivos e custeio referentes à implantação de agentes comunitários de saúde, baseando-se numa racionalidade empresarial que altera o reconhecimento do SUS como uma instituição pública democrática e universal.

Instalada no Loteamento Carnaúbas, zona urbana do município de Conde, na Paraíba, a Unidade Básica de Saúde (UBS) Nossa Senhora da Conceição, que fica no bairro de mesmo nome, conta com onze ACS. A organização do trabalho das agentes se dá a partir das noções de território e de microárea.

Ednalva: Deixa eu lhe perguntar... a gente está falando de dois termos que para o SUS e a AB são importantes: microárea e território. Qual é a diferença entre eles?

Maria José: Microárea é o bairro, aquele pedacinho onde eu trabalho, certo. Território é toda região de abrangência do PSF, a gente fala “o território” ou área de abrangência. [Território] é toda aquela parte que a unidade básica de saúde trabalha, aquela região. Eu moro e trabalho no Loteamento Carnaúbas, que já está dividido com uma colega, pois eu tive que dar 39 famílias minhas – morrendo de pena, chorei para não dar, mas me obrigaram... que foi agregado ao PSF Nossa Senhora da Conceição, que está construído e inserido dentro de um bairro com o mesmo nome. Esse bairro tem 9 ACS, comigo são 10. E tem uma outra colega de uma outra unidade de saúde, de um outro bairro, que também está inserida aqui. Então, são 11 ACS. Esse é o nosso território de trabalho.

O trabalho de cada ACS se desdobra no acompanhamento da população do território. É neste momento que o modelo ideal de monitoramento, exigido pelo sistema burocrático de gestão da saúde brasileira, entra em choque com as dificuldades reais que as agentes enfrentam diariamente. Esse processo deixa explícita a distância entre números, tabelas, gráficos e outros indicadores socioeconômicos e os acontecimentos e necessidades da vida cotidiana em termos de políticas públicas.

No caso da Unidade Nossa Senhora da Conceição⁸, Maria José nos explica que trabalha com cerca de 300 famílias, conforme indicado pelas diretrizes de funcionamento do SUS para a atenção básica, além de dividir sua microárea com uma colega. É justamente a lida diária com os desafios de trabalhar com esse quantitativo de pessoas que ela aponta como principal dificuldade para um desenvolvimento satisfatório de suas atribuições profissionais, pois, mais que números sobre determinado recorte geográfico, são pessoas inseridas em contextos bastante singulares.

Ana Paula: Então, quantas ACS estão na equipe, são 11 ACS no território e 2 na sua microárea?

Maria José: São duas na minha microárea. Então, eu tirei 39 famílias para poder ficar só com 300, porque o Ministério preconiza somente 750 pessoas⁹. Mas ele [o Ministério da Saúde] não conhece as áreas e as microáreas. Aí, não dá pra fazer um trabalho digno, com 300 famílias, nenhum ACS trabalha bonito, trabalha bem, trabalha com qualidade, respeito. A gente passa, não dá tempo para escutar as pessoas direito, aí

não é o certo. Eu ainda luto dentro do meu município pela modificação dessa portaria do Ministério da Saúde. Eu acho que a ACS tem que trabalhar com, no máximo, 200 famílias para ter uma escuta de qualidade, para poder implantar políticas com uma melhor qualidade, usar as terapias integrativas, isso ajuda muito.

Ainda que as condições de trabalho não sejam as ideais, Maria José e suas colegas de profissão seguem em frente com sua rotina diária de cuidado. De fato, a Política Nacional de Atenção Básica (PNAB) aprofundou a precarização e a sobrecarga no trabalho, com impacto na assistência e na caracterização do seu objeto, como se pode encontrar na literatura (SILVA, 2020; ALVES *et al.*, 2020).

Esse relato é um bom exemplo de como a legislação dá espaço para incompatibilidades dentro do próprio SUS, pois com o advento da Política Nacional de Humanização, instituída no ano de 2003, outros desafios são vivenciados, considerando tanto as demandas dos usuários quanto a forma de prestação de assistência pelos profissionais, valorizando os aspectos subjetivos e a interação na relação profissional e usuário. No que diz respeito especificamente à atenção básica, essa política apresenta algumas orientações para a promoção desse cuidado humanizado, como a integração de práticas terapêuticas no sentido de diminuir a utilização de medicamentos e a elaboração de planos terapêuticos individuais e coletivos de acordo com as necessidades observadas.

Mas, como nos disse Maria José, “O SUS, ele é lindo, eu que posso burocratizar ele, criar barreiras [...]” (2020). Essas barreiras legais, muitas vezes edificadas sobre a incerteza advinda da própria ideia de considerar as “subjetividades”, impedem a promoção da política de humanização, como bem nos mostrou Maria José, ao falar especificamente da necessidade de uma escuta atenta às demandas dos usuários do serviço de saúde. No meio dessa disputa entre a legalidade e a realidade, estão milhões de Marias como a nossa, que, mesmo diante de barreiras praticamente intransponíveis, continuam seu árduo trabalho de levar o SUS às casas de cada brasileira e de cada brasileiro. Ser agente comunitária de saúde é atravessar diariamente a “ponte” que liga as cidadãs e cidadãos ao serviço público de saúde, ainda que, como veremos mais adiante, estejamos no meio de uma pandemia.

As múltiplas referências à Maria José corroboram sua atuação em campo. Desde que iniciou sua atuação profissional como ACS, Maria José sempre teve suas ações transpassadas por estruturas rígidas de poder. Ainda assim, ela foi construindo seus vários modos de agência nas entrelinhas dessas estruturas há mais de vinte anos. Conforme ela nos explica: “[...] em 1998, conheci a profissão de agente comunitário de saúde [...] aí, eu fiz um processo seletivo que tinha na época, entrei e estou aqui há 22 anos. [...] E eu já me infiltrei na secretaria de saúde [...] abriam as portas para mim na secretaria de saúde.” (2020).

Maria José é uma das cinquenta e quatro profissionais do município do Conde que são o elo entre os saberes comunitários/populares e os serviços de saúde pública, vinculando os *seus* à UBS. O cânone particular da nossa autora é que ela encarna os requisitos encartados na Lei nº 11.350/2005, pois, na sua área geográfica de atuação, Maria José cumpre cada inciso de seus atributos como ACS, não se desatrelando de seu papel político como presidenta do Conselho Municipal de Saúde.

Se como preconizado, “[as] Visitas Domiciliares são a principal expressão da presença do ACS no território” (MOROSINI; FONSECA, 2018, p. 263-264) e podem ser consideradas como “[...] ação programada estratégica para a ACS prestar cuidados no domicílio, orientar as famílias, prevenir agravos, fortalecer vínculos e ampliar a visão das condições reais de vida e das interações das pessoas no contexto familiar e social.” (ALVES *et al.*, 2020, p. 61). Na conversa, percebemos que o trabalho vai além dos horários regulamentados e, muitas vezes, a situação se inverte, quando elas são procuradas pelas pessoas do território (como exemplificado no registro da epígrafe deste texto). A proximidade e disponibilidade são os elementos que tornam a ACS uma referência em saúde no território, seja para buscar uma informação, seja para situações mais graves, como o adoecimento por covid-19.

O que tem marcado a autoridade de Maria José, confirmado por ela aqui, é o crédito que atribui ao SUS, seu reconhecimento dos moradores como cidadãos e do seu trabalho como uma atuação que “importa-se” com o outro (BLANC; LAUGIER; MOLINIER, 2020). A defesa do atendimento das pessoas do/no território se dá tanto na atuação na Unidade de Saúde quanto no CMS. Para ela, conhecer os regulamentos e direitos da cidadania em saúde lhe permite deslocar-se entre entes institucionais diferentes, incluindo desde membros da equipe multiprofissional de saúde, outras ACS, integrantes do CMS, gestores municipais, até o Ministério Público, entre outros. Uma relação que não se dá sem tensões, visto que rupturas e pactuações cotidianas ocorrem e afetam os moradores da microrregião.

Bruna: Como é a rotina normal com as 300 famílias, sem ser pandemia, como é o trabalho da ACS?

Maria José: O trabalho da ACS é pra ele ter um cronograma de trabalho de acordo com o número de famílias. Todo dia ter uma quantidade certa de pessoas para visitar [...] eu não consigo. Pelo fato de eu ter um número de famílias muito grande, então eu vejo as necessidades, as carências, os mais distantes... então, minha prioridade hoje, por eu ter um número populacional grande, trabalhar com 1.052 pessoas. Eu priorizo os idosos, hipertensos, diabéticos, minhas gestantes, minhas crianças [...] não consigo seguir um cronograma, mas o correto era esse, o que o ministério preconiza é esse, que a gente tenha um cronograma diário de visita, rua por rua, mas não dá pra gente fazer. É impossível. Então, eu vou de acordo com a necessidade.

Apesar das dificuldades na manutenção da regularidade e qualidade da visitação, percebe-se que a rotina laboral de Maria José segue intrínseca à sua identidade como moradora e cidadã ativamente política da comunidade, apesar de ter 52 (cinquenta e dois) anos e se enquadrar no grupo de risco (hipertensa e fumante) nunca deixou o seu *colete ACS* fora do campo: “[...] entro em um supermercado, eu entro para comprar e vou fiscalizar [...]” (MARIA JOSÉ, 2020). É precisamente através das “realidades vividas na vida das pessoas” (KELLY; KECK; LYNTERRIS, 2018) que a profissional atenta às condições reais de vida e às relações entre as pessoas da família.

Confiante sobre seu dever acerca das práticas de saúde, Maria José nos explica que a atuação da ACS vai além, sendo condição necessária para o cargo “não ter medo” dos desafios que se apresentam, de forma generalizada, no âmbito da ação social. Sendo “o SUS lá na rua” (MARIA JOSÉ, 2020), ela entende que é da ACS a prerrogativa de aproximar mais as margens do Estado (DAS; POOLE, 2004), logicamente levando em consideração o fato de que os múltiplos (e marginais) saberes e práticas também devem ser considerados nessa aproximação. Nesse sentido, chama a atenção para a natureza educativa do trabalho, voltado para a prevenção e promoção da saúde. A este respeito, Alves *et al.* (2020) apontam para a descaracterização do trabalho do ACS à medida em que incorpora ações curativas que são específicas do profissional técnico de enfermagem, como averiguar temperatura e pressão arterial, por exemplo, tal como preconizado pela PNAB (2017).

Logo, ainda que pontes não sejam rapidamente edificadas – porque as distâncias, materiais ou imateriais, quase sempre são determinantes – a agente comunitária de saúde flui entre as barreiras da burocracia estatal, o que faz de sua atuação um exercício contínuo de articulação entre a política e o institucional, fortalecida por sua autoridade construída junto à sua comunidade e às ACS. De fato, nossa autora reconhece a dimensão transformadora do trabalho no cuidado à saúde das famílias na microárea, na medida em que atua a partir de saberes e vivências locais.

CONHECIMENTOS E ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA PANDEMIA NO TERRITÓRIO

O aparecimento de uma nova linhagem do novo coronavírus – a SARS-Cov-2 – desencadeou uma emergência sanitária no mundo todo. No dia 11 de março de 2020, a doença, que teve os primeiros casos notificados em Wuhan, na China, já havia se espalhado por 19 países, levando a Organização Mundial da Saúde (OMS) a declarar que o mundo estava passando por uma pandemia (MATTA *et al.*, 2021; CASTRO, 2020)¹⁰. No Brasil, o diagnóstico daquele que seria considerado o primeiro caso¹¹ da doença já indicava quem seriam as pessoas mais afetadas, tanto do ponto de vista sanitário quanto do socioeconômico.

Ortega e Orsini (2020) observam que a falta de liderança por parte do governo central brasileiro foi um fator agravante da situação de emergência sanitária causada pela pandemia. De acordo com os autores, o negacionismo e a falta de ação por parte do governo federal foram intensificados justamente quando a exposição da população ao risco foi aumentada e a covid-19 foi adentrando os lugares mais recônditos do país, ameaçando povos tradicionais e matando mais de meio milhão de pessoas.

No município de Conde, o vírus chegou pelas pontas do serviço de saúde, justamente pela atenção básica, peça-chave do SUS, que continua sendo subutilizada mesmo diante do agravamento da situação de emergência sanitária.

Ana Paula: Maria José, você lida diretamente com a população, já encontrou com alguém que não acredite que o vírus exista? Como vocês lidam com isso?

Ednalva: Deixa eu perguntar também para Maria José porque tá na mesma situação. Maria José disse assim “que a população não teve medo e não teve preocupação”. Aí era um ponto que eu queria saber dessa reação das pessoas.

Maria José: Sim, uma coisa leva a outra. Pra gente fica um pouco difícil, mas a população no começo achou que era brincadeira, que era invenção... “Não, isso é política”... Cidade pequena, o povo vive de política partidária. Seu fulano disse que isso não existe, seu Cicrano... Então, quando você tiver contaminado; veja, seu Fulano na sua casa. Quando a gente falava no começo muita gente achava que era ilusão. Eu, até como profissional, eu tive um erro no começo. O primeiro caso positivo do Conde quem bateu de frente, recebeu o paciente, fui eu. Estava despreparada, sem máscara, sem luva, sem nada. Não sabia que o rapaz era positivo. Ele sabendo do erro dele não se preveniu, fez uma festa, contaminou-se e chegou na unidade não falou. Eu recebi ele despreparada. Mas eu tenho uma segurança muito grande. Eu tenho uma certeza comigo que eu posso até pegar, mas não tenho medo. E aí a gente foi convencer esse primeiro. O município não estava adequado para fazer exames de tipo nenhum. Quando a gente começou a ver a população sem medo, mas alguns já estavam sintomáticos, a gente queria o exame. Isso foi no mês de abril. Em abril foi que o município foi começar a se adequar para poder dar um suporte à população. Ainda têm aqueles que não acreditam, que estão sem máscara na rua, quando está, a máscara tá protegendo o queixo. Como eu disse, o Conde me conhece e eu não conheço a metade. Então, eu trabalhei desde a primeira barreira sanitária, que foi na entrada do Conde, até a barreira na feira.

A partir de então, Maria José e alguns colegas começaram a mobilizar ações em torno do problema da política federal e sua operacionalização local na gestão da pandemia e pandemônio (AUGUSTO; SANTOS, 2020). Em reunião com a então secretária de saúde do município,

procuraram articular políticas de contenção e gestão do problema para que não houvesse o agravamento da situação. Uma dessas políticas foi a de atendimentos por via remota, com a utilização de smartphones. Como as informações sobre prevenção da doença ainda eram escassas naquela época, essa foi a forma encontrada para preservar ao máximo a vida tanto dos usuários, que continuavam demandando atenção do serviço de saúde, quanto das profissionais, que permaneceram sendo as principais fontes de viabilização dessa demanda.

Barreiras sanitárias foram instaladas para melhor controle da movimentação dentro do território, as medicações eram encaminhadas por meio das visitas domiciliares, que foram reduzidas e circunscritas à área “peridomiciliar”¹², não somente por orientações sanitárias, mas – principalmente – por ausência de equipamentos adequados para o trabalho em campo.

Paula: O que foi que mudou “depois da pandemia” no trabalho de vocês. Acredito que vocês estão trabalhando até mais, porque têm esse cuidado a mais por causa do novo coronavírus... Como está sendo agora?

Maria José: Quando a médica passa a medicação, a gente vai lá na casa, não deixa ele [usuário] vir aqui. Eles vêm na unidade quando é pra fazer o teste rápido; sem ser, é o ACS que leva todas as informações, é o ACS que vai até a casa [...] Então, é dessa forma que as ACS aqui do PSF Conceição estamos convivendo hoje em dia: atrás de um medicamento, de um teste rápido, pedindo uma coisa ou outra... porque a gente vê a necessidade da população. E a gente com coragem, amor e respeito por essa população [...] Muitas das vezes, a gente não tem o equipamento adequado, um EPI pra entrar. Botamos uma máscara e no máximo uma touca e “vambora”!

Ednalva: Maria José, deixe eu lhe perguntar uma coisa: todo mundo no seu território tem celular para que você possa manter um contato? E quem não tem celular, como é que você está conseguindo manter um contato?

Maria José: Quase todos têm celular, tem uma minoria que não tem. Essa minoria eu procuro vê-los. Eu vou na casa, eu vou até lá, não posso deixar descoberto, porque eu tenho uma área que não pega telefonia, fica dentro de uma mata. [...] Então, eu vou ver porque tem idoso. Quando eu vejo que não tem como entrar em contato comigo, eu procuro. E deixo os vizinhos mais próximos atentos. Se ver qualquer movimento, qualquer coisa estranha, se aquela pessoa se ausentar... a pessoa mais próxima entra em contato comigo para eu ir até lá. Não abandono, não tem como abandonar. O telefone não mostra tudo.

A reorganização do processo de trabalho acontecia simultaneamente às ações para o enfrentamento da covid-19, para isso, tornou-se necessária a constante capacitação dos profissionais. Assim, o Ministério da Saúde, por meio da Secretaria de Atenção Primária à Saúde (SAPS), publicou,

em março de 2020, a primeira e última versão das “Recomendações para Adequação das Ações dos Agentes Comunitários de Saúde Frente à Atual Situação Epidemiológica Referente ao Covid-19”¹³, às quais poucas ACS tiveram acesso; todavia, tal conteúdo só reafirmava o local da ACS perante o SUS: o da orientação comunitária.

A busca ativa de pacientes, de casa em casa, que já era rotina para Maria José, amplificou-se ainda mais com a pandemia, como também centralizou-se nos casos relacionados à covid-19, potencializando os riscos enfrentados pelas agentes. O contato com as famílias, que muitas vezes se dava sem equipamentos adequados, utilizando por vezes próprios recursos (crédito de celular) para manterem-se seguras, revela as limitações das agentes que vivenciam a linha de frente do risco, e que são relegadas em favor dos serviços de Atenção de Média e Alta Complexidade.

Bruna: Maria José, você falou de EPIs. Vocês estão recebendo? Como está com relação a equipamentos de proteção e álcool (em gel ou 70º) no município do Conde para as ACS?

Maria José: Ele [o município] se preocupa muito com esses profissionais de lá. Na visão deles esses profissionais é que estão correndo risco, quem é da atenção básica não. [...] no meu entender, a atenção básica é quem corre o maior risco.

Paula: O pessoal fala muito em linha de frente, mas vocês estão numa linha talvez mais à frente do que o pessoal do atendimento médico. Porque vocês estão em contato com pessoas que vocês não sabem que têm o vírus ou não. Como é que está sendo isso, como as informações estão chegando até você?

Maria José: [...] Para atenção básica em si a secretaria recebeu 200 testes e para o conselho municipal de saúde foi informado que os testes iniciaram pela atenção básica, mas não começaram, começaram pelo pronto atendimento.

Dialogamos com Kelly, Keck e Lynteris (2018), quando alegam como a atenção antropológica sobre as experiências locais dos eventos epidêmicos é promissora para a análise crítica e para interrogar os diferentes impactos sociais da resposta ao surto. Aqui, valorizamos os aspectos da experiência vivida e das formas de intervenção política da atuação da ACS, no seu território e no espaço institucional do Conselho Municipal de Saúde, que são formas de intervenção que resguardam a política da vida no contexto local, apesar das incongruências da gestão federal da pandemia. Essa reflexão é inspirada no relato de Maria José sobre sua luta para o reconhecimento e garantia do acesso à vacinação da categoria profissional que representa, que vai ao encontro da comunidade de “casa em casa”, conforme sua própria regulamentação¹⁴. Desta forma, as ACS não foram consideradas como profissionais que

estavam na “linha de frente” do enfrentamento da covid-19, seja pela não inclusão da categoria como prioritária para o fornecimento de EPIs, seja no seu não reconhecimento como grupo prioritário na vacinação.

Bruna: Sobre a vacinação... a sua categoria profissional, agente comunitária de saúde, está incluída no plano de vacinação, local ou federal? Você acompanhou o processo? Como foi isso?

Maria José: Chegou logo para os profissionais de saúde, né? E a gente entendeu que a gente estaria no meio desse povo... Só que aí [...] disseram [...] “não... vocês não estão na linha da frente”. Eu disse: “Não, como? Se o primeiro caso de covid quem pegou fui eu? Foi da minha microárea? Eu sem luva, sem máscara. Eu que fui levar medicação, eu fui cuidar, eu fui fazer teste rápido nas casas com a enfermeira, eu que trazia... Como é que não tô na linha da frente?”. “Não, porque os profissionais do Pronto Atendimento (PA), enfermeiro, médico...” [...] “Sim, mas o paciente para chegar na unidade sou eu que levo!” [...] faço parte do sindicato dos agentes comunitários de saúde daqui do Estado da Paraíba (SINDACS), o sindicato entrou numa batalha com a CONACEN/CONASS, todos os conselhos, em um final de semana, e na segunda-feira foi publicada uma portaria, onde comprovava que a gente estava na linha da frente. Automaticamente, mandei para subsecretaria [...] ela já fez um cronograma, e aí eu fiz questão de registrar as ACS tomando vacinas, tomando suas doses, e também falei com meus colegas que era necessário que eles tivessem esse compromisso, de cobrir o horário e tomar vacina, porque não é uma vacina rotineira, igual as que a gente tem.

A pandemia de covid-19 evidenciou, ainda mais, as diversas fragilidades socioeconômicas do Brasil. Se antes as desigualdades sociais e raciais ficavam camufladas pela naturalização do cotidiano, o cenário da crise sanitária não será esquecido, especialmente pela visibilidade dada ao SUS como um sistema universal voltado para garantir a máxima cobertura diante de situações críticas e cotidianas. Por isso, reacendeu a defesa do SUS como direito social e como estratégia política de atenção em saúde. Como vimos, um dos grandes diferenciais que fazem do SUS uma referência no mundo é a presença, no mais amplo sentido, das agentes comunitárias de saúde que, como Maria José, têm a experiência necessária para fazer uma leitura crítica e precisa da situação, tomar decisões e agir a partir disso.

Essas profissionais carregam consigo conhecimentos que devem ser cada vez mais agregados ao SUS, pois fortalecem a relação da população com o sistema de saúde, permitindo o pleno exercício do direito constitucionalmente garantido, o direito à saúde. Especificamente no caso da pandemia, em que foi notória a falta de uma estratégia de gestão que garantisse a segurança sanitária dos brasileiros e brasileiras, a subutilização do conhecimento das ACS e da atenção básica como um todo foi um dos fatores mais determinantes para que o país tivesse um número de óbitos e contaminados tão significativo. Ainda assim, a

resistência de Maria José e de suas colegas trouxe resultados significativos, principalmente no que diz respeito à percepção da população sobre a gravidade da doença e a urgência de se efetivar os cuidados necessários para minimizar a possibilidade de contaminação.

Ednalva: Maria José, deixa eu te perguntar uma coisa. Você acha que a população tem mudado a visão dela em relação à pandemia, agora depois que tá nessa situação ainda mais complicada?

Maria José: Sim, tem mudado bastante, sim. Muita gente já mudou, Muita gente, porque eles viram que pessoas conhecidas morreram. O que dá o choque na população não é as pessoas pegarem o covid. O choque está em morrer o conhecido ou ele ser alguém querendo respirar e a pessoa sem conseguir. Então, muita gente mudou, bastante pessoas. Ainda tem gente que diz assim: “isso é bobagem!”. Eu encontrei com um rapaz que ele disse: “eu estou procurando este camarada”. Eu disse: “tranquilo, você quer encontrar mesmo com ele?”. Ele disse: “quero, quero dar um abraço nele”. Eu disse: “então vou lhe dar dois lugares onde você vai encontrar com ele brincando: vá no Clementino, pode entrar lá, passe 10 minutos lá dentro e pode sair, agora não venha pro Conde mais não”. Aí, três dias depois, ele disse: “a senhora é doida, minha mãe nem precisou ir pro Clementino, ela encontrou perto de casa”. Eu digo: “e agora, você quer encontrar com ele?”. Ele disse: “o diabo quer”. Era um agricultor, debochando, achando que era brincadeira. Mas mudou muito, Ednalva, mudou bastante. Muitas pessoas hoje já têm um olhar, eles já andam mais de máscara.

Em meio a toda essa incerteza sobre a dimensão e gravidade do problema, muitas vezes fruto da infodemia (RUI, 2021), as chamadas *fake news*, que foram determinantes para agravar a situação, as agentes comunitárias de saúde continuam sendo centrais para manter um elo de confiança entre a população e as informações oriundas das instituições de saúde. Mas esse elo depende sobretudo da sensibilidade dos gestores quanto ao melhoramento das condições de acesso e diversificação dos serviços de saúde.

Maria José: Eu acho que vai aumentar o número de casos assintomáticos, mas positivadas poucas, acho que em alguns casos é mais o psicológico das pessoas. Pedir para as pessoas ficar mais em casa e evitar aglomeração, essa parte de festas e eventos só retornar no fim do ano e as orientações de ficar em casa devem continuar. As prevenções também. E a gente como ACS deve continuar passando confiança, atendendo, vendo o que pode orientar, o que pode melhorar, até essa pandemia passar, porque o covid não vai acabar nunca mais, mesmo que crie uma vacina, sempre terá o próximo, mesmo que tenha a cura, sempre vai aparecer uma doença. Vai se tornar um sarampo, uma rubéola da vida, é cada um se prevenir e mudar a forma de higienização, de espaço.

EPÍLOGO

Como visto neste trabalho, os saberes e vivências das ACS têm sido um vetor de mudanças no cuidado e no reconhecimento da cidadania em saúde no Brasil. Mesmo quando consideramos as alterações na Política Nacional de Atenção Básica, são as agentes comunitárias de saúde que continuam agindo como portas e pontes entre as necessidades e os serviços de saúde, fortalecendo o cuidado com a saúde da população.

O contexto trazido pela crise institucional e crise sanitária tem sido cruel na medida em que tem aprofundado as desigualdades estruturais que assolam a população brasileira, em especial o acesso e a garantia da integralidade do cuidado ofertado. Como nossa autora deixa entrever, esses processos são agravados pela rotatividade dos profissionais de saúde, flexibilização do trabalho em saúde e desconhecimento sobre o SUS e a atenção básica, resultando em tensões e negociações nas relações entre profissionais da equipe e na atenção à população.

A crise sanitária trouxe visibilidade ao papel do SUS para a população brasileira, como sistema universal e gratuito de promoção de saúde e cidadania. As ACS integram esse sistema, e sua atuação educacional e capilarizada no território e nas microáreas possibilita que famílias e pessoas em subcondições de vida possam receber alguma atenção. A atenção básica precisa ser acionada pelos gestores da saúde em suas estratégias de enfrentamento da pandemia, resistindo às investidas da necropolítica da (des)ação do governo federal e de outros gestores em diferentes níveis de governo.

O conhecimento que agregamos aqui vem do relato da experiência de vida de uma mulher, ACS, representante da categoria e presidente do Conselho Municipal de Saúde. Nesse processo de articular conhecimentos aprendemos sobre outros modos de vida das mulheres, sua atuação política e o impacto sobre muitas outras vidas.

É justo o conhecimento e a vivência trazida por Maria José que nos facultou praticar esse exercício reflexivo de coprodução de conhecimento. Assim, a descolonialidade argumentada por Mignolo (2007) transparece no relato como um “ato de desobediência epistêmica” que, por meio da autoridade e resistência de Maria José, nos permitiu conhecer sua experiência política, profissional e social.

NOTAS

1. O leitor encontrará nosso diálogo disponível no Observatório Antropológico da Covid-19/UFPB, no link: <<https://www.instagram.com/p/CD7fNzkJyN3/>>. Acesso em: 13 jul. 2021.
2. As entrevistas ocorreram de forma semiestruturada, com reuniões prévias entre as interlocutoras para definir os termos da conversa e, em seguida, foi feita a transcrição da videochamada gravada com anuência de Maria José. A primeira entrevista ocorreu em 16 de junho de 2020 e a segunda, em 17 de

abril de 2021. No diálogo, buscou-se compreender quais foram as implicações sobre o trabalho da ACS e no contexto local ocorridas durante a pandemia, considerando a segunda onda de aumento de casos. As duas entrevistas foram analisadas, comparadas, discutidas e as reflexões resultantes foram apresentadas para Maria José no formato de artigo.

3. Nesse dia, o país contabilizou 13.900.134 casos e 371.889 óbitos por covid-19 desde o início da pandemia, segundo balanço do consórcio de veículos de imprensa. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/04/17/brasil-ultrapassa-371-mil-mortos-por-covid-pais-registrou-2865-mortes-em-24-horas.ghtml>>. Acesso em: 17 jul. 2021.

4. Tal estilo etnográfico, em que o texto etnográfico se desloca além da dialogia (reprodução dramatizada da troca entre sujeitos) em direção a uma heteroglossia, que confere a todos os colaboradores o estatuto de autores, de modo coletivo (STRATHERN, 2017, p. 201).

5. O município de Conde, com população estimada de 25 mil habitantes (IBGE, 2021), está localizado na região metropolitana de João Pessoa-PB. De acordo com dados oficiais e históricos, no local onde hoje é o município de Conde viviam os indígenas Tabajara, até então administrado por missionários franciscanos. Posteriormente, com a ocupação holandesa no Nordeste, a aldeia do povo Potiguara, que também habitava aquela região, uniu-se aos parentes Tabajara, originando a região que hoje é a sede do município. Séculos depois, veio a emancipação política no ano de 1963, momento em que Conde deixou de ser apenas um distrito de João Pessoa e foi elevado à categoria político-geográfica de cidade. Disponível em: <<https://conde.pb.gov.br/portal/a-cidade/historia>>. Acesso em: 21 maio 2021. Atualmente, a cidade de Conde tem por base econômica o turismo/veraneio e o terceiro setor – serviços (depósitos de grandes empresas), em razão da sua localização privilegiada entre João Pessoa-PB e Recife-PE. A produção agrícola de subsistência está relacionada às populações tradicionais, indígenas e quilombolas.

6. O movimento “SUS NA RUA” surgiu em 2020, agregando profissionais de saúde, professores e pesquisadores do Brasil, atuando no âmbito da Educação Popular em Saúde, com o objetivo de mobilizar ações de enfrentamento à pandemia. Um grupo de *whatsapp* foi criado pelo “Movimento da Educação Popular em Saúde”, idealizado pelo professor Eymard M. Vasconcelos (CCM/UFPB). Dentre as obras publicadas sobre o tema, destaca-se: VASCONCELOS, Eymard Mourão; PRADO, Ernande Valentino. *A saúde nas palavras e nos gestos: reflexões da rede de educação popular e saúde*. São Paulo: Hucitec, 2017.

7. Uma aproximação com os antecedentes históricos da formação e profissionalização da ACS pode ser encontrada em Morosino, Corbo e Guimarães (2007).

8. A UBS Nossa Senhora da Conceição conta com onze ACS, um médico, uma enfermeira, um dentista, um auxiliar de consultório dentário, uma técnica de enfermagem, uma recepcionista e um auxiliar de serviços gerais.

9. Maria José se refere à legislação existente acerca da adscrição da população no território das UBS, em especial a PNAB (2006, 2017) que normatiza a cobertura e o vínculo da população com a UBS, mas que trouxe mudanças significativas, tais como: “flexibilização da carga horária de profissionais da Atenção Primária à Saúde (APS); a possibilidade de redução do número de Agentes Comunitários de Saúde (ACS) nas equipes; a não priorização da Estratégia Saúde da Família (ESF) do ponto de vista da indução financeira,

além de mudanças nas atribuições comuns e específicas dos profissionais de saúde.” (SILVA, 2020, p. 59).

10. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/11/oms-declara-pandemia-de-coronavirus.ghtml>>. Acesso em: 21 maio 2021.

11. A repercussão da primeira morte confirmada por covid-19 no Brasil deixou ainda mais explícitos problemas estruturais reconhecidos como desafios que se impõem ao SUS, ao mesmo tempo em que desenha o caminho que a doença percorreu até chegar ao país. Em 19 de março de 2020, a Secretaria de Saúde do estado do Rio de Janeiro confirmava a morte de uma idosa de 63 anos, diabética e hipertensa, que trabalhava como empregada doméstica, após contato com os padrões recém-chegados da Itália. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/03/19/rj-confirma-a-primeira-morte-por-coronavirus.ghtml>>. Acesso em: 4 jun. 2021.

12. É uma expressão que se refere à frente, aos lados e ao fundo do quintal ou terreno do domicílio.

13. Disponível em: <<http://www.saudedafamilia.org/coronavirus/>>. Acesso em 17 jul. 2021.

14. Art. 3º. § 2º No modelo de atenção em saúde fundamentado na assistência multiprofissional em saúde da família, é considerada atividade precípua do Agente Comunitário de Saúde, em sua área geográfica de atuação, a realização de visitas domiciliares rotineiras, casa a casa, para a busca de pessoas com sinais ou sintomas de doenças agudas ou crônicas, de agravos ou de eventos de importância para a saúde pública e consequente encaminhamento para a unidade de saúde de referência. (Lei nº 11.350, de 5 de outubro de 2006).

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila; REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva. A Escrita contra a cultura. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN*, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018.

ALLEBRANDT, Débora; MEINERZ, N.; Nascimento, P. G. (org.). *Desigualdades e políticas da ciência*. Florianópolis: Casa Verde, 2020.

ALVES, A. D.; SOUSA, I. F. de; BIFF, D.; ELIAS, E. Impact of the reformulation of the National Primary Care Policy on the work process of Community Health Agents in a municipality in south of Brazil. *Research, Society and Development*, [s. l.], v. 9, n. 10, p. e8039109198, 2020. Disponível em: <<https://www.rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/9198>>. Acesso em 12 dez. 2021.

AUGUSTO, Cristiane Brandão; SANTOS, Rogério Dutra dos. *Pandemias e pandemônio no Brasil*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

BLANC, Nathalie; LAUGIER, Sandra; MOLINIER, Pascale. O preço do invisível: as mulheres na pandemia. Por que as mulheres, onipresentes na luta contra a pandemia e seus efeitos não obtêm a visibilidade que elas merecem? A crise que nós vivemos é reveladora de nossa negação e desconsideração das atividades cotidianas. *Dilemas: revista de estudos de conflito e controle social*, Rio de Janeiro, p. 1-13, 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. *Programa agentes comunitários de saúde (PACS)*. Brasília: Ministério da Saúde, Secretaria Executiva, 2001. 40p.

- BRASIL. *Humaniza SUS*. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. Brasília: Ministério da Saúde, 2003. 20p.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção Básica. Departamento de Atenção Básica. Política Nacional de Atenção Básica. Brasília: Ministério da Saúde, 2006. Disponível em: <<http://dab.saude.gov.br/portaldab/pnab.php>>. Acesso em: 21 ago. 2009.
- BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, n. 1, p. 13-33, 2011.
- CASTRO, Bárbara (org.). *Covid-19 e sociedade: ensaios sobre a experiência social da pandemia*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2020.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. *Anthropology of in the margins of State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.
- FASSIN, Didier. O sentido da saúde: antropologia das políticas de vida. In: SAILLANT, Francine; GENEST, Serge. *Antropologia médica: ancoragens locais, desafios globais*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012. p. 375-390.
- HERZFELD, Michael. *A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da democracia ocidental*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Perfil do Município do Conde - Paraíba: estimativa populacional do ano de 2021. *Perfil das cidades brasileiras*. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/conde>>. Acesso em: 01 jul. 2021.
- KELLY, Ann H.; KECK, Frédéric; LYNTERRIS, Cristhos. *The anthropology of epidemics*. New York: Routledge, 2018.
- LIMA, Humberto Sérgio Costa *et al.*. *SUS, saúde e democracia: desafios para o Brasil - manifesto de seis ex-ministros da saúde a propósito da 16ª Conferência Nacional De Saúde*. *Ciência & saúde coletiva*, v. 24, n. 10, p. 3713-3716, 2019.
- MAUSS, Marcel. Técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MACIEL, Fernanda Beatriz Melo. Agente comunitário de saúde: reflexões sobre o processo de trabalho em saúde em tempos de pandemia de Covid-19. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 4185-4195, out. 2020. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232020006804185&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 maio 2021.
- MALUF, Sônia. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. *Tomo*, n. 38, jan./jun., 2021.
- MATTA, G. C.; REGO, S.; SOUTO, E. P.; SEGATA, J. (ed.). *Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia* [online]. Rio de Janeiro: Observatório Covid 19/FIOCRUZ, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.7476/9786557080320>>. Acesso 13 dez 2021.

- MIGNOLO, W. D. Epistemic Disobedience: the de-colonial option and the meaning of identity in politics. *Gragoatá*, v. 12, n. 22, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33191>>. Acesso 13 dez 2021.
- MOROSINI, Márcia Valéria; CORBO, Anamaria D'Andrea; GUIMARÃES, Cátia Côrrea. O agente comunitário de saúde no âmbito das políticas voltadas para a atenção básica: concepções do trabalho e da formação profissional. *Trabalho, Educação e Saúde*, n. 5. v. 2, 2007.
- MOROSINI, Márcia Valéria; FONSECA, Angélica Ferreira. Os agentes comunitários na atenção primária à saúde no Brasil: inventário de conquistas e desafios. *Saúde em debate*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, p. 261-274, set. 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0103-11042018S117>>. Acesso 13 dez 2021.
- ORTEGA, Francisco; ORSINI, Michael. Governing covid-19 without government in Brazil: ignorance, neoliberal authoritarianism and the collapse of public health leadership. *Global Public Health*, 2020.
- PINTO, Luiz Felipe; SORANZ, Daniel; PONKA, David; PISCO, Luís Augusto; HARTZ, Zulmira Maria. 40 anos de Alma-Ata: desafios da Atenção Primária à Saúde no Brasil e no mundo. *Ciência & saúde coletiva*, v. 25, n. 4, p. 1178, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1413-81232020254.01012020>>. Acesso 13 dez 2021.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.
- ROCHA, Natália Hosana Nunes; BARLETTO, Marisa; BEVILACQUA, Paula Dias. Identidade da agente comunitária de saúde: tecendo racionalidades emergentes. *Interface*, Botucatu, v. 17, n. 47, p. 847-857, 2013.
- RUI, Taniele. Antropologia e pandemia: escalas e conceitos. *Horizontes antropológicos*, v. 27, n. 59, p. 27-47, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000100002>>. Acesso em: 13 jul. 2021.
- SANTOS, Thayonara Marina da Silva. *A qualidade somos nós: considerações sobre cuidado na atuação das Agentes Comunitárias de Saúde em Mituaçu, Conde-PB. 2020. 70f. TCC (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba - UFPB, João Pessoa, 2020.* Disponível em: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/17432/1/2019.2%20LIC%20THAYONARA%20SANTOS%20AGENTES%20COMUNIT%C3%81RIAS.pdf>>. Acesso em: 13 dez 2021.
- SILVA, Joana Azevedo da; DALMASO, Ana Sílvia. *Agente Comunitário de Saúde: o ser, o saber, o fazer.* Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.
- SILVA, Thais Lacerda. Política Nacional de Atenção Básica 2017: implicações no trabalho do Agente Comunitário de Saúde. *Saúde em Debate*, v. 44, n. 124, p. 58-69, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0103-1104202012404>>. Acesso em: 08 maio 2020.

- SIMMEL, George. A ponte e a porta. *Revista de ciências sociais - política & trabalho*, n. 12, p. 11-15, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6379>>. Acesso em: 13 dez 2021.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Trad. Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2017.
- VENTURA, Dayse *et al.* *Boletim direitos na pandemia: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil*, São Paulo: Conectas Direitos Humanos, n. 10, jan. de 2021.

SUBMETIDO EM: 27/07/2021

APROVADO EM: 19/11/2021

PANDEMIA COMO CATÁSTROFE E ANTÍDOTO: INTERLOCUÇÕES ANTROPOCENAS ENTRE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E ANTROPOLOGIA

*THE PANDEMIC AS BOTH CATASTROPHE AND ANTIDOTE:
ANTHROPOCENE INTERLOCUTIONS BETWEEN AFRICAN-
BASED RELIGIONS AND ANTHROPOLOGY*

Marília Kosby

floorkosby@gmail.com

Bolsista Capes/PRINT de Pós-Doutorado, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisadora da Rede Covid-19 Humanidades MCTI.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1037-5490>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

Elaborado a partir das pesquisas do Mapeamento das Casas de Religião de Matrizes Africanas no Rio Grande do Sul (Módulo 2) – Pelotas, Rio Grande e Jaguarão, desenvolvidas entre os anos de 2020 e 2021, por demanda do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-RS, este artigo é fruto de trabalho de cunho qualitativo, baseado em observação participante e realização de questionários e entrevistas, que buscou esboçar uma cartografia social do campo afroreligioso no sítio referido. As interlocuções com pais e mães de santo trazidas pelo presente estudo apresentam narrativas dessas pessoas sobre os impactos da pandemia de covid-19, suas possíveis causas e efeitos. Temos, assim, que as casas de religiões de matriz africana trazem em seus fundamentos cosmoecológicos e religiosos premissas que, ao ressoar (ANJOS, 2006) no discurso das ciências humanas a respeito das crises do capitalismo individualista e exploratório, que tão fortemente tem marcado o Antropoceno, este “tempo de catástrofes” (STENGERS, 2015) – discursos tais como, por exemplo, o que traz a necessária afirmação de que “a pandemia é sintoma de uma catástrofe muito maior” (SEGATA, 2021) – radicalizam-no, permitindo que possamos enxergar em um dos lados da doença o seu antídoto: a retomada dos laços que compõem uma vida boa.

Palavras-chave: religiões de matriz africana; covid-19; antropoceno; antropologia da saúde; multinaturalismo.

ABSTRACT

Elaborated from surveys of the Mapping of Afro-Brazilian Places for Religious Practice in Rio Grande do Sul (Module 2) – Pelotas, Rio Gran-

de, and Jaguarão, developed between 2020 and 2021, by request of the National Historical and Artistic Heritage Institute-RS, this article is the result of qualitative work, based on participant observation, questionnaires, and interviews, which sought to outline social cartography of the Afro-religious field in the aforementioned site. The dialogues with the practitioners brought about by this study present narratives about the impacts of the covid-19 pandemic, its possible causes, and effects. We have, therefore, that African-based religious houses bring in their Cosmo-ecological and religious foundational premises that, when resonating in the discourse of the human sciences regarding the crises of individualistic and exploratory capitalism, which has so strongly marked the Anthropocene, this “time of catastrophes” (STENGERS, 2015) – speeches such as, for example, which brings the necessary statement that “the pandemic is a symptom of a much greater catastrophe” (SEGATA, 2021) – radicalize it, allowing us to see on one side the antidote for the disease: the resumption of the bonds that make up for a good life.

Keywords: Afro-Brazilian religions; covid-19; anthropocene; good life; multinaturalism.

APRESENTAÇÃO

Este artigo foi elaborado a partir das pesquisas do Mapeamento das Casas de Religião de Matrizes Africanas no Rio Grande do Sul (Módulo 2) – Pelotas, Rio Grande e Jaguarão, realizadas entre os anos de 2020 e 2021, por demanda do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-RS.¹ Trabalho de cunho qualitativo, com metodologia centrada principalmente em *observação participante* (INGOLD, 2016) e realização de entrevistas e questionários, o Mapeamento (Módulo 2) visitou casas de religiões de matrizes africanas no sítio referido e arredores, seguindo indicações das/os afrorreligiosas/os, conforme foram acontecendo as interlocuções. Os pontos de partida para o estabelecimento dos contatos de campo foram as casas: Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato e Ilê Axé Xangô, dirigida por Ìyá Gisa de Oxalá (de nação cabinda, em Pelotas), o Ilê Axé Bará Lonan, de Mãe Marli do Bará (de nação jêje-nagô, em Rio Grande) e o Ilê Axé Mãe Nice de Xangô, dirigido por Mãe Nice (de Candomblé Angola, em Jaguarão), por já terem tido relação prévia com processos de patrimonialização de bens culturais referentes às tradições de matriz africana e por participarem de instâncias representativas do Povo de Terreiro, em âmbito municipal e mesmo nacional. As visitas seguiram protocolos sanitários rígidos de controle da transmissão da covid-19, tendo havido a possibilidade das entrevistas serem realizadas de maneira remota. Algumas das interlocuções que compõem este artigo são, portanto, conversas realizadas via aplicativos de mensagens para telefones celulares.

Um dos objetivos da pesquisa do Mapeamento (Módulo 2) foi a elaboração de um relatório técnico histórico-antropológico, visando subsidiar ações do IPHAN voltadas para a salvaguarda material e imaterial de bens culturais referentes às tradições religiosas de matrizes africanas em Pelotas, Rio Grande e Jaguarão – atentando para as relações com outras regiões com as quais essas cidades mantêm laços de axé. Segundo Vinícius Oliveira

A bibliografia histórica sobre Rio Grande, Pelotas e Jaguarão no século XIX permite pensá-las como cidades negras, na acepção empregada pelo historiador Flávio Gomes (2006), dada a elevada presença de população afrodescendente escravizada, liberta e livre, em grande parte africana. As experiências sociais destes grupos conformaram um leque amplo de configurações, incluindo diversas formas de organização coletiva como os clubes negros, as irmandades religiosas, os quilombos, os zungus e a mobilização coletiva pela alforria. A vivência de suas matrizes religiosas de origem africana pode ser incluída nestes casos, uma vez que guardam uma dimensão coletiva essencial para a sua existência (KOSBY; OLIVEIRA, 2021, p. 36).

O Plano Básico (IPHAN-RS, 2019), em cujas diretrizes a pesquisa assenta sua programática de desenvolvimento, justifica a necessidade da realização do estudo para que sejam elaboradas ações de proteção das manifestações afroreligiosas contra as violências motivadas por racismo e intolerância religiosa. Alia-se, portanto, à observação participante antropológica a ideia de cartografia social – com base nas proposições de inspiração foucaultiana e deleuziana – no que ela tem de contraposição à cartografia tradicionalmente vinculada às Geografias, aquela bastante interessada em valores matemáticos e estatísticos (PRADO FILHO; TETI, 2013). Em *A cartografia como método para as ciências humanas e sociais*, estes autores fazem um esboço do que seria o método cartográfico derivado das incorporações das obras de Deleuze e Foucault:

Assim, a cartografia social aqui descrita liga-se aos campos de conhecimento das ciências sociais e humanas e, mais que mapeamento físico, trata de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade. Não se refere a método como proposição de regras, procedimentos ou protocolos de pesquisa, mas, sim, como estratégia de análise crítica e ação política, olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, a composição de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência (PRADO FILHO; TETI, 2013, p. 47).

A realização, em plena pandemia de covid-19, de uma pesquisa cuja metodologia prima, em muitas instâncias, por aspectos fenomenológicos das relações estabelecidas no campo, não poderia ignorar os impactos da disseminação avassaladora da doença causada pelo novo

coronavírus nas vidas e nos modos de narrar de mães e pais de santo responsáveis por casas que são referência para uma “vida boa” para suas comunidades – vida boa essa implicada em um equilíbrio cósmico, que se sustenta, entre muitos fatores, no cuidado com a manutenção de lugares “na natureza”, de viventes outros que humanos, ou seja, que expande seu modo de cultivo e seus efeitos para além do que seria um contexto local ou um grupo fechado em si.

O que se verá adiante, no transcorrer deste artigo, são interlocuções entre o trabalho antropológico e as narrativas de pais e mães de santo, que em seus trabalhos cotidianos vivenciaram as transformações nas noções de bem-estar e doença, além de mudanças drásticas nos anseios de quem busca ajuda religiosa, e que apontam causas possíveis para a pandemia e os efeitos desta na necessária dissolução da hegemonia de modos de viver individualistas. A perspectiva situada nas/nos afroreligiosas/os – e no trabalho de campo antropológico – afetadas/os pela pandemia de covid-19, enquanto operadora das singularizações compositivas deste estudo, é consoante com a ideia de que o fato de uma doença se propagar em escala global não faz dela um fenômeno universal (SEGATA, 2020).

A PANDEMIA COMO UMA FORÇA DA NATUREZA

Mãe Michele de Oxum, Ialorixá da Sociedade Africana Nossa Senhora da Conceição e Divino Espírito Santo, de nação Cabinda, da cidade de Pelotas, percebe a pandemia, mais especificamente o coronavírus, como “uma força da natureza”, só que desconhecida e “de morte” – porque as forças de morte também são forças da natureza. Para a mãe de santo, uma doença grave, disseminada de modo pandêmico, como a covid-19, vem para que “o ser humano volte a se fragilizar, a se sentir frágil pelo sofrimento alheio”. Segundo ela, nós, enquanto humanidade, não estávamos nos compadecendo com mais nada e agora somos obrigados a perceber que nossas vidas são coletivas.

Começamos, então, por apresentar como se configura, para as religiões de matrizes africanas aqui referidas, a noção de natureza. Ao invés de definir “natureza” como uma categoria ontológica de ordem transcendente, que perpassa certos domínios da vida e determinados fenômenos, na cosmovisão afroreligiosa tem-se natureza como algo muito concreto, no sentido de compor com todos aqueles corpos e modos de estar vivo singularizados, que independem das ações humanas para existirem, se perpetuarem, se regenerarem. A expressão *na natureza* – quando se diz, por exemplo, que se precisa despachar um serviço *na natureza* ou que vai haver um batuque *na natureza* – nos leva a compreender essa noção, digamos, mais fenomenológica, da natureza como “[...] lugar concreto onde coisas acontecem ou podem acontecer” (SANSI-ROCA *apud* BARBOSA NETO, 2012, p. 142, tradução minha). Sansi-Roca, nesta citação feita em nota na tese *A máquina do mundo*:

variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros, de Edgar Barbosa Neto, se refere diretamente às celebrações e rituais realizados na natureza (no mato, na beira da praia, na cascata, por exemplo), que não implicariam em um tipo de adoração a um ideal abstrato de natureza, mas na confirmação dessa mútua participação entre deuses, humanos e a vida da/na terra.

Acrescenta-se a esta última assertiva que o que se está tratando por concretude aqui implica o cosmos visível e invisível. As forças que não vemos, mas nos afetam, afetam o mundo, causam efeitos transformadores, não estão alocadas em um plano puramente abstrato. É como se essas duas noções também se implicassem mutuamente: no material há sempre algo que não podemos perceber com os olhos; do mesmo modo, o axé, as energias espirituais são canalizadas por corpos materiais e se manifestam através deles.

Veja-se o que disse Pai Diamantino, pai de santo de uma casa de nação Cabinda, em Pelotas, para Kosby:

Então dizem: “você idolatram todos os deuses”. Nós dividimos deus em forma de natureza, em forma de orixá. Na verdade é um deus só. Tu entendeste? Só que se eu quiser falar com deus em forma de Iansã, eu vejo o vento [...] Para mim, deus está no vento (KOSBY, 2009, p. 45).

Na etnografia de Isabel Campos, a respeito da Festa de Iemanjá do Barro Duro, aparecem relatos de afroreligiosos relacionando a importância da festa e dos acampamentos das casas de religião na mata da orla da laguna dos Patos, com a possibilidade de se relacionar com os orixás na natureza. Segue-se o relato de uma interlocutora:

[...] é aquela energia toda que tu pega do orixá daí, da mata, do mar, tu junta energia do mar, água, vento, então aquilo pra gente é importante. Como é que eu vou te dizer, mal comparando, tu recarrega as baterias, sai inteira, que é muito bom [Entrevista realizada com Maria Ochoa, em 4 de novembro de 2014] (*apud* CAMPOS, 2015, p. 180).

Mãe Maria Elaine de Iemanjá, Ialorixá do Ilê de Iemanjá Boci e Oxalá (nação Jêje com Ijexá), em Pelotas, define natureza como o ambiente em que estamos implicados, do qual é impossível tentarmos nos desengajar sem sofrer consequências devastadoras, pois está também implicada no que somos. Ao referir-se a desastres ambientais, como queimadas e poluição das águas, e relacionando a pandemia de covid-19 às respostas que a natureza dá às ações destrutivas humanas, a mãe de santo afirma que nós (os seres humanos) precisamos cuidar da natureza para garantir a nossa sobrevivência e não a dela – pois esta está garantida, nas palavras de Mãe Maria Elaine: “a natureza vai sempre se regenerar”. Mas nós não fazemos parte dessa natureza? Por que não nos regeneraríamos também? Para Mãe Maria Elaine, o princípio fundamental do *africanismo* é a busca pela confirmação de nossa “comunhão com a natureza”, já que os seres humanos são parte desta, mas insistem em tentar rom-

per essa ligação, criar modos de vida que são motores para a morte, a aniquilação. A busca pelo equilíbrio se dá no sentido de a humanidade (alguma humanidade) conseguir sobreviver à destruição que impõe a si mesma, quando ignora as respostas do ambiente à destruição. Destruição à qual inúmeras espécies e modos de viver outros que humanos irão escapar e se regenerarão, e à qual os humanos sucumbirão. Assim, temos que: menos do que responsáveis pela vida da terra, estamos sendo responsáveis pela extinção de nossa espécie.

Em suma, nessa perspectiva, estamos em um engajamento mútuo com o mundo, nós estamos impactando e sendo impactados pela terra. Não há como nos colocarmos no plano do social ou do cultural, como portadores de excepcionalidades, que fariam com que nos distanciássemos progressivamente do domínio da natureza, atitude epistemológica característica de cosmovisões que privilegiam o paradigma ontológico naturalista². O asfalto, o concreto, as redes sociais virtuais, são tecnologias criadas por seres humanos, mas não podem nos levar a crer que não estamos deixando marcas na superfície da terra. Quando a rua da casa de Mãe Marli do Bará Lonan era calçada com paralelepípedos, a água de seus *ecós*, ao ser despachada ali, ia direto para o seu destino, a terra, absorvida pelos vãos entre uma pedra e outra; depois que a rua foi asfaltada, o chão ficou como que impermeável e a mãe de santo se vê esperando que a água evapore para se juntar novamente à natureza. Assim, às vezes despacha na praça próxima ao terreiro.

Aqui, cabe lembrar a atenção de Pai Cristiano do Ogum, babalorixá do Reino de Ogum e Cacique Pena Dourada, da nação Cabinda, de Pelotas, em depositar os axés direto no chão – despejar o líquido das bebidas e levar consigo as garrafas, tirar o plástico que envolve as balas – pois “o orixá é natureza”. As águas que compõem os axés, os *ecós*, águas de quartinhas e bebidas, vão direto no solo e por este são absorvidas. Nos despachos de Pai Cristiano do Ogum não são usadas bandejas ou copos de plástico, nem garrafas ou caixas de fósforo – para o pai de santo, do despacho de uma vela, o orixá ou a entidade aproveitam só a luz da chama, portanto, não faz sentido despachar as velas na embalagem. Quando o despacho envolve animais sacralizados, buscam-se matos, a praia ou lugares bem isolados, de preferência onde não houver asfalto, pois “o orixá é chão” e o asfalto demora muito para absorver os axés.

Pai Cristiano manifesta uma preocupação que é praticamente unânime entre todas as mães e pais de santo entrevistados: de que aquilo que se está entregando de volta para a natureza, porque dela foi tirado, possa se reintegrar a ela. Em um vídeo documental, disponibilizado para esta pesquisa pelas casas de Mãe Nara Louro do Xapanã (Centro Africano Pai Xapanã, nação Jêje com Ijexá, em Pelotas) e Mãe Maria Elaine de Iemanjá, o *africanismo* é descrito como uma religião cotidiana professada por famílias comprometidas com o ciclo vital do universo. Nas palavras de Mãe Nara, no mesmo vídeo, tal organicidade, vivenciada em um ci-

clo vital mútuo, está compreendida na afirmação de que “o nosso corpo só absorveria aquilo que a natureza absorve”.

Mãe Nara do Xapanã cita o *itan* “tu não comes o que te machuca” para explicar o porquê de não despachar oferendas em garrafas, latas, objetos metálicos, que agridem a natureza. Por isso a preocupação generalizada em propagar a prática de despachos ecologicamente harmônicas. Para sermos mais precisos: “cosmoecologicamente” harmônicos (DESPRET, 2016). Com o conceito de cosmoecologia, portanto, dá-se ênfase à implicação mútua das origens, caminhos e destinos de ancestrais, orixás, pretos velhos, caboclos, exus, ervas, rios, matos, árvores, pedras, humanos, aves, cabras, alimentos e leva-se adiante a ideia de que, para as tradições de matrizes africanas, um desequilíbrio ecológico é também cosmológico – assim como uma instabilidade nos arranjos cosmológicos pode ser atenuada ou resolvida através de trocas ecológicas mais equilibradas (KOSBY, 2021). E tal equilíbrio entre ecologia e cosmologia depende de operações rituais complexamente sutis: onde, na natureza, tal orixá ou tal entidade come? O que come? Como come?

Um jeito da natureza comer as oferendas é pela boca de humanos e de animais não humanos. Pai Cristiano do Ogum, por exemplo, despacha tudo direto no chão, sobre folhas, e logo em seguida de quando a oferenda ou demais despachos são largados, as pombas, os cachorros comem o que ali foi depositado, o que é uma maneira da natureza receber aquele axé. Mãe Ema do Xangô, Ialorixá do Ilê Elaká, casa de nação Jêje-nagô, de Rio Grande, também é contrária ao despacho de bebidas dentro das garrafas, velas nas embalagens, bandejas de plástico. Para ela, as bebidas devem ser despejadas direto no solo e as bandejas devem ser forradas com folhas de mamona, bananeira ou embira, para que as oferendas sejam depositadas sobre estas, diretamente no chão, e as bandejas levadas de volta para o terreiro para serem reutilizadas apenas como suporte. A exceção é quando as oferendas são feitas em espaços com circulação de pessoas, por exemplo: brinquedos, balas e bombons colocados em oferendas nas praças, são deixados com embalagem, pois “as crianças pegam”. Refrigerantes e bebidas deixadas em lugares onde há muitas pessoas em situação social de vulnerabilidade são deixadas nas garrafas, para que sejam consumidas pelos moradores dos arredores. O mesmo acontece com as comidas e frutas, que são deixadas nas bandejas, nessas situações. Segundo a mãe de santo, o intuito da oferenda é mesmo que alguém pegue, esse é um jeito de chegar ao seu destino. Por isso, ela não deixa as oferendas mofarem no quarto de santo para depois despachá-las, prefere levá-las frescas para a natureza, já que “tem muita gente com fome”.

Em entrevista ao historiador Marcelo Studinski, pesquisador local do Mapeamento (Módulo 2), o Cacique Gerônimo, do Centro Espírita Umbandista Seguidores do Caboclo Arruda, em Rio Grande, relata que parou de realizar oferendas em alguns locais da cidade do Rio Grande

devido ao acúmulo de lixo, como a orla da rua Henrique Pancada (laguna dos Patos) e o portão do cemitério local, pela avenida 1º de Maio. Gerônimo considera que “oferenda não pode ser nem se misturar com lixo”, e que, “lugar que tem lixo ou provoca lixo deixa de ser um lugar sagrado”. Por isso, prefere lugares limpos, como a praia do Cassino e o locais mencionados, sempre evitando fazer suas oferendas de modo nocivo ao meio ambiente.

Pai Chiquito, babalorixá da Casa da Nação Reino De Oxum e Xangô, de nação Cabinda, em Jaguarão, também não faz oferendas com garrafas, plásticos ou qualquer elemento que não seja comestível ou biodegradável – considera o fato de “não saber despachar” um dos hábitos do pessoal de religião que contribui para a deturpação de sua própria tradição. Nesse sentido, Mãe Maria Elaine sustenta a importância de se organizarem políticas educativas entre os terreiros, para a orientação das casas recém-abertas, principalmente no que tange a essa questão dos despachos dos animais e de oferendas. Ela lamenta não haver uma fiscalização interna, por parte das entidades representativas das casas de religião, que se responsabilize por gerenciar a conduta das casas nesse sentido.

Enfim, o preceito que atravessa essa sofisticada inversão do paradigma naturalista desloca a noção de natureza como um conjunto de “recursos naturais” a serem explorados, ou finitos a serem preservados, representada por uma mãe dádiosa e terna, sempre na iminência de ser martirizada pelos filhos. A terra “está comendo muita gente”, lamenta Mãe Maria Elaine; “a terra vai comer muita gente”, anunciou o Pai Xangô do falecido Pai Nilo, prevendo, pouco antes do falecimento de seu filho, “a peste” que nos acomete agora. A terra aqui é o planeta e o nome de sua carne, como já disse o poeta. A terra, como esse complexo concreto e vivo, aparece como corpo em que a natureza acontece, numa lógica que poderia ser inscrita naquilo que a filósofa belga Isabelle Stengers (2015) chama de “éticas ecocêntricas”, éticas não submissas à ansia pelo progresso e ao disparate consumista do capitalismo, que precisa nos desengajar da terra para se consumir enquanto glória e triunfo da razão humana.

Em *No tempo das catástrofes*, Stengers desenvolve a ideia de que, nessas éticas ecocêntricas, as relações estão pautadas pela implicação entre nossas ações e a resposta de Gaia³; resposta que, em modo de catástrofes de toda ordem, é caracterizada pela autora como a “intrusão” de Gaia. A autora vai chamar de Gaia este ser autorregulado como qualquer ser vivo – que se reajusta, por exemplo, alterando seus padrões termo-climáticos quando aumentamos a emissão de gases de efeito estufa. Esse reajuste de Gaia é a vida e é a manutenção da vida de Gaia, que não é, necessariamente, a manutenção da nossa espécie. Ou seja, Gaia reequilibra-se em ressonância com a sobrevivência de outros seres, que não necessariamente os humanos.

Em um colóquio realizado no ano de 2014, no Rio de Janeiro⁴, defendeu-se a ideia de que essa potência, ora chamada Gaia, teria inúmeros outros nomes. Nas tradições de matrizes africanas há também mitos e deuses para a terra, potências de vida e bênçãos, divindades fundadoras, protagonistas de mitos da criação, por um lado, e de outro capazes de implacáveis respostas para romper os ímpetos de onipotência destrutiva de suas criaturas mais controversas, os seres humanos. São divindades e mitos que tecem narrativas compositoras e compostas por éticas ecocentradas. Para ficarmos com aqueles mais diretamente atrelados à relação com a terra, vejamos o culto a Nanã, suas origens e derivações:

Nanã é guardiã do saber ancestral e participa com outros orixás do panteão da Terra, do qual uma antiga divindade, Onilé, ainda recebe em velhos candomblés uma cantiga ou outra em ritos de louvação dos antepassados fundadores da religião. Onilé, a Mãe Terra, é a senhora do planeta em que vivemos. As atribuições de Onilé foram redistribuídas entre Nanã e outros orixás que muitos seguidores consideram filhos seus. Nanã é a dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano. É considerada o orixá mais velho do panteão na América (PRANDI, 2001, p. 20).

No Candomblé Angola de Ìyá Cota da Oxum, em Rio Grande, o Reino de Iemanjá Candomblé de Xangô e Oxum – antigo terreiro de Pai Nilo do Xangô – cultua-se Nanã Buruku, enquanto orixá individual e ancestral. É o que relata o filho de Mãe Cota, Marcelo de Xangô (Marcelo Studinski):

Para nós, Nanã é a grande Agbá (mais velha), a Senhora Ancestral de todos os seres humanos. Seu culto é vinculado à saúde, à fertilidade, à vida e à própria ancestralidade e, por isso, também é cultuada nos rituais de axexê, no igbalé e afins. No candomblé não utilizamos nada de metal no culto a Nanã. Suas cores são o branco (que representa a ancestralidade) e o roxo/lilás (que representa a fertilidade, pois está vinculada à água). Nanã, para nós, é representada nas águas paradas de lagos, brejos, pois ela é o barro (água + terra) (MARCELO DE XANGÔ, comunicação pessoal com a autora, em junho de 2021).

No Batuque de nação Jêje do Reino de Iansã e Juremita, em Rio Grande, atualmente dirigido por Mãe Jane do Bará, filha mais velha e sucessora da falecida Mãe Neli da Oiá, Nanã Buruku está na escala de Iemanjá, é como se fosse uma variação desta orixá. Na nação Jêje, o orixá mais diretamente ligado à Terra, enquanto chão, é Xapanã. Segundo Eneida de Oxalá, irmã de Mãe Jane e tamboreira do Reino de Iansã e Juremita, Xapanã é o dono da saúde e da doença, do povo que habita a Terra, “que pisa na terra” – sempre lembrando que os orixás nunca trabalham sozinhos, então Xapanã teria uma maior liderança nesse domínio, mas contaria com outros santos para regulá-lo. Assim, na casa de Eneida, e em outras de mesma nação, Xapanã trabalha junto com Ossanha, que é médico e conhecedor das ervas de cura, dos brotos, raízes,

folhas: Ossanha busca-as e as entrega a Xapanã, que “passa o remédio nas doenças”. Segundo Eneida, Xapanã é o dono da Terra porque “governa as coisas vivas da Terra”, este orixá “era o grande pajé das tribos antigas”, “o dono do chão”. Porque a doença também vem da Terra. E quando vem em escala pandêmica, segundo ela, faz com que a medicina evolua, faça novas descobertas, volte-se para seu sentido mais urgente; uma pandemia também religa as pessoas, seja em oração, seja em fé. Por isso, é a Xapanã que se agradece por poder “acordar e pôr o pé no chão, na Terra”.

Tim Ingold (2016) conversa harmonicamente com esses preceitos, ao observar que o modo moderno de habitar, que preconiza a metrópole, lida com o chão como uma superfície onde não se deve deixar rastros – daí o fascínio moderno pelo asfalto, pelo concreto. Assim, a superfície onde se pode pisar é aquela capaz de parecer intocada por nossa presença. Os rastros deixamos quando fazemos atalhos, pisando nos canteiros, nas matas, no barro, desafiando a autoridade que pré-mapeia nossos passos. Acontece que não somos só nós que deixamos marcas no caminho, mas somos também marcados por este. Como então a modernidade tratou de lidar com as interferências do chão na mente sedentária, aquela cuja racionalidade seria privilegiada pelo repouso? O autor nos responde:

É como se, para os habitantes da metrópole, o mundo de seus pensamentos, seus sonhos e suas relações com os outros flutuasse como uma miragem acima da estrada em que pisam em sua vida material real (INGOLD, 2016, p. 78).

Em termos mais específicos, para a discussão que desenvolvemos aqui nos importa levar o mais adiante possível a premissa de que “os orixás respondem na natureza” e que sem natureza não há orixá. Mas veja-se novamente que estarmos “em comunhão” com a natureza, para as religiões de matrizes africanas, não implica em abdicarmos daquilo que, numa visão naturalista, estaria classificado como “cultural” ou “social”: importa perceber que orixás, humanos, rios, animais, a terra, compartilham socialidades. Nesse sentido, José Carlos Gomes dos Anjos descreve como a cosmovisão afrorreligiosa opera de modo nômade, proliferando múltiplas perspectivas nos corpos, contrariando a lógica moderna e naturalista:

Pedras com perspectivas. Animais e vegetais sacralizados. Santidades que se alternam. Raças que percorrem outras raças. Esse é o mundo dos terreiros. No sentido que Viveiros de Castro (2002) retoma de Latour poderíamos falar aqui de um multinaturalismo que em lugar de multiplicar as culturas multiplica as perspectivas no interior dos corpos. Aqui os corpos não têm raças, raças são perspectivas que circulam por uma multiplicidade de corpos. Uma multiplicidade de perspectivas gera uma multiplicidade de mundos nos quais se destacam conceitos que singularizam esses mundos. [...] A sacralização de determinadas dimensões da

natureza está correlacionada a um processo de circulação de perspectivas por corpos (ANJOS, 2006, p. 119).

Ìyá Gisa nos conta que prefere não fazer oferendas para Oxum no arroio Pelotas porque este curso de água traz memórias muito sofridas dos tempos da escravidão. Para a Ialorixá, largar uma oferenda pedindo doçura, alegria de viver, abundância – e mais tudo que se pede a Mãe Oxum – requer que se esteja com o coração alegre, mas num lugar onde a memória é tão dolorosa, “até a natureza fica triste”. E quando alguém está triste, é muito difícil dar um bom axé. A natureza não responde tão bem.⁵

Desde que começou a pandemia, quando Mãe Michele de Oxum joga búzios para alguém, os orixás respondem para que seja feito um serviço de fortalecimento do organismo da pessoa para segurar o espírito no corpo – como se o orixá não estivesse garantido a vida de quem tem covid-19. Conforme vai-se fazendo o serviço, às vezes a pessoa vai melhorando. O orixá não garante porque o coronavírus “é uma força da natureza”, não existindo um tratamento para o vírus. É diferente de alguém estar com enfisema pulmonar: jogam-se os búzios e o orixá vai dizer “faz uma troca de pulmões” – sabe-se que tem tratamento e tem um trabalho específico para esse enfisema. Para a covid-19 não existe um trabalho específico, pois pode pegar nos rins, nos pulmões, no coração. Então, o orixá manda que se fortaleça o organismo para segurar o espírito no corpo, já que quando o corpo está fraco “o espírito se vai”. Mãe Michele conta que tem sido raro fazer um serviço que não seja para a saúde, não só para covid-19: pessoas enfartando, com depressão, com síndrome do pânico, com ansiedade, com doenças nervosas afetando estômago e fígado, dentre outros problemas de saúde.⁶ A Ialorixá conta que sempre trabalhou para questões em geral (amor, saúde, dinheiro), mas agora “o geral não existe mais porque as pessoas só adoecem!”. É só jogar os búzios e a primeira questão que surge é o orixá zelando pela vida da pessoa, mandando tomar cuidado. É raro alguém ligar e os búzios dizerem que a pessoa está com problema no casamento, por exemplo – desde que começou a pandemia, Mãe Michele fez só dois serviços para amor, antes era esse o tipo de trabalho que mais se fazia. Ela relata: “É só coisa ruim, ou tu estás desempregado, ou estás morrendo. Ninguém vem querendo arrumar casamento ou tomar banho de pomba-gira.”

Mãe Michele diz que essa força da natureza, que é a pandemia, é uma força desconhecida e de morte. Veio para fazer uma limpeza espiritual na Terra. Quem está ficando, está em teste, teste para ver até onde vai nossa capacidade de aceitar os valores da vida. Segundo a Ialorixá, o ser humano perdeu todos os valores, inclusive o valor pela terra, ele não tem amor pela terra. Dar valor a terra, na concepção de Mãe Michele, é se preocupar com a natureza e com as demais pessoas, dar valor à vida: “e a vida é tudo, é fogo, terra, água, ar. O orixá é vida, se destruímos as florestas, os orixás vão parar de responder para a gente porque eles são forças da natureza.

Toda vez que se polui um rio, se está matando um pouco a Mãe Oxum”. Para Mãe Michele, se a Mãe Oxum é a mãe do ouro, não é do ouro do garimpo, é do ouro da vida, que é a coisa mais preciosa que se tem. Perder o valor pela vida é não se fragilizar mais com a fome do outro, com o frio do outro, com o abandono. Nas suas palavras: “A doença veio para nos fragilizar, quem não se fragilizar não vai aprender nada”.

Desde que começou a pandemia, Pai Flávio do Xangô, babalorixá do Abassá Africano de Xangô e C.E.U. Xangô das Matas (de nação Cabinda, em Pelotas), atendeu vários clientes da cidade de Bagé, que estavam entubados na UTI por covid-19, e todos sobreviveram. O babalorixá se diz perplexo com a alta procura de clientes com covid-19, buscando ajuda. Ele conta que praticamente só tem feito trabalhos religiosos para esse fim – chegou a atender uma família inteira, cujos membros estavam todos entubados. Atendeu também um médico de Santa Catarina, filho de um filho de santo seu, e conseguiu ajudá-lo a sair da UTI de covid-19. O trabalho é feito em uma roupa usada pelo doente. Pai Flávio diz que sente falta do tempo em que a principal demanda era por serviços religiosos para questões de amor, como busca por casamento, ou pela resolução de briga de namorados. Ele conta que esse período de pandemia é um momento de muita cobrança, em que os orixás estão pedindo socorro, por causa da destruição da natureza, por desmatamentos, por poluição. Segundo o pai de santo, está tudo desregulado, e o sagrado da afrorreligiosidade é da natureza. Por isso, ele atenta muito para como faz as oferendas, deixando na natureza só aquilo que é biodegradável. Não usa bandejas, nem papelotes, nem papéis coloridos, plástico, só folha de mamona. Pai Flávio conta que a própria vizinhança regula quem faz despachos “ecológicos” e quem “suja a cidade”. Ele costuma trabalhar com Ossanha, no mato do Santo Antônio, na praia do Laranjal, para questões de saúde. O mato do Laranjal é especial porque fica perto da água e porque possui figueiras muito antigas, árvores consideradas “de raiz”. Pai Flávio admira-se: “Com toda aquela poluição, o nosso sagrado ainda responde!”. Na mata também trabalha com Ogum e Xapanã.

Já Mãe Gilmara da Iemanjá, Ialorixá do Templo Africano Ilê Iemanjá Naê, de nação Jêje com Oió, em Pelotas, relata que, a partir da pandemia, os clientes passaram a procurá-la, principalmente, por problemas financeiros e de saúde. Ela conta que muita gente perdeu emprego, muita gente teve que entregar casas de aluguel e morar de favor na casa de outras pessoas. Relata que muitas pessoas começaram a passar necessidade (fome, doença, desemprego, violência) pela primeira vez na vida, pessoas que nunca imaginaram que iam passar por isso. Ela conta que esse fator de desestabilização da vida material tem abalado seus consulentes psicológica e espiritualmente. Um fenômeno que aumentou muito, no caso das pessoas que batem à porta do terreiro pedindo ajuda, é a violência contra as mulheres, muito por conta de estarem os maridos desempregados e passando os dias em casa.

A pandemia é um alerta para os seres humanos, segundo Baba Fernando de Oiá, pai de santo do Ilê Axé Congregação Filhos de Oiá, casa de nação cabinda, em Pelotas. Não é um castigo, é um alerta para que o ser humano tenha empatia pela dor do outro. Se isso não acontecer, pode acontecer algo pior, como uma epidemia vinda da água. A ganância é a causa da pandemia. Segundo o pai de santo, a pandemia ter a ver com Deus, que, na versão afrorreligiosa, é a natureza. Ele diz: “Eu sou filho da *Afefé*, que é o vento. Pai Juliano é filho das águas doces, de Mãe Oxum”. Deus é a fauna e a flora e quem está degradando é o bicho homem.

MAIS ALGUNS FUNDAMENTOS PARA UMA VIDA BOA

Como se pode ver, a busca por um equilíbrio cósmico implica o conhecimento das múltiplas perspectivas que criam e dão sentido aos mundos. Observamos que o axé tem a natureza como fonte de energia e operadora de trocas. Mas ainda não nos detivemos muito em uma questão tão importante quanto a canalização do axé: sua circulação, sua necessidade de se espalhar, como realização da potência de vida de seus cultuadores e propagadores. Pais e mães de santo já falecidos são lembrados saudosamente menos por julgamentos morais de valoração positiva do que pelas memórias do quanto conseguiam criar, através de si, um ambiente de acolhimento e agregador: seja pelo simples bom humor, ou pela disposição a fazer churrascos com as/os filhas/os e amigos, seja pela eficácia de seus passes e benzeduras, ou pela disposição em trazer a religião para o espaço público e quebrar paradigmas de invisibilidade e medo da intolerância, ou por todas essas características juntas. Os ancestrais são cultuados em memória de ações muito concretas, por seu modo de existir.

O parágrafo acima introduz uma chave de leitura para o que segue. Porque ao falarmos de acolhimento, assistência, cuidado, voluntariado, no que tange a um ethos afrorreligioso, não estamos lidando com aspectos morais, mas com uma ética com o mundo: em que é necessidade vital equilibrar as forças, entre aquilo que pegamos do mundo e aquilo que devolvemos a ele. Certa vez, ouvi de um amigo iniciado uma explicação que tentava dar conta dessa espécie de ordem dos fluxos de axé: “Ninguém dá o que não tem. Dar é um jeito de ter”.

As casas de religiões de matrizes africanas visitadas no Mapeamento das Casas de Religião de Matrizes Africanas no Rio Grande do Sul (Módulo 2) – Pelotas, Rio Grande e Jaguarão compõem malhas de acolhimento e assistência de pessoas e grupos em condição social vulnerabilizada pelas mais diversas violências e desigualdades. Pelo que foi narrado pelos/as interlocutores/as da pesquisa, tal aspecto faz parte da constituição mesma da vida afrorreligiosa enquanto vida não desengajada da vida comunitária – e por que não planetária? – pois as noções de “vida boa” praticadas pelos terreiros não estão voltadas apenas para

quem é de religião afro-brasileira. Um entre os muitos exemplos trazidos nessa pesquisa é o Projeto Ori, de reforço escolar e socialização de crianças e jovens, de diferentes regiões da cidade de Pelotas, desenvolvido no CBTT Caboclo Rompe Mato – Ilê Axé Xangô e Oxalá, de Ìyá Gisa De Oxalá:

Ìyá Gisa vai até as escolas, divulga o projeto, e os pais e/ou professores encaminham as crianças – já teve alunos do centro da cidade, do Fragata, do Navegantes, da Cohab, de todos os credos religiosos e oriundas de todos os tipos de instituições de ensino. Uma vez por semana, o projeto recebe a colaboração de uma psicóloga, que presta orientação às crianças. O Projeto Ori não tem finalidade religiosa, mas as ações assistenciais e comunitárias podem ser consideradas uma maneira de o axé da casa contribuir para melhorar a vida de outras pessoas, pois, segundo a ialorixá: “A nossa casa fica forte quando os membros desta casa, e adjacências, são fortes”. Ìyá Gisa, por isso, afirma que sua casa pode ser considerada um quilombo urbano (KOSBY; OLIVEIRA, 2021, p. 110).

A própria constituição de uma casa de religião pode ser vista como uma casa coletiva. Mãe Ema de Xangô, de Rio Grande, traz lembranças de seus antepassados religiosos:

A mãe de santo conta que, no tempo que Mãe Neli Da Oiá era viva, as mães de santo quando botavam os pais no chão, colocavam as crianças também (sem sangue na cabeça), para que elas fossem aprendendo, tomando gosto pela religião e não pela rua; aprendiam torrando milho, fazendo pequenas atividades, se ambientando com aquele universo. Segundo ela, “os pais de santo antigos” sempre tinham algum filho de santo que não tinha onde morar, ou tinham se desvinculado da família carnal, e que moravam no terreiro, em peças no pátio, contíguas à casa. Alguns pais de santo, criavam como netos, os filhos de suas filhas de santo – o que era bastante comum quando estas eram prostitutas. Ela enfatiza o fato de essas mulheres, no terreiro, serem respeitadas: “na rua, elas tinham nome de guerra, mas na casa do pai de santo, elas eram a Fulana, e a Fulana De Tal Santo, eram respeitadas”. Conta que muitas saíram da vida de prostituição e se tornaram mães de santo. Para Mãe Ema, “a gente é como uma aldeia” ((KOSBY; OLIVEIRA, 2021, p. 175).

A essa noção de vida boa, em que para a casa estar bem a vida do entorno também deve estar, traz muitas semelhanças com a concepção de *Buen Vivir* fundamentada em cosmovisões dos povos e nacionalidades originários latino-americanos, e incorporada, inclusive, nos preceitos do chamado Novo Constitucionalismo da América Latina (ACOSTA, 2008). Segundo Acosta, dentre os preceitos que sustentam o conceito indígena de *Buen Vivir* está a ideia de uma vida harmônica:

Es decir equilibrada entre todos los individuos y las colectividades, con la sociedad y con la Naturaleza. No se puede olvidar que lo humano se realiza (o debe realizarse) en comunidad; con y en función de otros seres humanos, sin pretender dominar a la Naturaleza (ACOSTA, 2008, p. 5).

Mãe Ema de Xangô traz ainda o significado de ser *mãe* de muita gente quando se é mãe de santo. Ela conta que atende pessoas que vão à sua casa só para conversar, pedir conselhos, gente que perdeu a mãe cedo e que ficou sem referência. Ela reforça a importância de receber as crianças do bairro, mesmo que seja só para ganharem uns docinhos, pois o terreiro é uma referência de acolhimento para quem se vê solitário ou precisando de uma palavra de conforto, de uma orientação. Em bairros em que a criminalidade acaba sendo o destino de muitos jovens, como é o de Mãe Ema, a casa de religião pode ser um lugar onde se conhece pessoas de diferentes lugares, se faz relações de amizade, de trabalho, de parceria.

Todas as casas visitadas fazem algum tipo de atendimento espiritual gratuito para pessoas de fora do terreiro. Pai Chiquito, por exemplo, uma vez por semana faz passes e benzeduras, pelo lado da Umbanda; neste dia, a casa chega a receber entre 60 e 70 pessoas, vindas de toda a cidade e municípios vizinhos. O babalorixá conta que é chamado na vizinhança até para ajudar no auxílio a idosos, fazer injeções, medicações.

A maioria das casas exerce alguma atividade assistencial, como arrecadar agasalhos e alimentos para distribuir a grupos mais vulnerabilizados de suas comunidades. É bastante comum que os terreiros distribuam as carnes dos animais sacralizados para os vizinhos que tem dificuldade de comprar alimentos. Algumas mães de santo, como Mãe Nara do Xapanã, fazem refeições comunitárias para doação com essas carnes.

Além disso, quando conhecemos as trajetórias de alguns de nossos interlocutores e de seus antepassados, percebemos que muitos deles/as foram primeiramente acolhidos nas casas onde se iniciaram, seja por serem homossexuais, transexuais, seja por serem mães divorciadas e/ou desempregadas etc. O que se nota é que as casas de religiões de matrizes africanas têm um valor comunitário, mesmo para quem não é iniciado. Foram frequentes as vezes em que, durante a realização das entrevistas desta pesquisa, interrompemos o procedimento para que nossas interlocutoras atendessem vizinhos, que pediam o acendimento de velas ou a energização de roupas de pessoas que estavam doentes ou desempregadas.

Temos, assim, que as casas de religiões de matriz africana trazem em seus fundamentos cosmoecológicos e religiosos premissas que, ao ressoar⁷ no discurso das ciências humanas a respeito das crises do capitalismo individualista e exploratório, que tão fortemente tem marcado o Antropoceno, este “tempo de catástrofes” – discursos tais como, por exemplo, o que traz a necessária afirmação de que “a pandemia é sintoma de uma catástrofe muito maior” (SEGATA, 2021) – radicalizam-no, permitindo que possamos enxergar em um dos lados da doença o seu antídoto: a retomada dos laços que compõem uma vida boa.

NOTAS

1. A realização do Mapeamento das Casas de Religião de Matrizes Africanas no Rio Grande do Sul (Módulo 2) – Pelotas, Rio Grande e Jaguarão segue as diretrizes do Projeto Básico do IPHAN-RS, visando produzir material técnico especializado a respeito do campo afrorreligioso do sítio a que se refere, para subsidiar futuras ações de patrimonialização. O Mapeamento foi executado pela empresa de consultoria Campo – Cultura, Ambiente e Patrimônio (Belo Horizonte-MG), tendo como equipe os seguintes pesquisadores: Marília F. Kosby (antropóloga – coordenadora da pesquisa), Vinícius Pereira de Oliveira (historiador – responsável pela pesquisa historiográfica), Nelson Luís Corrêa (pesquisador local, Jaguarão-RS), Marcelo Studinski (pesquisador local, Rio Grande-RS).
2. Para Descola (1996, 2005), a consolidação do paradigma cosmológico naturalista ocidental se dá no período entre 1500 e 1800, pautado pelas “revoluções” cosmológicas promovidas pelas ciências naturais. No que diz respeito às relações entre humanos e seres da natureza, esse paradigma oscila entre uma matriz focada no “predatismo” predominante (expressa na exploração crescente dos recursos naturais) e algumas variações de “reciprocidade” e “protecionismo” (presentes nos movimentos conservacionistas e de defesa animal). De qualquer forma, as separações ontológicas natureza/cultura, humano/não humano, humanidade/animalidade, são reforçadas e reproduzidas pelo naturalismo em todas as suas versões (KOSBY, 2017).
3. A potência Gaia, trazida por Stengers, é uma noção cientificamente construída por Lovelock e Margulis, nos anos 1970, inspirada no mito grego homônimo. Na versão de Hesíodo da mitologia grega, Gaia (a terra) tem filhos com Urano (céu). São filhos de três tipos: ciclopes, titãs e hecatônquiros. Dos segundos descenderão os deuses e semideuses que comporão o panteão olímpico. A autora escolhe manter este nome Gaia para, segundo ela, resistir à oposição brutal entre saberes científico e não científicos, já que os autores dessa teoria foram acusados preconceituosamente de animismo e antropomorfismo, por evocarem um ser que aparece em narrativas mitológicas.
4. Colóquio Internacional “Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra”, promovido pelo Departamento de Filosofia da PUC-Rio e pelo PPGAS do Museu Nacional - UFRJ, realizado entre 15 e 19 de setembro de 2014.
5. O depoimento de Iyá Gisa nesse sentido faz-se de suma importância para a pluralização dos discursos acerca dos bens culturais e paisagísticos já patrimonializados em Pelotas. O exemplo do arroio Pelotas pode ser associado ao tombamento da antiga Charqueada São João, pelo critério arquitetônico de seu período de construção, sendo sua apropriação turística focada principalmente nos elementos estéticos e culturais que reforçam as narrativas das elites ou da “história oficial”.
6. A narrativa de Mãe Michele nos reporta ao conceito de *sindemia*, tal como abordado por Singer e Rilko-Bauer (2021, p. 8): “... interação sinérgica adversa de duas ou mais doenças ou outras condições de saúde (por exemplo, dieta nutricionalmente inadequada) promovida ou facilitada por condições sociais e ambientais” – tradução minha.
7. Segundo Anjos (2006, p. 120): “Quando falo em filosofia política da religiosidade afro-brasileira, trata-se de deslocar a vantagem estratégica do antropólogo

sobre o discurso do nativo de modo a fazer com que este último funcione dentro do texto antropológico. É a esse funcionamento que, evocando um termo caro a Deluze e Guattari (1980), se poderia chamar de ressonância da filosofia política afro-brasileira no interior da antropologia.”

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *Revista Ecuador Debate*, Quito, n. 75, dic. 2008.
- ANJOS, José Carlos G. dos. *No território da linha-cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2006.
- BARBOSA NETO, Edgar R. *A Máquina do mundo: variações sobre o Politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- CAMPOS, Isabel Soares. *Os prazeres do balneário: sob as bênçãos de Iemanjá. Religiões afro-brasileiras e espaço público em Pelotas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.
- DESCOLA, Philippe. Constructing Natures. In: DESCOLA, Philippe. *Nature and Society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.
- DESCOLA, Philippe. *Par de-là nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DESPRET, Vinciane. “O que diriam os animais se...?”. Trad. Cícero de Oliveira. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.
- INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set./dez. 2016.
- KOSBY, Marília F. “*Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro*”: sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas-RS. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2009.
- KOSBY, Marília F. *Alma-carço: peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do Brasil*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, UFRGS, 2017.
- KOSBY, Marília F. Trilhas de sangue e mel: esboço peregrino de uma cosmoecologia negra no sul do Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 25, n. 2, 2021.
- KOSBY, Marília; OLIVEIRA, Vinícius P. de. *Mapeamento das casas de religião de Matrizes africanas no Rio Grande do Sul: Módulo 2 – Pelotas, Rio Grande e Jaguarão (Relatório Final)*. Porto Alegre: Instituto do patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2021.
- MINISTÉRIO DO TURISMO. *Projeto básico*. Mapeamento das Casas de Religião de Matriz Africana no Rio Grande do Sul - Módulo 2: Pelotas, Rio Grande e Jaguarão. IPHAN, 2020. Disponível em: <https://

sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_documento_consulta_externa.php?9LibXMqGnN7gSpLFOOgUQFziRouBJ5VnVL-5b7UrE5TdmAoUke9LflBkDLzrofi5wLukcUjFAU2P6h_g8P0Ofq-3guN543cSyGxl2EDBoFFALeNakrvBGmEJe8ZK6fBOt>. Acesso em: 15 nov. 2021.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SEGATA, Jean. Covid-19: escalas da pandemia e escalas da antropologia. *Boletim Especial*, n. 2, 23 mar. 2020. Disponível em: <<http://anpocs.org/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2307-boletim-n-1-cientistas-sociais-o-o-coronavirus-2>>. Acesso em: 06 set. 2021.

SEGATA, Jean. “A pandemia é sintoma de uma catástrofe muito mais ampla”. Entrevista a João Paulo Charleaux. *Nexo*, 06 set. 2021. Disponível em: <<https://www.nexojournal.com.br/entrevista/2021/09/06/%E2%80%98A-pandemia-%C3%A9-sintoma-de-uma-cat%C3%A1strofe-muito-mais-ampla%E2%80%99>>. Acesso em: 07 set. 2021.

SINGER, Meryll; RYLKO-BAUER, Barbara. The syndemics and structural violence of the covid pandemic: anthropological insights on a crisis. *Open Anthropological Research*, n. 1, p. 7-32, 2021.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloisa Araujo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

PRADO FILHO, Kleber; TETI, Marcela M. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-59, jan./jun. 2013.

SUBMETIDO EM: 15/08/2021

APROVADO EM: 25/10/2021

NARRATIVAS (HIPER)MEDIÁTICAS BASADAS EN EL HUMOR: ANÁLISIS DE MEMES SOBRE LA COVID-19 Y MEDIDAS DE AISLAMIENTO SOCIAL EN ARGENTINA, MARZO A NOVIEMBRE DEL 2020

(HYPER) MEDIA NARRATIVES BASED ON HUMOR: ANALYSING MEMES ABOUT THE COVID-19 AND SOCIAL ISOLATION MEASURES IN ARGENTINA, FROM MARCH TO NOVEMBER 2020

Flavia Demonte

flaviademonte@gmail.com

Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA).
Investigadora Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3786-2635>

Andrea Mastrangelo

andreaveronicamastrangelo@gmail.com

Doctora en Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones (UNAM). Investigadora Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2844-6883>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMEN

El objetivo del artículo es describir y analizar 292 memes que circularon por redes sociales de Internet sobre la covid-19 y la experiencia del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio en Argentina desde marzo a noviembre de 2020. Realizamos un análisis cualitativo, agrupándolos en categorías temáticas vinculadas con el proceso salud/enfermedad/ atención/prevenición, identificamos los principales recursos utilizados y los relacionamos con el contexto en el que los memes fueron producidos y circulados. A través del análisis de los temas, los recursos utilizados y su relación contextual, reconstruimos narrativas vinculadas con la vida cotidiana durante la pandemia, la gestión de la política sanitaria, las prácticas preventivas de la población, el SARS-CoV-2 y la covid-19, el impacto del aislamiento social y la pandemia en la economía familiar, en la experiencia educativa, la salud mental y las miradas sobre el año 2020 y el futuro pospandemia. Concluimos que los memes, como productos socioculturales en estrecha relación con el contexto social, político,

sanitario y cultural/mediático, construyeron una manera de narrar la incertidumbre y la reorganización de lo cotidiano durante la pandemia.

Palabras clave: covid-19; aislamiento social; medios de comunicación; narrativas.

ABSTRACT

The objective of the article is to describe and analyze 292 memes that have spread through Internet social networks about covid-19 and the experience of Preventive and Obligatory Social Isolation in Argentina, from March to November 2020. We have performed a qualitative analysis, grouping them into linked thematic categories such as health, disease, care, and prevention process. We have identified the main resources used and related them to the context in which the memes were produced and spread. Through the analysis of these issues, the resources used and their contextual relationship, we have reconstructed narratives related to daily life during the pandemic, the management of health policy, preventive practices of the population, SARS-CoV-2 and covid-19, the impact of social isolation and of the pandemic on the family economy, education, mental health and perspectives on the year 2020 and the post-pandemic future. We have concluded that memes, as sociocultural products closely related to the social, political, health and cultural/media context, have built a way of narrating the uncertainty and reorganization of everyday life during the pandemic.

Keywords: covid-19; social isolation; media; narratives.

INTRODUCCIÓN

El 20 de marzo de 2020, a través del Decreto 297/2020 y ante la ausencia de tratamiento antiviral y vacunas que previnieran la Covid-19, el gobierno de Argentina decretó el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) para morigerar la circulación comunitaria del SARS-CoV-2, fortalecer el sistema de salud y mitigar el impacto sanitario.

Como problema de salud y como acontecimiento sociopolítico, económico, ambiental y cultural, la Covid-19 y las medidas implementadas, son eventos que movilizan a la totalidad de la sociedad y a sus instituciones, impactando en la vida social, política y económica; en la vida cotidiana y en la subjetividad. El concepto de “hecho social total” planteado originariamente por Mauss (1991)¹ y recuperado por otros autores (MASTRANGELO, 2020) aporta fundamentos teóricos, epistemológicos y metodológicos para analizar la pandemia, las medidas implementadas y gran parte de sus impactos. Pero el concepto de proceso salud/enfermedad/atención/prevenición (PSEAP) como un proceso básico de toda sociedad a nivel micro y macrosocial provee una lente complementaria. Según Menéndez, los procesos de SEAP causaron lo que ningún otro fenómeno podría generar: la experiencia existencial de

padecer sincrónicamente en todo el planeta un problema similar, que no sólo amenaza nuestro trabajo, nuestras relaciones sociales o nuestras necesidades, sino también nuestras vidas (MENÉNDEZ, 2020). Y todo ello ocurre, “no como consecuencia *natural de la pandemia*, sino por las orientaciones, las evaluaciones y las acciones de las sociedades, grupos y sujetos” (MENÉNDEZ, 2020, p. 2). Estos conceptos nos permiten la comprensión amplia de las relaciones entre el virus, la enfermedad, las prácticas sociales, las instituciones contemporáneas y las simbolizaciones que de todo ello construimos los sujetos.

Como hecho social total y como parte de PSEAP, la pandemia y las medidas contextuales de contención de los contagios, nos permiten hacer múltiples preguntas para dar cuenta del hecho social *pandemia* en una perspectiva del Sur global.² La pregunta que organiza este artículo es ¿cómo se narró (o simbolizó) públicamente la infección por SARS-CoV-2 y la experiencia de “aislamiento social” en Argentina desde marzo a noviembre de 2020? El proceso de simbolización/narrativización de los acontecimientos en general -y del PSEAP en particular-, es el que da sentido a la realidad que vivimos (SAINT LAURENT; GLAVEANU; LITERAT, 2021), otorgándole significados que contribuyen a entender, tramitar y ubicarnos en esa realidad construida material y simbólicamente. Armus (2020) afirma que las epidemias del pasado nos dejaron relatos, diarios personales, que buscaban dar cuenta de una experiencia personal que también era colectiva. Así, y al igual que en el pasado, esta pandemia se transformó en una circunstancia privilegiada para observar fenómenos relacionados con la construcción simbólica del mundo vivido a través del estudio de diferentes discursos (AGUIAR; SOARES DE ARAÚJO, 2020).

Cotidianamente somos testigos de cómo los acontecimientos ya no los narran únicamente las instituciones mediáticas sino también los individuos y colectivos desde las redes sociales de Internet – whatsapp, facebook, twitter, instagram – (FRATICELLI; ANTIVERO, 2019). En este punto, diversos autores están de acuerdo en que estamos viviendo ya no en una sociedad mediática, ni siquiera mediatizada³, sino hipermediatizada (SCOLARI, 2020; CARLÓN, 2020; ESCUDERO CHAUVEL, 2020) e intensamente intertextual: la aparición de esta sociedad se inicia con Internet y la telefonía personal. Por tanto, si la sociedad globalizada facilitó la transmisión del virus a escala planetaria y que lo suframos sincrónicamente todos, la sociedad (hiper)mediatizada agilizó la producción y circulación discursiva (SCOLARI, 2020) del hecho social total. Los memes como piezas de comunicación se relacionan con lo personal, en tanto son narrativas que nos permiten procesar simbólicamente el hecho social Covid-19, a la vez que, como narrativas públicas, se ligan con “lo mediático” y con “lo virtual” (MASTRANGELO, 2020).

Teniendo en cuenta las herramientas teóricas citadas: el concepto de hecho social como parte inherente del PSEAP; el proceso de narrativiza-

ción como expresión de la producción social de sentidos cristalizado en discursos diversos y el contexto de hipermediatización y confinamiento, hicimos foco en los memes, esa forma humorística de narrar la tragedia pandémica. Por tanto, el objetivo de este artículo es circunscribir el estudio de las narrativas públicas a la descripción y análisis de los memes sobre la Covid-19 y la experiencia del ASPO en Argentina (marzo a noviembre de 2020) que circularon por redes sociales de Internet, en sus dimensiones socio-antropológicas y comunicacionales: relatos humorísticos a través de los cuales podemos reconstruir maneras de narrar la incertidumbre y la reorganización de la vida cotidiana a la que estuvimos y aún estamos expuestos.

LOS MEMES: DEFINICIONES Y ANTECEDENTES

Como elementos de la sociedad hipermediatizada, los memes adquirieron protagonismo en las redes sociales desde inicios del milenio, transformándose en herramientas útiles para los científicos sociales (SAEZ; CARP, 2021). Diversos autores, de diferentes campos disciplinarios, propusieron numerosas definiciones: la primera fue considerarlos como unidades mínimas de transmisión o imitación cultural o gen cultural desde la socio-biología (DAWKINS, 1976 EN SOLA MORALES, 2020; SALGADO ANDRADE, 2020; COSTA DAMASCENO, 2020; BENASSINI-FÉLIX, 2020; CANCELAS OUVIÑAS, 2020; RIVAS CARMONA; CALERO VAQUERA, 2020 entre otros autores toman como referencia esta primera aproximación conceptual). Otras definiciones fueron complejizando su análisis e inscribiéndolo en el campo de la comunicación y la cultura, proponiendo a la vez modalidades de análisis: textos multimodales desde la comunicación y la lingüística (RIVAS CARMONA; CALERO VAQUERA, 2020); artificios semióticos puestos en circulación para ser intercambiados y replicados desde la socio-semiótica (ESCUDERO CHAUVEL, 2020); artefactos discursivos de expresión y discusión públicas (RUIZ MARTÍNEZ, 2018); artefactos culturales que cobran vida gracias a la “cultura de internet” desde perspectivas socio-antropológicas (BLACKMORE, 2000; JENKINS, 2009 *apud* COSTA DAMASCENO, 2020). En tanto documentos de comunicación y cultura, pueden llegar a ser indicadores de cómo es ideada una época (SAEZ; CARP, 2021), puesto que se relacionan con símbolos, estereotipos y códigos pertenecientes a un lugar y una época determinada (SOLA-MORALES, 2020).

Las definiciones propuestas tienen en común una particularidad: los memes son objetos-proceso en interrelación estrecha con otros memes, otros discursos y saberes. Son intensamente intertextuales y profundamente metadiscursivos (CARLÓN, 2002), por lo tanto, para ser cabalmente comprendidos deben ser analizados en relación con el contexto (social, político, económico, sanitario y cultural/mediático). Cualquier meme requiere de otros memes y material contextual para significar lo

potencialmente fracturado, múltiple y la naturaleza incompleta de la narrativa misma (SAINT LAURENT; GLAVEANU; LITERAT, 2021). Al hacerlo, los memes son lúdicos y humorísticos, estilo retórico centralmente metadiscursivo pues genera la risa generando reflexiones, críticas o comentarios sobre un acontecimiento (REIS INSFRA; SADDI CHAVES, 2020). Por tanto, pueden desafiar el papel de la autoridad de algunos discursos, como el político, el biomédico y el científico, por ejemplo, desenmascarando discursos jerárquicos. Es por ello que además de hacer reír, los memes permiten cuestionar el poder hegemónico ejerciendo resistencias y expresando discursos alternativos (SOLA-MORALES, 2020).

Si bien no son un objeto de investigación novedoso, puesto que es posible encontrar investigaciones sobre memes asociados con la política, la filosofía, la educación, el género; lo experimentado a nivel global por la pandemia fue un catalizador para la producción, circulación y análisis de memes e investigadores de diferentes países los analizaron desde múltiples perspectivas teóricas y metodológicas. Citamos algunas investigaciones con las que dialogamos en este artículo debido a similitudes de objetivos, delimitaciones temporales, enfoques y metodologías. Por ejemplo, en el contexto del confinamiento español Sola-Morales (2020) analizó los memes sobre la covid-19 publicados en Internet desde un análisis cualitativo temático recuperando herramientas de la socio-semiótica; Cancelas-Ouviña (2020) propuso un análisis etnográfico de los memes compartidos por redes sociales de Internet; Rivas Carmona y Calero Vaquero (2020) analizaron los memes difundidos a través de WhatsApp desde la perspectiva lingüística y en función de los efectos cognitivos pretendidos. En el contexto brasileño, Costa Damasceno (2020) y Reis Insfran y Saddi Chaves (2020) también analizaron memes. El primero realizó una etnografía digital para analizar los temas principales en las narrativas *meméticas* de un grupo de Facebook; los segundos realizaron un análisis dialógico del discurso sobre el uso de la cloroquina y la reacción de las personas mayores frente a la pandemia. Finalmente, Salgado Andrade (2020) analizó, utilizando las herramientas teóricas y metodológicas de la socio-semiótica y la etnografía digital, un corpus de memes sobre Covid-19 que circularon en México mostrando que, a través del humor, los discursos digitales refuerzan la discriminación y propagan ideologías globales. Quizá el trabajo de Escudero Chauvel (2020) sea el más amplio, comparado con los ya citados, puesto que analizó comparativamente el tratamiento de la información en la epidemia del SIDA a principios de los años noventa del siglo pasado con la pandemia de la Covid-19 en la primera mitad del siglo XXI. Complementario a ello, en su análisis de los memes circulados en Argentina, plantea una pregunta nodal para quienes nos interesa analizar el PSEAP desde los discursos hipermediáticos:

nadie se reía ni osaba reírse del SIDA, pero todos nos reímos con el Covid-19. ¿Por qué? Porque la situación trágica que se haya parado la economía del planeta y la casi totalidad de la población esté confinada en sus casas o con circulación restringida se presta a la transformación humorística en la transgresión de la regla y de su puesta en discusión en sordina, mecanismo de base del humor (ESCUADERO CHAUVEL, 2020, p. 15).

ABORDAJE METODOLÓGICO

A través de nuestras redes personales seleccionamos, intencionalmente y por conveniencia, 292 memes gráficos (texto y/o imagen), con fines humorísticos relacionados con la infección por SARS-CoV 2, la Covid-19 y la experiencia del ASPO que circularon por las redes sociales de Internet (facebook, whatsapp y instagram) y desde 20 de marzo a 9 de noviembre de 2020. Entendemos que, si bien las redes sociales de Internet dan la ilusión de una comunicación transversal entre clases y géneros, producto de los algoritmos, pero también de los consumos culturales, la circulación de los memes se cierra en comunidades lingüísticas o grupos que le dan sentido al humor o la ironía. Desde esta perspectiva, entendemos que los memes incluidos intencionalmente en la muestra tienen sesgos de género, étnico-racial y de clase. De género en el sentido que no dan cuenta de las disidencias y particularidades del cuidado reivindicados por los feminismos populares. Étnico-racial, ya que no son referidas situaciones de discriminación o violencia que registramos en nuestro trabajo etnográfico en barrios populares (v. gr. población qom, violencia institucional contra jóvenes). Y de clase, ya que no se refieren a problemas de la vivienda, el hacinamiento ni la necesidad de salir a trabajar, sino que se enfocan en el encierro en la casa y los consumos que actualmente definen a la clase media (KESSLER; DI VIRGILIO, 2008). Excluimos de la muestra memes audiovisuales (como *gift* o videos), no humorísticos, con referencias a otras regiones, países o lugares. Y los analizamos con técnicas cualitativas, descriptivas y análisis de contenido. Optamos por analizarlos agrupándolos en categorías temáticas afines en las investigaciones sobre estos temas (COSTA DAMASCENO, 2020; SOLA-MORALES, 2020; CANCELAS-OUVIÑA, 2020) y emergentes del propio *corpus*. Una vez agrupados por temas, describimos cada uno de los memes, identificando los principales recursos (personajes y figuras retóricas) utilizados y los relacionamos con la información contextual. El propósito fue reconocer en cada meme narrativas principales, es decir, formas de contar la pandemia a través del humor, considerando que las temáticas dan significado a todo el mensaje (narrativa o *storytelling*).

RESULTADOS

Desde el 20 de marzo 2020, fecha en que se implementó el ASPO hasta fines de noviembre, momento en el que comenzó el Distancia-

miento Social Preventivo y Obligatorio (DISPO) en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y el Área Metropolitana de Gran Resistencia (AMGR), los casos de covid-19 y las muertes por dicha causa aumentaron significativamente, prolongándose el confinamiento domiciliario como medida de mitigación (MS, 2020). En el contexto hipermediatizado en el que se está procesando la pandemia, los medios masivos y tradicionales no alteraron sus lógicas para informar (ESCUADERO CHAUVEL, 2020), resaltando narrativas basadas en el miedo, la alarma y el riesgo de contagiarse y morir. Sin embargo, una de las novedades más notables es que “lo risible” volvió a ser indisciplinado (FRATICELLI, 2020). Durante el proceso civilizatorio europeo, las instituciones expulsaron los géneros, temas y estilos ofensivos, y lo mismo hicieron, luego, los medios de comunicación, domesticando lo reidero e inaugurando fronteras y nuevas normas acerca de lo que podemos o no hacer chistes. Hoy en día, aquello que fue desterrado de la mediación se propaga con la hipermediatización (FRATICELLI, 2020). Así y en oposición a las modalidades propias del discurso periodístico para informar sobre la pandemia, los memes produjeron otras narrativas sobre el mismo hecho.

Aprovechando el contexto de humor indisciplinado, pero de disciplinamiento social y biomédico (MASTRANGELO, 2020) analizamos los memes para reconstruir sus propias narrativas. El resultado de la clasificación y construcción temática de nuestro *corpus*, puede verse en la Tabla 1. Al igual que otras investigaciones (SOLA-MORALES, 2020; CANCELAS-OUVIÑA, 2020; ESCUDERO CHAUVEL, 2020), el *aislamiento social* y su impacto en la vida cotidiana; la política sanitaria; la prevención y cuidado; el virus y la enfermedad; el impacto del aislamiento en la economía familiar, la escolarización remota y la salud mental, tanto como las miradas sobre el año 2020 y el futuro pos-pandemia fueron las temáticas de los memes de nuestra muestra.

A continuación, presentamos los memes analizados dentro de las categorías temáticas, identificando los recursos más extendidos en ejemplos concretos y haciéndolos dialogar con el contexto en que estos mensajes se produjeron.

Tabla 1 - Clasificación de los memes seleccionados, según las categorías temáticas

Categorías temáticas	N
Covid-19 y Vida Cotidiana	79
Covid-19 y Gestión de la Política Sanitaria	60
Covid-19 y Prácticas Preventivas de la población	42
SARS-CoV 2 y Covid-19	36
Covid-19 y 2020 y Futuro Pospandemia	35
Covid-19 y otros (Economía, Educación, Vivienda)	21
Covid-19 y Salud Mental	19
Totales	292

Fuente: elaboración propia

COVID-19 Y VIDA COTIDIANA

Incluimos aquí los memes asociados con las prácticas realizadas en esta “nueva vida cotidiana” planteada por el aislamiento, desde los quehaceres domésticos; las prácticas alimentarias (las compras, las preparaciones, los momentos de consumo alimentario) y sus principales consecuencias (el aumento de peso corporal); la actividad física; las prácticas laborales y el teletrabajo; las prácticas recreativas y las prácticas sexo-afectivas.

La cotidianidad planteada por el ASPO fue mostrada en los memes apelando al ridículo, la exageración, las emociones de agobio y desesperación ante el deseo de volver a la vida “normal” (SOLA-MORALES, 2020). Los memes interrogaron a la norma social (#Quedate en casa) desplazándola hacia situaciones paradójales o imposibles, pero otorgando visibilidad a cuestiones culturales muy arraigadas en nuestra sociedad (ESCUADERO CHAUVEL, 2020). Así lejos de la sensación de “tener más tiempo”, el ASPO trajo una sobrecarga de tareas con altos niveles de exigencia. El meme de la Figura 1⁴ muestra un gato (uno de los animales más extendidamente representados en nuestra muestra como personajes principales) que, apuntando con un arma de fuego intenta “terminar” o “aniquilar” las exigencias (o a las personas o instituciones que las enuncian), en tanto mandatos culturales y morales⁵, re-creados durante el ASPO: en tono imperativo, aparecen desde el mandato de la biomedicina nutricional de comer saludablemente y de realizar actividad física, pasando por abandonar la co-presencia en la educación (“clase *online*”), en las relaciones sociales en general (“hagamos videollamada”), pero en las sexo-afectivas en particular, obligándonos a probar otras formas (“próba *sexting*”). Todas estas múltiples exigencias bajo el mandato de preservar la salud mental (“no te deprimas”) y, como si fuera poco, la exigencia de aprender algo nuevo.

Figura 1 - Memes, vida cotidiana y mandatos del ASPO

Hace gimnasia/ aprende algo nuevo
Proba sexting/ concierto en vivo
Clase on line/ hagamos videollamada
No te deprimas/ come sano/ ayuda



Fuente: Internet/redes sociales

Podemos ver el meme de la Figura 2 en relación a otros que representaron cómo se estaba transitando cotidianamente la pandemia, más allá de los imperativos propuestos por el meme de la Figura 1. Cocinar y limpiar fueron dos de las actividades a las que se les destinó más tiempo durante el inicio del ASPO (MARCÚS; BOY; BENITEZ *et al.*, 2020). Pero no todos los integrantes del hogar le dedicaron la misma cantidad de tiempo. Si bien en nuestra muestra tenemos numerosos memes sobre quehaceres domésticos marcando esta práctica extendida, siempre la protagonista es una mujer, aunque ella no necesariamente esté presente visualmente. Este meme contrapone dos situaciones en la vida de una mujer (aparentemente sin hijos, de clase media, que le gusta viajar): una vida anterior a la pandemia y una vida durante el ASPO. No sabemos si vive en pareja, pero lo cierto es que la pandemia le cambió sus planes para el fin de semana largo de Semana Santa y, en lugar de verla sentada en un avión llegando a París, la vemos sentada frente a un lavarropas, con una imagen de éste como si recreara la ventanilla de un avión. En este caso no contempla la Torre Eiffel sino cómo gira el tambor del lavarropas mientras lava. Como vemos, y tenemos también numerosos ejemplos de este tipo en nuestra muestra, durante el ASPO se les pidió a las mujeres que asumieran, voluntaria y gratuitamente, una intensificación de las tareas de cuidado que ya hacían de modo predominante (MARCÚS; BOY; BENITEZ *et al.*, 2020). Quedarse en casa significó para las mujeres “un infierno agobiante de disciplina de trabajo remunerado y no remunerado en el hogar” (LENGUITA, 2021, p.143) apenas visibilizado en los memes. En otras palabras, a través de sus imágenes y asociaciones, los memes de esta categoría temática mostraron que los patrones culturales reproducen desigualdades, aun en las circunstancias particulares del ASPO.

Figura 2 - Memes, vida cotidiana y quehaceres domésticos



Fuente: Internet/redes sociales

Ubicándose por fuera de los mandatos de la Figura 1, la falta de rutina y el impacto emocional del ASPO hicieron que aumentara la frecuencia y volumen del consumo de alcohol (CAMAROTTI; JONES; GÜELMAN *et al.*, 2020). El meme de la Figura 3 condensa la contradicción vivida entre lo que se debe hacer (los mandatos) y lo que se quiere/puede hacer. Una mujer, sentada como si estuviera en una práctica de yoga, tomando una copa de vino. Tenemos que enfocar en la etiqueta de la botella de vino (“Yoga”) y leer el texto que acompaña la imagen (“Solía ser una persona estresada hasta que comencé a probar el yoga”) para comprender el sentido del meme que no es otro que: “Solía ser una persona estresada hasta que comencé a probar el vino”. La sustitución del vino por el yoga no sólo rompe con las recomendaciones de las prácticas saludables, tomadas como los mandatos culturales morales recreados durante el ASPO, sino que expresa una práctica “real”, indicando no solamente la alta legitimidad social y tematización pública de esta práctica (ETCHEVERS; GARAY; PUTRINO *et al.*, 2020; CAMAROTTI; JONES; GÜELMAN *et al.*, 2020) sino, a diferencia del meme de la Figura 2, problematiza la medida de la feminidad al admitir el derecho al consumo de alcohol (BALLESTEROS DONCEL, 2016).

Figura 3 - Memes, vida cotidiana y resignificación de los mandatos del ASPO

Solía ser una persona estresada
hasta que comencé a probar el yoga



Fuente: Internet/redes sociales

También incumpliendo los mandatos de comer sano (sinónimo de alimentación variada, moderada y equilibrada, DEMONTE, 2021) indicados por el meme de la Figura 1, el meme de la Figura 4 expresa los efectos en el peso corporal de las prácticas alimentarias durante el confinamiento. Una vez más tenemos como protagonista un animal (de la familia de los roedores) metido en un rollo de cartón. La imagen no diría mucho si no estuviera acompañada por el texto que indica “Mi panza”, como lo que sobresale del rollo; y “mis jeans”, como lo que contiene, de manera muy apretada, el cuerpo, mostrando los efectos de comer de más. Numerosos son los memes que narran estas situaciones durante el ASPO y, como vimos y veremos, no se dan en el vacío, sino que relatan algunos de los aspectos vinculados con la alimentación (de aquellos que pudieron acceder económicamente a los alimentos) durante el aislamiento. Al tener mayor tiempo disponible, las personas que pudieron, salieron a comprar alimentos y cocinaron más; hubo además un aumento de la comida preparada en casa (comida casera), un comer enfocado en el placer y extendidamente desestructurado (salteando momentos reglados como desayuno, almuerzo, merienda y cena y dominando el *snacking* o picoteo), asociado con la ansiedad y el estrés. Harinas, azúcares y alcohol (como vimos con el meme de la Figura 3) fueron los rubros que más aumentaron su consumo durante el ASPO, mientras que frutas y verduras fueron los que más disminuyeron (SUDRIÁ; ANDREATTA; DEFAGÓ, 2020). El exceso de peso pronto fue percibido por los especialistas como indicador preocupante según los estándares de normo-peso en simultáneo con la profusión del discurso gordo-odiante (INADI, 2020).

Figura 4 - Memes, vida cotidiana e incumplimiento de los mandatos del ASPO



Fuente: Internet/redes sociales

Las prácticas sexo-afectivas también se incluyeron en los mandatos revisitados del ASPO, como vimos en la Figura 1, aunque algunas investigaciones referan que la vida sexo-afectiva empeoró durante la misma

(ETCHEVERS; GARAY; PUTRINO *et al.*, 2020). En abril de 2020, el ministerio de Salud de la Nación brindó recomendaciones sobre sexo seguro en tiempos de Covid-19, promoviendo videollamadas y sexo virtual o *sexting*. Dicha recomendación fue retomada por los medios de comunicación y dio lugar a múltiples memes, inscribiéndolas en los mandatos recreados por el ASPO (Figura 1) en esta “nueva” normalidad: tener sexo sin co-presencia física para prevenir la transmisión del virus. Ese es el contexto en el que aparece el meme de la Figura 5. Se trata de la imagen de una mujer joven -adolescente-, y un texto que dice: “Cuando te recomiendan sexo virtual para evitar el contacto físico, pero vos no tenés sexo ni casual, ni virtual, ni de lástima”. ¿Quién recomienda? La máxima autoridad sanitaria a nivel nacional. ¿Quién es el personaje que muestra la imagen? La mujer de la imagen es un personaje de la serie británica *Sex Education*⁶: Lily Iglehart, una chica que escribe novelas eróticas extraterrestres, y está decidida a tener relaciones sexuales lo antes posible pero no lo consigue tan fácilmente. El meme no tendría el sentido que pretende sin la articulación entre imagen y texto, asumiendo un conocimiento por parte del lector sobre la serie y las características del personaje, confirmando la relación entre memes como fenómeno hipermediatizado e intertextual. Al igual que el meme de la Figura 3, aquí también se problematiza la feminidad al admitir abiertamente el deseo sexual (BALLESTEROS DONCEL, 2016).

Figura 5 - Memes, vida cotidiana e impotencia frente a los mandatos del ASPO

Cuando recomiendan sexo virtual para evitar el contacto físico pero vos no tenés sexo ni casual, ni virtual, ni de lástima.



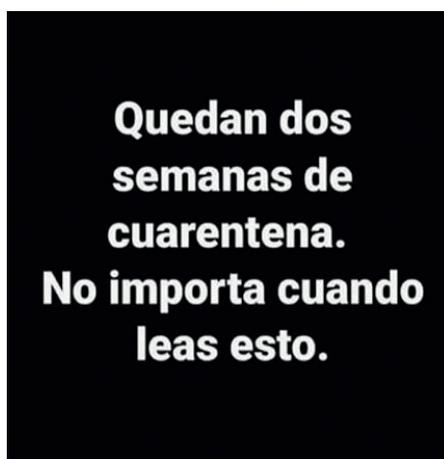
Fuente: Internet/redes sociales

Quizá lo que une a todos los memes de esta categoría temática sea una invitación a reírnos, marcando las alteraciones prácticas en el cotidiano, en las relaciones sociales y sexo-afectivas y de nuestros ritmos biológicos. Sin embargo, y aun cuando en los inicios hubo un alto acatamiento del ASPO, el retorno a la “vida normal” se presentaba como un anhelo para la mayoría de la población, porque con el paso del tiempo nuevas exigencias se montaron a las ya existentes.

COVID-19 Y GESTIÓN DE LA POLÍTICA SANITARIA

Analizamos aquí los memes asociados con la política sanitaria. El rol del Estado se mostró central: numerosos memes muestran la disputa entre Estado y mercado, el Estado como garante del derecho a la salud o el Estado como cercenador de las libertades individuales. En Argentina, las políticas públicas nodales fueron el diagnóstico precoz y masivo, el aislamiento de casos positivos y sus contactos estrechos, el “distanciamiento social” (nombre dado a la distancia de seguridad entre personas en el espacio público), la promoción del lavado de manos, el uso de barbijos y las intervenciones con tecnologías médicas intensivas (respiradores, sueros hiperinmunes). Pero todas estas medidas se desplegaron en un escenario de incertidumbres biomédicas (por el desconocimiento del virus y las formas de prevenirlo y tratarlo) y de la salud pública (por la falta de certeza respecto de cuándo masificar el uso de barbijos; por cuánto tiempo y cuán estricto debería ser el “aislamiento social”; cómo manejar la tensión entre el cuidado de la salud y la paralización de la economía, entre otros planteados por Armus, 2020). De estas incertidumbres, una de las más recurrentes en los memes analizados fue la duración del ASPO. En el meme de la Figura 6 vemos una placa de fondo negro con letras blancas cuyo texto expresa la idea del ASPO como experiencia interminable. La referencia temporal a las dos semanas se relaciona con el hecho de que el gobierno nacional, en los primeros meses, siempre prorrogaba el ASPO por dos semanas.

Figura 6 - Memes y gestión de la política sanitaria (duración del ASPO)



Fuente: Internet/redes sociales

En los memes agrupados en la Figura 7, mediante operaciones metafóricas⁷ se adjetivó la duración del ASPO, caracterizándolo como “eterno” personificándolo a través de protagonistas (como Mirtha Legrand y Eva Perón) de la cultura popular y política y/o “duradero” expresándolo a través de objetos (como el automóvil Renault 12) asociados a esas características.

Figura 7 - Memes y gestión de la política sanitaria (duración del ASPO)

La cuarentena no va a durar tanto
La cuarentena:



No creo que la cuarentena sea eterna.

La cuarentena:



- Esperemos que la cuarentena no dure mucho.
La cuarentena:



Fuente: Internet/redes sociales

A diferencia de los memes mostrados en las Figuras 6 y 7, el grupo de la Figura 8 abandona la circularidad del primero y la idea de la eternidad del segundo, y expresa un horizonte temporal definido: las fiestas navideñas que se disfrutaban en diciembre. No expresan un alivio, todo lo contrario, marcan que aún queda bastante tiempo de confinamiento y lo hacen con diferentes recursos. En la primera, se muestra la figura del presidente, en sus frecuentes conferencias de prensa que, en lugar de recomendar las típicas medidas preventivas, recomienda aprender la receta del pan dulce -típico consumo navideño- como expresión de duración del ASPO, recogiendo además aspectos propios de lo analizado en los memes asociados con la vida cotidiana (“aprendé algo nuevo”, de la Figura 1, pero también cocinar como práctica extendida). La segunda, muestra a los protagonistas principales de las fiestas navideñas católicas (Jesús, María y José, además de los Reyes Magos) hablándonos respecto “de lo que se siente que te guarden en febrero y te saquen en diciembre”, realizando una comparación entre el ASPO y el armado del “pesebre”. Según las tradiciones el pesebre de Navidad representa el nacimiento de Jesucristo y según la costumbre, suele armarse el 8 de diciembre – el Día de la Virgen – junto con el árbol de navidad y se lo desarma luego del 6 de enero, pasado el Día de los Reyes Magos. Entre febrero y noviembre suelen guardarse todos estos objetos hasta la próxima navidad. Así, pan dulce y pesebre marcaron una expectativa de finalización del ASPO frente a la indefinición temporal de los primeros mensajes.

Figura 8 - Memes y gestión de la política sanitaria (duración del ASPO)



Fuente: Internet/redes sociales

Lo que une a los memes ejemplificados de esta categoría son las incertidumbres propias de la gestión política de la salud pública. Este interrogante rápidamente se desplazó hacia los sujetos, simbolizando las incertidumbres con la apelación a diferentes recursos retóricos.

SARS-CoV- 2 Y COVID-19

Además de narrar a través del humor la nueva vida cotidiana y las incertidumbres de la política sanitaria, también hubo memes sobre el propio virus y la enfermedad: memes que relatan aspectos vinculados con su origen, los síntomas, su distribución en las diferentes áreas del país, la duración de la pandemia y la aparición de la vacuna como solución. Como ejemplo, agrupamos memes vinculados con esta categoría en la Figura 9. La primera imagen muestra a un hombre llorando mientras que el texto plantea una de las hipótesis de orden conspirativo que, hasta el presente, sobrevuelan sobre el origen del SARS-CoV-2: que, en vez de pasar de un animal a un humano, fue creado en un laboratorio chino, específicamente en el Instituto de Virología de Wuhan. La segunda imagen muestra a un ex presidente de Argentina (Carlos Menem) citado en una de sus frases instalada en la memoria argentina⁸. Este meme cita esa frase en relación con el debate desatado en Ciudad de Buenos Aires sobre los “runners” y la incidencia de su práctica – típica de la clase media-alta de un barrio de altos ingresos como Palermo- en la velocidad de propagación del virus y el ingreso de éste en barrios de ingresos económicos bajos del conurbano bonaerense, como La Matanza, Aldo Bonzi y otras zonas con “barrios populares”. Se trata de un ejemplo de meme de humor exclusivamente local, que implica contar con una serie de conocimientos previos para ser comprendido: la frase desopilante de Menem, el debate planteado por la demanda de los *runners*, la asociación entre velocidad del *running* y velocidad de transmisión viral, la asociación de esta práctica con el barrio de Palermo y el conocimiento de algunos barrios populares incluidos en el Gran Buenos Aires. Final-

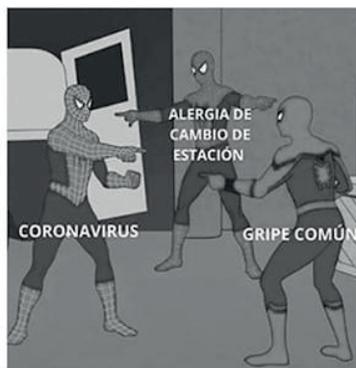
mente, la tercera imagen muestra a *Spider-man* en sus diferentes versiones¹⁰, cada una representando a coronavirus, alergias y gripe común, mostrando las dificultades para diferenciar una de la otra por su sintomatología común.

Figura 9 - Memes y SARS-CoV-2 y Covid-19

Imagina sobrevivir al COVID-19
y que luego China saque el
COVID-19S Plus Pro



Los Runners corren en Palermo y desde allí el virus sale de la atmósfera, se remonta a la estratósfera y desde ahí elegirá el lugar a donde quiera ir. De manera que en 1 hora y media podrá estar en La Matanza, Aldo Bonzi o en cualquier parte del conurbano.



Fuente: Internet/redes sociales

COVID-19 Y PRÁCTICAS PREVENTIVAS DE LA POBLACIÓN

Incluimos aquí los memes asociados con las prácticas preventivas personales como la higiene de manos y el uso de barbijos, tapabocas o mascarillas y el distanciamiento social. Para ejemplificar, en la Figura 10, agrupamos algunos de los memes que, siempre desde el humor, representan estas prácticas transformadas en cotidianas. Analizar los memes en relación con esta categoría temática es un indicador más de la hegemonía de la biomedicina como práctica y saber legitimados para enfrentar la pandemia. A las ya mencionadas, las autoridades sanitarias recomendaron no automedicarse con fármacos ni otros medicamentos, ignorar los mensajes por Internet u otros medios que indujeran a determinados usos y comportamientos. Por si fuera poco, el sector sanitario indicó cuáles eran los principales síntomas de la enfermedad para que nosotros mismos hiciéramos un diagnóstico inicial y decidiéramos si ir o no al médico (MENÉNDEZ, 2020). En estas recomendaciones, gran

parte de las prácticas preventivas están concentradas en el quehacer de la población (MENÉNDEZ, 2020). En la primera de las imágenes del grupo de la Figura 10 vemos un envase de una vacuna, que lleva una etiqueta en su nombre “Nitrato de salir” sostenida por una mano con guante quirúrgico y debajo de ésta lo define como “Tratamiento Covid 19”. A la ausencia de vacuna, sustituye su eficacia para su prevención o tratamiento la norma “Quédate en casa”. La segunda y la tercera de las imágenes muestran otra de las prácticas preventivas: el uso del barbijo y la higiene con jabón, alcohol en gel o hipoclorito de sodio (comúnmente conocida en Argentina como Lavandina). En el caso de la segunda muestra lo extendido del uso de este producto al inicio de la pandemia para limpiar superficies ya que el meme muestra que todas las personas olían a lavandina, transformándola en un perfume: *Eau* de Lavandín, y con el término *eau* (agua en francés) refiere además a una de sus características más notorias: la intensidad, profundidad y duración de su olor. En el caso de la tercera, representa el barbijo y el alcohol en gel como objetos que denotan marcas de época y memoria colectiva. Pero más allá de su funcionalidad (para la producción del cuidado), en este meme son presentados como objetos-signos/símbolo, evocadores de un tiempo/espacio, como expresiones metonímicas¹¹ de ese espacio/tiempo. Al presentar estos objetos con este recurso propone también un ejercicio de proyección liberador a la vez que perturbador: en 2035 los niños de hoy serán adultos y deberán apelar a la memoria para recordar el uso de estos objetos para el cuidado (es decir, la pandemia será un evento del pasado), pero lo que devolverá esa memoria justamente es una infancia signada por una pandemia.

Figura 10 - Memes y prácticas preventivas de la población



Fuente: Internet/redes sociales

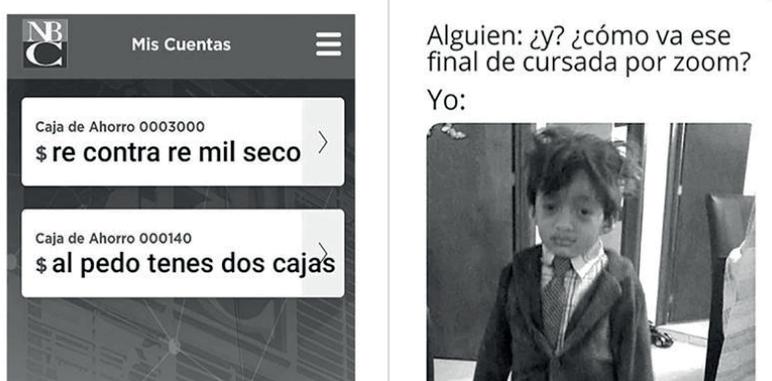
COVID-19, ECONOMÍA Y EDUCACIÓN

Incluimos aquí los memes relacionados con el impacto en la microeconomía de las familias de la paralización de la economía a causa del confinamiento. A pesar de las medidas tomadas por el gobierno para morigerarlo a través de medidas de apoyo económico a las jubilaciones mínimas, la Asignación Universal por Hijo, la Tarjeta AlimentAR y la creación de nuevos programas de transferencia de ingresos como el Ingreso Familiar de Emergencia -IFE- y Programa de Asistencia al Trabajo y la Producción -ATP- (ASSUSA; KESSLER, 2020; KESSLER; BENZA, 2020), la pérdida de ingresos en los hogares fue profunda (INDEC, 2020) y como consecuencia aumentaron los niveles de pobreza (DÍAZ LANGOU; KESSLER; DELLA PAOLERA *et al.*, 2020). Uno de los memes agrupados en la Figura 11, muestra una situación de penuria cotidiana dada por la escasez de dinero aun en personas bancarizadas y con hasta dos cuentas bancarias. A través de una típica “Consulta de Saldo”, en lugar de mostrar el dinero disponible dice “re contra re mil seco”, apelando a un modismo donde “seco” significa que se cuenta con poco dinero o no se lo posee. Frente a esta realidad de escasez de dinero, una segunda “Consulta de Saldo”, en lugar de mostrar el dinero disponible dice “al pedo tenés dos cajas”, también apelando a una expresión muy extendida que significa que, en este caso, tener dos cajas de ahorro no sirve para nada si no se dispone de dinero.

También incluimos los memes relacionados con el impacto del confinamiento en la educación, pero fundamentalmente en las nuevas formas asumidas por ella y en la experiencia de vivirlas, aun reconociendo que el impacto de la pandemia en este campo es más amplio y complejo y que, por tanto, requiere otro tipo de análisis (KESSLER; BENZA; 2020; DÍAZ LANGOU; KESSLER; DELLA PAOLERA *et al.*, 2020). La norma (“Quedate en casa”) implicó la readecuación de un sistema educativo centrado en la co-presencia de docentes y alumnos a una forma de educación remota (por correo electrónico o mensajes de whatsapp, pues no está garantizada la conectividad a internet para conexión sincrónica en ningún nivel educativo público). Por lo tanto, en pocos días hubo que generar estrategias en un contexto de profunda desigualdad tanto tecnológica como de competencias para la apropiación de la tecnología en los procesos de enseñanza-aprendizaje. A través de la reutilización de una imagen que fue viralizada en 2018, el meme que refiere a la educación en la Figura 11 muestra el cimbronazo en la vida cotidiana de familias y estudiantes de este cambio abrupto en las condiciones educativas. En su origen, este meme mostraba la imagen de este niño guatemalteco quien había pedido a su tío que lo disfrazara de *zombie* para las Fiestas de Halloween. Esa imagen fue viralizada con el texto “Quería disfrazar a mi sobrino de *zombie*, pero me quedó como abogado de la Defensa Pública Penal”. Luego, con la viralización el texto fue cambiando y adecuándose la imagen en función del contexto. Así

fue que durante la vigencia del ASPO y la educación remota (con la utilización de una de las plataformas más difundidas como el Zoom), el meme fue reeditado, metaforizando sus efectos: un niño-zombie, y encarnando las características de éste luego de una cursada no presencial y vía Zoom. De acuerdo con sus orígenes, un *zombie* es una persona que se supone muerta y que ha sido resucitada, incapaz de pensar y actuar por sí mismo puesto que han dominado su voluntad a través de la hechicería. En parte, por este origen se asocia con *zombie* a una persona como atontada, que se comporta como un autómatas. Para cerrar el sentido del meme, frente a la pregunta “¿y?, ¿cómo va ese final de cursada por zoom?”. El niño podría responder: me siento un *zombie*: muerto en vida, como un autómatas y atontado.

Figura 11 - Memes e impacto en la economía y en la educación



Fuente: Internet/redes sociales

COVID-19, SALUD MENTAL Y MALESTARES

Incluimos aquí los memes asociados con el impacto subjetivo y emocional del aislamiento, tanto en la población como en los equipos de salud relevados por otras investigaciones (JOHNSON; SALETTI-CUESTA; TUMAS, 2020; ETCHEVERS; GARAY; PUTRINO *et al.*, 2020; ARDILA-GÓMEZ; ROSALES; FERNÁNDEZ *et al.*, 2021; RODRÍGUEZ CEBERIO; JONE; BENEDICTO, 2021), que expresan la incertidumbre propia de la coyuntura epidémica (por el futuro, por las consecuencias sociales y económicas), la responsabilidad (por el cuidado de uno mismo y de los demás), la angustia (tedio, aburrimiento, tristeza y depresión), los “nervios” y se sintetizan en dos malestares: el miedo y la ansiedad como efectos del aislamiento y la propia experiencia de la pandemia (RODRÍGUEZ CEBERIO; JONE; BENEDICTO, 2021).

El impacto en la salud mental fue profundo en la primera parte del ASPO, asociado a la ruptura en la cotidianidad anterior a la pandemia (como vimos en las Figuras 2, 3, 4 y 5), la pérdida de previsibilidad temporal (como vimos en las Figuras 6, 7 y 8) y las propias incertidumbres planteadas por la ciencia y las instituciones biomédicas respecto del vi-

rus y la enfermedad. A ello se sumaron otros factores más concretos como la escolaridad y los problemas de acceso a la tecnología para padres y estudiantes, la escasez de equipos tecnológicos para el estudio y el trabajo domiciliario, la falta de espacio y privacidad, la extrema soledad en quienes carecen de convivientes, además de los problemas económicos -representados también en los memes de la Figura 11- (RODRÍGUEZ CEBERIO; JONE; BENEDICTO, 2021). En nuestra muestra identificamos memes en relación con estos malestares, pero por razones de extensión elegimos uno (Figura 12). Ese meme recoge, a través de una parodia, el protagonismo adquirido por la ciencia y los científicos en este momento y presenta lo que sería un nuevo avance tecnológico: transformar la ansiedad en electricidad. La ansiedad, como una emoción orientada hacia la idea de futuro (RODRÍGUEZ CEBERIO; JONE; BENEDICTO, 2021) y provocada por las incertidumbres biomédicas y de salud pública -fundamentalmente el ASPO- es el malestar más recurrentemente reconocido como impacto del confinamiento en la salud mental (*Ibidem*). Por tanto, el meme sintetiza en una narrativa cómo impactan en nuestra salud mental la pandemia y el ASPO (aumento de ansiedad) en el marco de otras narrativas vinculadas con el protagonismo de la ciencia (en su versión de investigación biomédica, clínica y experimental) como patrón de todo saber e institución salvadora, tanto en lo que respecta al comportamiento del virus y su genómica, como a la eficacia de las vacunas y las terapéuticas.

Figura 12 - Memes e impactos en la salud mental



Fuente: Internet/redes sociales

COVID-19, 2020 Y FUTURO POSPANDEMIA

Incluimos en esta categoría los memes referidos a las miradas sobre el 2020 y las hipótesis sobre un futuro pospandémico. Expresan narrativas que se actualizaron en discursos orales y escritos aventurados por diferentes actores sociales que oscilaron entre el optimismo de quienes vaticinaron que todo cambiará y que serán cuestionadas las bases de

la desigualdad, y el pesimismo de quienes avizoran que nada cambiará (KESSLER; BENZA, 2020). Como ejemplo del primer caso, elegimos el meme de la Figura 13 que trae a escena, a través del recurso de la ironía, la narrativa sobre el fin del capitalismo o, menos ambicioso, la crisis del modelo de desarroll neoliberal criticada por Menéndez (2020) y propuesta por autores como ŽIŽEK (2020) con su concepto de comunismo o Zibechi (2020) con su idea de destrucción de la globalización neoliberal, ofreciendo otra mirada: no solamente la incapacidad de “adoc-trinar” al capitalismo, sino inclusive su capacidad adaptativa, aun con sus recurrentes crisis. Más allá de la ironía, se trata de una respuesta a la idea de que la situación planteada por la Covid-19 es un parteaguas, un evento decisivo que marca un futuro distinto al actual -eso de “ya nada será igual”- (ARMUS, 2020).

Figura 13 - Memes, sistema capitalista y pandemia



Fuente: Internet/redes sociales

La promesa de un futuro pos-pandémico más reflexivo y benigno (JOHNSON; SALETTI-CUESTA; TUMAS, 2020) también forma parte de esta hipótesis sobre la pos-pandemia. Como afirma una de las investigaciones sobre la salud mental, la pandemia catalizó aspectos valorados como positivos para la sociedad, como un sentido de responsabilidad y cuidado, así como la interdependencia de las personas y la posibilidad de reflexión sobre sí mismos y sobre la sociedad en su conjunto (JOHNSON; SALETTI-CUESTA; TUMAS, 2020). Los memes agrupados en la Figura 14 representan, apelando también al recurso de la ironía, algunas de las contradicciones planteadas en estas narrativas sobre la pandemia. Una de ellas, ejemplificada en la primera imagen, recoge una de las narrativas que avizoraba la caída de la creencia en la supremacía de los seres humanos sobre la naturaleza (ESCUADERO CHAUVEL, 2020; JOHNSON; SALETTI-CUESTA; TUMAS, 2020) bajo la consigna como la revolución será ecológica o no será (MENÉNDEZ, 2020), muestra un ser humano con armadura que levanta en su mano a un pequeño

animal, ambos representando a una supuesta “nueva humanidad” que replantea una “nueva” relación con los animales. La imagen muestra por el contrario una relación defensiva y de control. Frente a la ironía del primero respecto del optimismo acerca del replanteo de la relación naturaleza-cultura; la segunda utiliza como recurso la película *Mad Max*¹² y a su protagonista en un escenario distópico, como parodia de lo que será el 2021, ironizando sobre ese futuro pos-pandémico más benigno. Como el meme de la Figura 5, éste no tendría el sentido que pretende sin la articulación entre imagen y texto, asumiendo un conocimiento por parte del lector sobre el argumento de la película, confirmando la relación entre memes como expresión de los fenómenos asociados con la mediatización (el mundo del cine), la hipermediatización, la intertextualidad y las estrategias singulares para relatar aspectos de la pandemia.

Figura 14 - Memes, sistema capitalista y pandemia

-aprovechemos esta crisis para replantear la relación de la humanidad con los animales

*la humanidad:



No quiero ser pesimista pero Mad Max está ambientada en 2021.



Fuente: Internet/redes sociales

En cualquiera de los casos (entre las miradas más optimistas y las miradas más pesimistas), los memes no hicieron más que reírse de ellas, mostrando también ese doble juego pretendido propio de su formato y su gramática: mientras nos reímos, pensamos, tanto individual como colectivamente.

DISCUSIONES Y CONCLUSIONES

En un cruce entre la comunicación y la antropología abordamos el análisis de las narrativas públicas vinculadas con la infección por SARS-CoV-2 y la experiencia del ASPO, entendido como el contexto más inmediato que delimita los procesos de producción de sentidos (AGUIAR; SOARES DE ARAÚJO, 2020). Dentro de las narrativas públicas, circunscribimos nuestro análisis a los memes porque, aunque tienen estrecha relación con las narrativas mediáticas (hipermediatización), ponen en juego discursos de otros actores sociales (intertextualidad y metadiscursividad) y su creación se da en forma participativa (se pueden re-crear y compartir en cualquier teléfono móvil). En este sentido, las narrativas

propuestas por los memes, si bien son públicas – porque los memes buscan desenfundadamente la replicación y compartirse con otros– expresan relatos asociados con la experiencia individual y también colectiva que, a diferencia de los de periodistas, académicos y políticos, no están editorializados por el deber ser. Nos mostraron a través del humor las miradas, los saberes, las prácticas y también las incertidumbres planteadas por la pandemia, contribuyendo (y mucho) a procesar, por medio de simbolizaciones, la emergencia sanitaria y la intervención del Estado en la gestión de políticas – el ASPO y las medidas de apoyo económico como el ATP y el IFE–. Desde una perspectiva diferente a la de otros actores sociales, sin dejar de dar cuenta de los malestares generados por la reestructuración de la vida doméstica y el cotidiano asociado con las medidas de contención, los memes nos contaron a través de historias mínimas, parciales (SAINT LAURENT; GLAVEANU; LITERAT, 2020) y alejadas de las típicas narrativas que apelan a las metáforas de la catástrofe natural, de la guerra o del enemigo y las víctimas para entender y enfrentar la pandemia, pequeños mundos posibles. Por ser fácilmente circulables, se constituyen en fragmentos compartidos de circunstancias de la vida cotidiana (ESCUADERO CHAUVEL, 2020) y prácticas de cuidado que expresan miradas y saberes no hegemónicos sobre la información disponible.

Así, mediante los memes pudimos reconstruir, al igual que las investigaciones tomadas como antecedente, narrativas inherentes al PSEAP vinculadas con las transformaciones en nuestra vida cotidiana y los diversos escenarios en los que ésta transcurre -tanto los mandatos a ella asociados como las negociaciones y resistencias de esos mandatos-, con la gestión de la política sanitaria y las incertidumbres, con las propias prácticas preventivas y cuidados de la población para prevenir la infección por SARS-CoV-2, y las explicaciones respecto de su etiología, sus formas de transmisión y mecanismos de prevención. Asimismo, a través de los memes recogimos relatos sobre el profundo impacto de la pandemia y la experiencia del ASPO en relación con los roles patriarcales de género (sobre exigencia a las mujeres de prácticas de cuidado y trabajo no remunerado), la economía familiar (la merma o ausencia de ingresos familiares), en la experiencia educativa (remota y desigual) y en la salud mental (los sentimientos y malestares psicológicos, como ansiedad y angustia).

Aunque se utilicen diferentes escenarios y recursos para representarlos (textos, personajes de ficción o animales) el protagonista principal de las narrativas es el propio espectador, el colectivo confinado que sufre la situación de excepcionalidad, como lo mostraron también otras investigaciones (SOLA-MORALES, 2020; CANCELAS-OUVIÑA, 2020). El “nosotros” en aislamiento, que no sabe qué hacer para hacer pasar el tiempo (cocinar y comer más; limpiar y ordenar; practicar yoga; teletrabajar o tener clases por *Zoom*; experimentar con el *sexting*), que busca

vías de escape para reírse de sus penurias económicas cotidianas en un contexto de miedo, ansiedad e incertidumbre sobre el (eterno) presente pandémico.

Finalmente, los memes no sólo nos propusieron otros relatos del día a día de la emergencia sanitaria y sus impactos, también nos permitieron recuperar, desde la ironía -como recurso inherente a su género y formato- reflexiones sobre el impacto de la pandemia en nuestra manera de vivir, producir y consumir a partir de memes sobre el 2020 y el futuro pospandemia, mostrando de este modo, sus pretensiones: mientras nos reímos, pensamos.

Así, analizados los memes como productos socioculturales marcadores de una época y, por lo tanto, en estrecha relación con el contexto social, político, sanitario y cultural/mediático no pueden ser vistos exclusivamente como mensajes y experiencias humorísticas. Aunque nos propongan otras maneras de relatar y procesar la tragedia de la pandemia, también expresan miradas, saberes, prácticas e incertidumbres... aunque indicarlo implique, como dice BALLESTEROS DONCEL (2016), “aguar” la fiesta.

NOTAS

1. Según el autor los hechos sociales totales movilizan, en ciertos casos, a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones. Todos estos fenómenos son jurídicos, económicos, religiosos e, incluso, estéticos.
2. El objetivo del proyecto fue estudiar las medidas de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) y la infección por SARS-CoV-2 en la población con necesidades insatisfechas de vivienda y saneamiento del Área Metropolitana de la Gran Buenos Aires (AMBA) y el Área Metropolitana de Gran Resistencia en la provincia del Chaco (AMGR) en Argentina. Contó con financiamiento de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Nación Argentina y es dirigido por la Dra. Andrea Mastrangelo, UNSAM/CONICET/ANLIS-Malbrán.
3. Se refiere a la clásica distinción realizada por Eliseo Verón entre sociedad mediática (moderna) y sociedad mediatizada (posmoderna): una sociedad mediática se basa en una ideología representacional. Se considera que los medios representan (bien, mal) lo que sucede en la sociedad. Una sociedad mediatizada, en cambio, es aquella en la que las lógicas culturales empiezan a organizarse en función de las lógicas de los medios. Se considera que los medios ya no actúan bajo una lógica representacional, sino que son productores de sentido y constructores de acontecimientos (CARLÓN, 2020).
4. Por razones de extensión, seleccionamos los casos más representativos de cada categoría temática para ejemplificar lo analizado.
5. Tomamos el concepto de mandato de Lupton (1996) que se refiere al imperativo de la salud como un mandato cultural y moral en el que conservar y mejorar la salud se transformó en un valor estructurante de las sociedades contemporáneas expresando una medida del logro personal y de la vida correcta.

6. Estrenada a principios de 2019 en Netflix, narra la historia de un adolescente socialmente incómodo, que es ambivalente sobre el sexo, debido a que su madre es una terapeuta sexual. A pesar de ello establece un negocio de consejería sexual para educar a sus compañeros sobre cómo lidiar con sus problemas sexuales.

7. La metáfora es una figura retórica por medio de la cual una realidad o concepto se expresan por medio de una realidad o concepto diferentes con lo que lo representado guarda cierta relación de semejanza/similitud.

8. Enunciada en el año 1996, el ex presidente afirmó durante un programa de televisión: “Dentro de poco tiempo se va a licitar un sistema de vuelos espaciales mediante el cual desde una plataforma, que quizá se instale en Córdoba, esas naves van a salir de la atmósfera, se van a remontar a la estratosfera, y desde ahí elegirán el lugar donde quieran ir, de tal forma que en una hora y media podremos estar en Japón, Corea o en cualquier parte del mundo y por supuesto, más adelante en otro planeta si se detecta vida” (Página 12, 14 de febrero de 2021).

9. En los primeros días de junio de 2020 y tras 80 días de prohibición, el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires autorizó las salidas para correr, andar en bicicleta, en *rollers* o caminar. El mismo día en el que comenzó la habilitación, una marea de personas invadió los parques, plazas y bosques sin respetar el distanciamiento social.

10. Es uno de los superhéroes más populares y exitosos comercialmente. Creado en 1962 como personaje de *comic*, se transformó en un personaje insignia de Marvel, que ha aparecido en innumerables medios y soportes, incluidas series de televisión animadas y de acción en vivo, comics y películas. Spider-Verse es un evento de Marvel Comics protagonizado por Spider-Man donde se presentan a todas sus versiones.

11. La metonimia es una figura retórica que consiste en designar una cosa con el nombre de otra con la que existe una relación de contigüidad espacial, temporal o lógica.

12. Estrenada en Australia en 1979, transcurre en un futuro apocalíptico marcado por la escasez de agua, petróleo y energía, crisis económica y el caos social. Mientras la sociedad se desintegra, una patrulla de policías se encarga de mantener la seguridad vial en algunas carreteras, dominadas por las pandillas. La película transcurre a partir de diferentes situaciones planteadas por el enfrentamiento entre el orden (la policía) y el caos (las pandillas) mostrando las contradicciones de cada uno de los bandos.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Raquel; SOARES DE ARAÚJO, Inesita. Fábula do viroceno: narrativas sobre heroísmo, solidariedade e novo normal. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, n. 35, p. 189-199, 2020.
- ALONSO, Juan. *El derecho a narrar*. Disponible en: <www.hipermediaciones.com>. Acceso en: 20 jul. 2021.
- ARDILA-GÓMEZ, Sara; ROSALES, Melina; FERNÁNDEZ, Marina; VELZI-DÍAZ, Alberto; MATKOVICH, Andrés; AGREST, Martín. Impacto de la pandemia por Covid-19 en los servicios de salud men-

tal en Argentina. *Rev. Argent. Salud Pública*, n. 13 (Supl Covid-19), p. e26, 2021.

ARMUS, Diego. ¿Cómo se narra el coronavirus? Incertidumbres e historias globales. *Revista Ñ*, 22 abr. 2020. Disponible en: <https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/-narra-coronavirus-incertidumbres-historias-globales_0_ot977nECw.html?fbclid=IwAR3-wKP-conhy8L15VW9P-pleaWpZYQCHGxRKRomVaqsGtLVCV4sH-j77Ys>. Acceso en: 20 jul. 2021.

ASSUSA, Gonzalo; KESSLER, Gabriel. Pandemia y crisis social: activación de repertorios históricos, exploraciones metodológicas e investigación sociológica. *Prácticas de oficio, Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*. v.1, n. 25, p. 33-47, 2020.

BALLESTEROS DONCEL, Esmeralda. Circulación de memes en WhatsApp: ambivalencias del humor desde la perspectiva de género. *EMPIRIA - Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n. 35, p. 21-45, 2016.

BENASSINI-FÉLIX, Claudia. Memes de Internet: multimodalidad, intertextualidad e interdiscursividad en tiempos de Covid-19. *Virtualis*. v.11, n. 21, p. 1-26, 2020.

CAMAROTTI, Ana; JONES, Daniel; GÜELMAN, Martín; DULBECO, Paloma; CUNIAL, Santiago. Cambios en los patrones de consumo de bebidas alcohólicas en la cuarentena por Covid-19. Un estudio en el área metropolitana de Buenos Aires (Argentina). *Revista de Salud Pública*, Edición Especial, p. 37-50, 2020.

CANCELAS-OUVIÑA, Lucía. Humor in Times of Covid-19 in Spain: viewing coronavirus through memes disseminated via whatsapp. *Front. Psychol*, n. 12, p. 611788, 2021.

CARLÓN, Mario. Tras los pasos de Verón... Un acercamiento a las nuevas condiciones de circulación del sentido en la era contemporánea. *Galáxia*, n. 43, p. 5-25, 2020.

CARLÓN, Mario. La nueva visibilidad de los gestos: sobre los mordiscos de Mike Tyson. *deSignis*, n. 3, p. 159-172, 2002.

COSTA DAMASCENO, Handherson. Memes e narrativas em tempos de pandemia da Covid-19: um estudo analítico. *Folha de rosto - Revista de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, v. 6, n. 2, p. 119-135, 2020.

DEMONTTE, Flavia. ¿Comer como el discurso médico-nutricional manda? Discursos y prácticas sobre alimentación saludable en sectores medios de la ciudad de Buenos Aires, Argentina. *Población y Salud en Mesoamérica*, v. 18, n. 2, 2021.

DÍAZ LANGOU, Gala; KESSLER, Gabriel; DELLA PAOLERA; Carola; KARCZMARCZYK, Matilde. *Impacto social del Covid-19 en Argentina. Balance del primer semestre de 2020*. Buenos Aires: CIPPEC, 2020.

ESCUADERO CHAUVEL, Lucrecia. Antropología Cultural del Meme Covid-19: estrategias de comunicación entre epidemia y pandemia. *Revista Chilena de Semiótica*, n. 14, p. 6-24, 2020.

- ETCHEVERS, Martín; GARAY, Cristian; PUTRINO, Natalia; GRASSO, Jimena; NATALÍ, Vanesa; HELMICH, Natalia. *Salud Mental en Cuarentena. Relevamiento del impacto psicológico a los 7-11, 50-55 y 115- 124 días de cuarentena en población argentina*. Buenos Aires: Observatorio de Psicología Social Aplicada - UBA, 2020.
- FRATICELLI, Damián; ANTIVERO, Javier. Sociedad hipermediatizada. *Revista Sociedad*, n. 39, p. 1-4.
- FRATICELLI, Damián. *La pandemia del humor*. 2020. Disponible en: <www.hipermediaciones.com>. Acceso en: 20 jul. 2021.
- INADI - INSTITUTO NACIONAL CONTRA LA DISCRIMINACIÓN, LA XENOFOBIA Y EL RACISMO. *Discursos discriminatorios y gordofobia*. Buenos Aires: INADI, 2020.
- JOHNSON, María; SALETTI-CUESTA, Lorena; TUMAS, Natalia. Emociones, preocupaciones y reflexiones frente a la pandemia del Covid-19 en Argentina. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, p. 2447-2456, 2020.
- KESSLER, Gabriel; BENZA, Gabriela. ¿Impactará la crisis de covid-19 en la agenda social de América Latina? *Nueva Sociedad*. Disponible en: <<http://nuso.org/articulo/impactara-la-tesis-de-covid-19-en-la-agenda-social-de-america-latina>>. Acceso en: 20 jul. 2021.
- KESSLER, Gabriel; DIVIRGILIO, Mercedes. La nueva pobreza urbana: dinámica global, regional y argentina en las últimas dos décadas. *Revista de la CEPAL*, n. 95, p. 31-50, 2008.
- LENGUITA, Paula. Luchas feministas, cuidados y comunidad en la post-pandemia. *Telos: revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, v.1, n. 23, p. 141-149, 2021.
- LUPTON, Deborah. *Food, the body and the self*. Londres: Sage Publications, 1996.
- MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1991.
- MASTRANGELO, Andrea. Perspectivas socio antropológicas para el estudio local de la pandemia Covid-19 en Argentina. *Punto Urbe*, n. 27, p. 1-18, 2020.
- MARCÚS, Juliana; BOY, Martín; BENITEZ, Joaquín; BERARDO, Martina; MÁRQUEZ, Agustina; PERALTA, María; VÁZQUEZ, Diego. Cambios en los usos y valoraciones de los espacios públicos y privados en la Región Metropolitana de Buenos Aires: la vida cotidiana en tiempos de aislamiento obligatorio por Covid-19. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2020.
- MENÉNDEZ, Eduardo. Consecuencias, visibilizaciones y negaciones de una pandemia: los procesos de autoatención. *Salud Colectiva*, v. 16, p. e3149, 2000.
- REIS INFRAN, Milena; SADDI CHAVES, Aline. Humor e crítica nos memes da pandemia de covid-19: uma análise dialógica. *Philologus*, v. 26, n. 78, p. 1780-1796, 2020.

- RIVAS CARMONA, María; CALERO VAQUERO, María. Pandemia y posverdad: el impacto de la Covid-19 en la comunicación por whatsapp. *Revista Prisma Social*, n. 31, p. 110-154, 2020.
- RODRÍGUEZ CEBERIO, Marcelo; JONES, Gilda; BENEDICTO, María. Covid-19: Ansiedad de rasgo y estado en una población seleccionada de Argentina en un contexto de cuarentena extendida. *Rev Argent Salud Pública*, n. 13, p. e22, 2021.
- RUIZ MARTÍNEZ, José. Una aproximación retórica a los memes de Internet. *Revista Signa*, n. 27, p. 995-1021, 2018.
- SAEZ, Virginia; CARP, Dafne. Memes sobre las tecnologías en las escuelas: un estudio de las producciones estudiantiles. *Cuadernos.info*, n. 49, p. 281-301, 2021.
- SALGADO ANDRADE, Eva. Memes y procesos de semiosis de la pandemia en México. *Comunicación y Sociedad*, n. 18, p. 1-22, 2021.
- SAINT LAURENT, Constance; GLĂVEANU, Vlad; LITERAT, Ioana. Internet memes as partial stories: identifying political narratives in coronavirus memes. *Social Media + Society*, p. 1-13, 2021.
- SCOLARI, Carlos. En busca del relato perdido. Disponible en: <<http://www.hipermediaciones.com>>. Acceso en: 20 jul. 2021.
- SOLA-MORALES, Salomé. Humor en tiempos de pandemia. Análisis de memes digitales sobre la Covid-19. *Zer*, v. 25, n. 49, p. 33-58, 2020.
- SUDRIÁ, María; ANDREATTA, María; DEFAGÓ, María. Los efectos de la cuarentena por coronavirus (Covid-19) en los hábitos alimentarios en Argentina. *DIAETA*, v. 38, n. 171, p. 10-19, 2020.
- ZIBECHI, Raúl. A las puertas de un nuevo orden mundial. En: *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO, 2020.
- ZIZEK, Slavoj. El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill... En: *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO, 2020.

SUBMETIDO EM: 23/07/2021

APROVADO EM: 10/11/2021

ENTREVISTA: COMO FAZER PESQUISA ANTROPOLÓGICA DURANTE UMA PANDEMIA? INTERVIEW: HOW TO CONDUCT ANTHROPOLOGICAL RESEARCH DURING A PANDEMIC?

Soraya Fleischer

soraya@unb.br

Professora associada no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Atualmente, pesquisa sobre a epidemia do Zika, coordena o grupo de pesquisa, ensino e pesquisa CASCA (Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva) e coordena o Mundaréu, um podcast de divulgação científica na área de Antropologia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7614-1382>

Tháise Torres

ttorres@unb.br

Graduada em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo e também graduada em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia, Universidade de Brasília, onde atualmente atua profissionalmente como jornalista estatutária. Como comunicadora, tem experiência em textos jornalísticos de divulgação científica, com interesse especial em coberturas ligadas a temas sociais e Antropologia. Como pesquisadora, atua na intersecção entre Antropologia e Comunicação, com especial interesse na discussão sobre construções da identidade e pertencimento raciais.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0865-1663>

Júlia Garcia

juliagarcia.unb@gmail.com

Formada em Comunicação Social pela Universidade de Brasília, mas desde 2019 se rendeu oficialmente à Antropologia da Saúde. Mestranda em Antropologia Social também pela UnB, tem pesquisado as consequências da pandemia de Covid-19 nos itinerários terapêuticos e na saúde das crianças com a Síndrome Congênita do Vírus Zika no estado de Pernambuco, Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4208-0489>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

Esta entrevista tem por objetivo pensar como a antropologia pode fazer pesquisa sobre e durante as epidemias. Questões metodológicas, éticas, subjetivas, epistemológicas, financeiras e políticas serão consideradas, em especial a partir do contexto de quatro anos de pesquisa antropoló-

gica feita por Soraya Fleischer (DAN/UnB) e sua equipe no cenário do zika vírus em Recife-PE, mas com reverberações comparativas para a covid-19 e outras epidemias.

Palavras-chave: zika vírus; covid-19; epidemias; antropologia; entrevista.

ABSTRACT

This interview considers how anthropological research can be performed in and during epidemics. Methodological, ethical, subjective, epistemological, financial, and political issues will be considered, especially from the context of four years of anthropological research performed on the zika virus scenario by Soraya Fleischer (DAN/UnB), and her team of researchers, in the city of Recife-PE. Comparative reverberations for covid-19 and other epidemics will also be discussed.

Keywords: zika virus; covid-19; epidemics; anthropology; interview.

Esta entrevista tem por objetivo pensar como a antropologia pode fazer pesquisa sobre e durante uma epidemia. Questões metodológicas, éticas, subjetivas, epistemológicas, financeiras e políticas serão consideradas. A entrevista parte da pauta proposta por Thaíse Torres, jornalista da *Darcy*, a revista de divulgação científica da Universidade de Brasília. Teve alguns poucos trechos aproveitados para a matéria “Lição permanente” (GOMES; TORRES, 2020). Depois, as participantes julgaram que seu conteúdo, na íntegra, poderia interessar ao público da área e também para além dela.

A conversa foi gravada no dia 24 de setembro de 2020, por meio virtual, embora entrevistadora e entrevistada estivessem ambas em Brasília-DF. Dada a pandemia de covid-19 e o respeito às orientações de distanciamento social, utilizaram a plataforma Teams, da Microsoft. Fernanda Luz e Isabella Rodrigues de Carvalho, estudantes de Ciências Sociais da UnB, realizaram a transcrição do material em áudio. Thaíse Torres, Júlia Garcia e Soraya Fleischer fizeram a edição final.

Thaíse Torres (TT): Bom, vou explicar a proposta para a nossa conversa de hoje. A nossa ideia, na *Revista Darcy*, é tentar fugir do lugar comum. A *Darcy* tem, para nós, um significado especial. O que nós temos de melhor, em termos de pautas e conteúdos, nós guardamos para publicar na revista. Nela, não abordamos as coisas da mesma forma que fazemos na Secretaria de Comunicação da UnB (Secom/UnB), que tem uma abordagem mais objetiva e direta, para descrever uma pesquisa. Na *Darcy*, nós temos uma abordagem alternativa, mais detalhada. Por exemplo, no caso da pandemia de covid-19, nós usamos o gancho da pandemia, sobre a qual nós já estamos saturados

de notícias, para falar além dela. Quer dizer, o Sars-Cov2 já está em todas as nossas conversas, no nosso cotidiano, em tudo que fazemos. Na saída da porta da nossa casa, mesmo na entrada com as nossas compras, com as nossas roupas, a covid-19 está em toda a nossa vida. Então, para não falar da covid-19, vamos usar esse vírus para pensar as epidemias em geral e mostrar como uma epidemia pode afetar outras dinâmicas da produção científica, em especial da antropologia. Para não falarmos dos temas mais comuns na mídia hoje (a abordagem do tratamento, a sintomatologia, o sequenciamento genético, as formas de transmissão), nós gostaríamos de pensar a partir de outras áreas. E eu lembrei imediatamente do seu trabalho sobre a epidemia de Zika. Para começar, me conte desse projeto anterior e do atual. A partir daí, acho que podemos ir construindo a conversa.

Soraya Fleischer (SF): Muito grata pelo convite para conversar, Tháise. O nosso projeto de pesquisa anterior se chamava “Zika e microcefalia: um estudo antropológico sobre os impactos dos diagnósticos e prognósticos das malformações fetais no cotidiano de mulheres e suas famílias no estado de Pernambuco”, e foi financiado pelo Departamento de Antropologia, o Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), a Fundação de Empreendimentos Científicos e Tecnológicos (Finatec), para ficarmos no âmbito da UnB, e pelo Edital Universal de 2016 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Fizemos sete visitas a campo, entre 2016 e 2019, conhecemos dezenas de famílias atingidas pelo vírus Zika (VZ) e duas dezenas de pesquisadoras de graduação e mestrado no DAN/UnB foram treinadas durante esse projeto. Publicamos um bocado de coisas, geramos muitos resultados que podem ser acessados pelos nossos currículos lattes.

Atualmente, o nosso projeto de pesquisa se chama “Quando duas epidemias se encontram: repercussões do covid-19 no cuidado e cotidiano de crianças com a SCVZ” e contamos com apoio de bolsas de pesquisa, do PIBIC e do DAN/UnB. E a atual equipe é composta por sete pesquisadoras, Thais Valim e Raquel Lustosa, mestras em Antropologia pela UFRN e UFPE, respectivamente; Ana Claudia Camargo, Júlia Garcia e Mariana Simões, mestrandas em Antropologia na UFSC e, no caso das duas últimas, na UnB; e Jeniffer Cardoso e Sabrina Alves, graduandas em Ciências Sociais aqui na UnB. Continuamos pensando o VZ na região da Grande Recife-PE, mas agora é inevitável pensar como a covid-19 tem chegado para nossas interlocutoras, suas crianças, famílias, bairros, comunidades. Como não podemos voltar à campo agora, por uma questão epidemiológica e por uma questão financeira (porque o dinheiro para pesquisa simplesmente sumiu), estamos retomando todo o nosso material empírico construído ao longo desses anos de pesquisa de campo. São quase 1.800 páginas de diários de campo que foram escritos por um conjunto de pesquisadoras que foram para o

Recife comigo. Estamos relendo, revisitando, reanalisando os dados do Zika para pensar a covid-19, para notar onde há semelhanças e onde há diferenças entre as duas epidemias. E o VZ tem nos iluminado inúmeras questões sobre a covid-19! E, claro, além do material já construído, nós continuamos em contato remoto com as nossas interlocutoras em Pernambuco. Esse conjunto de dados dos diários de campo e os relatos atuais das interlocutoras têm resultado em textos que foram publicados na Rede Covid-19 Humanidades MCTI, liderada pelo prof. Jean Segata da UFRGS, e que mobiliza pesquisadoras e pesquisadores de diferentes regiões do país e do exterior¹.

TT: E essa noção de “estar em campo” é muito cara para a antropologia. No caso da área da antropologia da saúde, como é estar em campo no meio de uma epidemia? Eu gostaria de saber, para começar, como uma epidemia altera a forma de fazer pesquisa e se altera o relacionamento com as pessoas que vocês conhecem em campo.

SF: Vou pensar sobre os efeitos das epidemias sobre a nossa maneira de fazer ciência. A epidemia do VZ no Brasil teve dois grandes surtos, no verão 2015 e no verão 2016. Naquele tempo, estávamos ainda num ambiente muito parecido com que o temos agora com a covid-19, em termos de *instabilidade científica*. Não se sabia muita coisa sobre o Zika, não se conhecia as informações todas que temos hoje. (E tomara que também conheçamos muito mais da covid-19 em pouco tempo!). No caso da epidemia do VZ, nós entramos para o olho do furacão epidemiológico, nossa equipe foi para o campo logo que começou a coisa toda. Quando chegamos no Recife pela primeira vez, em outubro de 2016, era o início do segundo surto de Zika. A essa altura, já sabíamos das três formas de contágio: a vetorial, a vertical e a sexual. A sexual, é bem verdade, estava começando ainda a ser discutida². Quero dizer que nós sabíamos dessas três formas de contágio, e, como pesquisadoras, não nos sentíamos em risco no sentido muito eminente de sermos infectadas pelo ou de transmitirmos o VZ. Não corríamos tanto risco quanto correríamos agora se estivéssemos em campo em pleno surto de covid-19. Naquele momento, não nos percebíamos nem como possíveis vítimas, nem como vetores do vírus. Essa é uma dimensão importante porque quando pensamos em toda a discussão sobre ética em pesquisa, consideramos muito o dano que uma pesquisa ou as pesquisadoras podem causar para as interlocutoras da pesquisa. Mas não falamos tanto do dano que uma pesquisa pode causar nas próprias pesquisadoras.

Então, para nós, estava muito claro que não estávamos colocando essas famílias em mais risco porque, pensando nas três formas de contágio: não éramos o mosquito, não estávamos grávidas e não teríamos relações sexuais em campo. Mas uma coisa que a ciência ainda desconhece sobre o VZ é o tempo que o carregamos conosco. E naquele momento nós não éramos vetores, mas éramos todas mulheres em idade

reprodutiva. Embora ninguém estivesse grávida ou pensando em engravidar naquele momento, sabemos muito bem que os anticoncepcionais podem eventualmente falhar e alguma de nós poderia até estar grávida e ainda não saber. Além disso, como ainda desconhecemos a sobrevida do vírus dentro de nós, precisamos cogitar sobre os *efeitos futuros* do vírus, já que estivemos expostas a ele naqueles anos da pesquisa. Quer dizer, fazer pesquisa durante uma epidemia pode gerar riscos e danos muito depois dos surtos, do fim do projeto, da escrita, das defesas de graduação e pós-graduação ou das publicações de resultados.

Mas, em comparação com a covid-19, todo mundo é passível de se contaminar e tem o agravante de nos tornarmos reais vetores para aquelas crianças com a SCVZ. E, sem dúvida, esse é um motivo central para não termos voltado a fazer trabalho de campo no Recife, mesmo com muita vontade de fazer mais pesquisa para comparar as duas epidemias. Continuamos em pleno desconhecimento sobre o novo coronavírus, não sabemos o potencial de transmissão oferecido pela pessoa assintomática. E estamos falando de crianças imunodeprimidas, crianças que têm uma fragilidade de deglutição e, portanto, também pulmonar, dadas as especificidades da SCVZ e do conjunto de deficiências com que convivem. E a covid-19, como uma doença eminentemente respiratória, você pode imaginar o perigo. Portanto, quando fazemos pesquisa num ambiente de epidemia, é preciso pensar o quanto nós podemos ser vetores e também vítimas. Gerar e correr risco, isso não pode deixar nosso horizonte de cuidados éticos.

TT: Faz sentido.

SF: Não quero nunca tirar o peso dos riscos que pesquisas científicas podem oferecer às interlocutoras, esse ponto é fundamental. Mas estou apenas acrescentando outro ponto menos discutido. E nos meus cinco anos como membro do Comitê de Ética em Pesquisa de Ciências Humanas e Sociais da UnB (CEP/CHS/UnB), quase não apareciam ponderações sobre o risco das pesquisas para as pesquisadoras. Em muitos de nossos pareceres sobre os projetos, deixávamos perguntas sobre esse tipo de risco, especialmente quando notávamos que as pesquisadoras estariam se colocando em situações complicadas ao realizar as suas pesquisas.

TT: E, para vocês, como são os efeitos de uma epidemia em termos metodológicos?

SF: Fomos a campo pela primeira vez em 2016 e depois decidimos ir a cada semestre. No total, fomos sete vezes, ao longo de quatro anos, entre 2016 e 2019. Já na primeira visita, as mulheres começaram a nos falar de sucessivas formas de abandono. Vários atores que, até aquele momento, tinham acompanhado a epidemia, estavam começando a deixar o assunto e o Recife. No caso do VZ, por conta da malformação

congenita, houve uma repercussão humanitária dramática que acabou atraindo uma série de atores diferentes. Muita gente foi para aquela cena para pensar, para ajudar, para tentar resolver. Teve a mídia, foi um ator muito importante, que primeiro deu a notícia, que visibilizou, estampou a cabecinha pequena em tudo que é jornal. Tem toda uma discussão ética sobre isso, mas, ao mesmo tempo, esse fotojornalismo foi muito importante para chamar atenção da situação e para colocar o Brasil no mapa dessa epidemia. Outro conjunto foi o de cientistas. Nós mapeamos, a partir da Plataforma Brasil, um conjunto de 99 pesquisas sobre o VZ acontecendo em Recife naquele período de 2016-2017 (SIMAS, 2020). Foi muita gente para lá, muitos cientistas tentando entender o fenômeno. (É exatamente como vemos agora, muitas redes científicas buscando descrever a covid-19). Outro conjunto importante de atores são os profissionais da saúde, que criaram toda uma rede de cuidado, serviços, hospitais de referência, clínicas de reabilitação, consultórios especializados. E um quarto grupo, a sociedade civil organizada, ONGs, associações comunitárias, igrejas e mobilizações de bairro que acionaram doações para disponibilizar fraldas, cestas básicas, remédios e leite em pó para as crianças que haviam nascido com a SCVZ.

Quando nós chegamos, ainda em 2016, as mulheres começaram a falar, “A mídia saiu de cena, a mídia tá cobrindo golpe contra a Presidenta Dilma”. Depois, elas falaram, “Olha, os cientistas estão vazando”, “O dinheiro para a ciência tá sumindo”. De fato, já era o governo Temer, com um enxugamento brutal dos recursos para a produção de ciência. E também observamos que as vagas de terapias de reabilitação foram se fechando. Ouvimos que o investimento nessas crianças com deficiência intelectual e neurológica não compensava. Algumas instituições que ofereciam terapias diziam, “Em comparação com a deficiência física, as crianças com a SCVZ evoluem muito pouco”. Então, um quadro muito específico e diverso de atores havia chegado para tentar entender a epidemia, mas veja, Thaíse, esses atores foram sucessivamente escasseando.

A partir dessa queixa, desse diagnóstico descrito pelas mães de micro³ à época, fizemos um desenho metodológico específico. Em vez de ficarmos um longo período de tempo, como geralmente a antropologia faz, resolvemos ficar uma quinzena e voltar muitas vezes. Visitas curtas, mas num desenho que nos possibilitasse realizar uma observação diacrônica da situação. Visávamos e observávamos várias coisas: conhecer com mais calma um mesmo conjunto de famílias e, com o tempo, conquistar sua confiança; perceber os diferentes desafios para cuidar dessas crianças ao longo dos anos; ao estar ali repetidamente, poderíamos funcionar como uma espécie de *stakeholders*, quer dizer, por sermos cientistas feministas, de uma universidade pública e comprometidas com nossas interlocutoras, poderíamos atuar para continuar pautando a epidemia, produzindo reflexões, publicando textos, falando com a mídia. Em muitas entrevistas que eu dei, por exemplo, quando as jornalistas

pediam nomes com quem conversar, eu sempre dava indicações de nossas interlocutoras, para elas falarem em primeira pessoa, colocando as ideias que elas julgassem importantes. Logo percebemos que também ajudávamos a manter aceso o tema, a visibilidade, as doações, o apoio às vítimas da epidemia do VZ.

Então, nosso desenho metodológico, nossas preocupações éticas, a ciência que produzimos, tudo isso também sofreu impacto desse cenário maior da epidemia. Foi fundamental prestarmos atenção no que estava acontecendo ali no Recife, de um modo mais contextual, para só então decidir como, quando, por quanto tempo e com quem faríamos a nossa pesquisa. Claro que tínhamos nossas perguntas e agenda de pesquisa, mas não quisemos planejar o projeto de modo autocentrado na antropologia, na UnB, no meu calendário pessoal, na carreira profissional das participantes da equipe.

Mas, você deve estar se perguntando, por que eu estou falando nesses termos? Porque estamos tratando de epidemias que vitimizam pessoas e famílias. Então, nós entendemos que dar atenção para quem está sofrendo com tudo isso também ajuda a fazer com que o dado de pesquisa vá mais longe, para que o dinheiro chegue, que leito de hospital exista. A nossa antropologia precisava contribuir com um cenário que ia, aos poucos, se esvaziando de gente, de força, de atenção. Não dava para não nos posicionarmos ali.

A antropologia é uma ciência permeável às demandas e às sugestões que chegam das interlocutoras. Nós nos desenhamos enquanto pesquisa e pesquisadoras a partir das conversas com as pessoas em campo. Eu não chego lá com um desenho metodológico pronto, desenhado a partir de Brasília, entende? Esse desenho sofre influência e ele vai se adaptando à medida que nós vamos nos relacionando com essas pessoas. Eu quero reforçar esse ponto, Thaíse: não acho que seja somente uma questão de sensibilidade, de humanitarismo, mas a nossa ciência antropológica é assim, ela é construída *junto com* as pessoas. E, para mim, a Antropologia faz sentido justamente por isso, ela convida as interlocutoras para dentro, também como geradoras dessa ciência. Portanto, há toda uma repercussão epistemológica, sobre que tipo de ciência fazemos quando os próprios sujeitos da pesquisa influenciam no seu desenrolar.

TT: Isso é muito interessante, por se tratar de um projeto de pesquisa que se desenhou, desde o início, a partir do que encontrou em campo, de quem encontrou em campo. E, ao longo desse tempo em campo, esse cenário epidêmico também influenciou a pesquisa de vocês?

SF: Isso, você tem razão, eu estou falando muito do desenho metodológico, do início, do planejamento da pesquisa. Mas vamos falar também do que aconteceu ao longo desses quatro anos convivendo no Recife. Foi muito importante atentarmos para o que diziam as pessoas com quem estávamos conduzindo o nosso projeto. (E isso também está acontec-

do nesse atual momento de tentar entender a covid-19). Muitas mulheres foram nos relatando assim, “Olha, nós colocamos nossa família, sobretudo nossos filhos com a síndrome, a serviço da ciência. Reviraram nossos filhos, tiraram todo tipo de material biológico deles pra fazer pesquisa porque a gente firmemente acredita que a pesquisa vai trazer resultado pra gente poder cuidar melhor dessas crianças: talvez uma reversão da perda neuronal, talvez uma cura de alguns sintomas, talvez uma qualidade de vida melhor. Então, a gente aposta na ciência”. Uma interlocutora, em especial, me falava repetidamente, “Soraya, a política é complicada. Eu não tenho tanta fé na justiça, mas eu tenho fé mesmo é na ciência”. Ela era uma das figuras super empenhadas em colocar a filha “a serviço da ciência”, como elas diziam. Mas, depois dessa exposição toda, dessa oferta generosa à ciência, houve uma interrupção da dádiva, não veio a contra-dádiva. Quer dizer, Thaíse, uma das grandes queixas que ouvimos dessas famílias era, “A gente nunca recebeu o resultado destas pesquisas, a gente já foi a um monte de teste clínico, a gente deixou colher sangue, deixou colher lágrima, unha, cabelo, pele, urina, tudo! Mas, cadê? Nunca recebemos um artigo, uma palestra, um retorno”.

Então, essa é uma denúncia muito grave, é uma queixa muito legítima sobre a falta de reciprocidade na produção científica. Se, lá no início, fomos transformadas metodologicamente por elas, como já falei, durante a pesquisa, passamos também a ficar muito ciosas com a forma como estávamos conduzindo a nossa pesquisa, o tipo de resultado que nós estávamos e precisávamos gerar. Então, a cada vez que voltávamos ao Recife, decidíamos levar o que tivéssemos produzido e publicado naquele interstício. Não deixamos para fazer a devolução de resultados só ao final dos quatro anos da pesquisa, mas nossas análises foram sendo entregues à medida que voltávamos, nossos textos viravam motivo para sucessivas conversas com essas mães e também com as profissionais e gestoras de saúde que conhecemos. Um artigo, um ensaio visual, uma entrevista, imprimíamos tudo e levávamos para entregar em papel para elas lá no Recife.

Bom, e a partir dessa postura, o tipo de texto com que escrevemos também precisou ser pensado. Eu recebia delas, pelo zap, mensagens contando que tinham descoberto ou recebido um artigo científico sobre o Zika, mas me contavam que não entendiam o que estava escrito ali, seja porque estava em inglês ou francês, seja porque, embora em português, não era compreensível. Claro, há todo um jargão científico de cada área, os cientistas, em geral, estão falando para os seus pares. Isso é legítimo, sem dúvida, até para o pesquisador ser respeitado na sua área. Mas trouxemos essas críticas feitas pelas mães de micro aos outros cientistas para dentro da nossa ciência também, fomos percebendo que era importante pensar nas palavras, no tipo de construção textual, na extensão dos nossos produtos. Por exemplo, as micro-histórias que escrevemos e

colocamos num blog que depois virou livro (MARQUES *et al.*, 2021) e depois as cenas e histórias com que recheamos um livro (FLESICHER; LIMA, 2020) usaram propositalmente uma linguagem que pode ser lida por um público mais amplo, mais variado. São textos mais curtos, com um português mais direto, tentando evitar o jargão da antropologia. Se vamos usar um conceito da área, é preciso contextualizar e explicá-lo com calma e não apenas citar entre aspas e com a referência autora/data. Tentamos evitar a gíria científica, “*ibid*”, “*apud*”, “*et al.*” etc. Então, veja como nossas interlocutoras também nos ajudaram a pensar no tipo de resultado que a nossa ciência estava gerando, de como poderíamos apresentar de outra forma os nossos dados e, oxalá, fazer com que interessassem a mais gente.

Por fim, vale comentar sobre o perfil patológico desses vírus e a repercussão disso para a nossa pesquisa. Zika, covid-19 e tantas outras epidemias deixam sequelas por muito tempo, se cronificam e podem deteriorar severamente a vida da pessoa e de quem cuida dessa pessoa. E esse quadro com tantas consequências de uma epidemia exige que produzamos um outro tipo de ciência porque a relação com as pessoas também é contínua, também se estende e se transforma para além do período em que o trabalho de campo foi realizado. O contato com as interlocutoras, o compromisso de enviar resultados não termina porque deixamos Recife, porque o dinheiro do CNPq acabou, porque eu prestei contas e o meu currículo lattes foi atualizado. Não termina aí. A cronificação e as consequências de uma epidemia continuam a alimentar o nosso vínculo com as pessoas de lá. Foram quatro anos convivendo todo semestre, eu sei o nome dos parentes daquela criança, eu sei que acabaram de mudar de casa, que a avó pegou covid-19, que o marido perdeu o emprego. Outras ciências também são inspiradas por esses vínculos da pesquisa e, trabalhando dentro ou a partir de uma epidemia, há especificidades desse vínculo, desse tempo passado juntas, das expectativas que essas pessoas vão criando sobre a ciência produzida nesse cenário.

TT: Gostaria de retomar uma ideia do início de nossa conversa, sobre a instabilidade que uma nova patologia, um novo fenômeno como uma epidemia traz para a cena. Como a antropologia percebe e analisa essa instabilidade de informações? O que você notou na sua pesquisa no Recife?

SF: A meu ver, não tem por que fazer pesquisa se já sabemos das coisas, acho que todas as áreas têm isso em comum. Não justifica você ir à campo, mobilizando recursos humanos, recursos financeiros e o tempo e a boa vontade das anfitriãs se você já sabe o que vai encontrar ali. Então, toda cientista começa de um lugar de ignorância mesmo, começa de um lugar de (quase) nada saber. Agora, lidar com isso é o que talvez varie. Na antropologia, claro que fazemos a cobertura de bibliografia, mapeamos o estado da arte, descobrimos quem já falou sobre isso antes de nós e tal.

Mas, como a antropologia quer conhecer os microcosmos, pode ser que os resultados apresentados por outras colegas sirvam de forma geral, mas não de modo específico. Então, naquele microcosmo, há um grande nível de ignorância minha e de outras pessoas da área e a instabilidade é maior, estou entrando ali como neófito, como não especialista naquilo ali. A antropologia, em geral, lida bem com esse não saber, eu não me sinto rebaixada em termos de autoestima intelectual, autoestima científica, pelo fato de não saber sobre aquela realidade. Porque eu sei que é justamente o meu não saber que vai me catapultar para fazer as perguntas que eu preciso saber. É o lugar do não saber que vai permitir que as pessoas lá no campo percebam que eu não sei e se percebam como quem sabe, quem experimentou tudo aquilo e quem vai poder me contar, me ensinar, me orientar.

No início da entrevista, eu mencionei a instabilidade biomédica no cenário de uma epidemia, o fato de não saber sobre aquele vírus, seu nível de contágio, viremia, letalidade, sequelas. Claro, tem uma enorme instabilidade no início de uma epidemia. Mas, na antropologia, estamos sempre lidando com a instabilidade do conhecimento, já estamos acostumados com isso, é um aspecto que tomamos do ponto de vista epistemológico mesmo. A instabilidade biomédica de uma epidemia me preocupa em termos de minha segurança pessoal e da minha equipe e também da segurança que nossa equipe é capaz de promover no contato com as pessoas em campo, como eu te falei. Se eu acho que tem uma situação de risco grande demais para mim, para minha equipe e para as pessoas que entrarão em contato conosco, interrompe-se a missão de pesquisa imediatamente, claro, precisamos ter um senso de responsabilidade muito grande num cenário de epidemia.

Agora, a instabilidade antropológica não me afeta tanto. Na verdade, ela é condição para fazermos pesquisa na antropologia. O não saber não é uma coisa que nos impede. Ao contrário, é o que permite haver o bom diálogo com as interlocutoras. Mas, claro, o meu não saber vem à tona paulatinamente. As pessoas que me recebem em campo veem minhas rugas no rosto, a minha cor de pele, sabem que eu venho de Brasília, a capital federal, que sou de uma universidade federal conhecida, que estudei muitos anos etc. Quer dizer, a partir do senso comum no Brasil, essas são algumas das tantas características utilizadas para escalonar as pessoas. São critérios racistas, classistas, são critérios de escolaridade que as pessoas utilizam para conseguirem me ler, me classificar e me localizar em uma hierarquia social. Mas demora um pouco até as pessoas perceberem algo como, “Ok, a dona aí é estudada, ela tem uns diplomas e tal, mas ela não sabe nada de microcefalia, não sabe nada de deficiência, ela não tem ideia de como é criar um menino com uma síndrome rara, ela não sabe nada de morro e periferia no Recife”, etc. Então, esse é um momento em que eu começo a perder status vertiginosamente, Thaíse. Eu perco muito valor e tem interlocutora que lida bem com isso,

“Ah, entendi, então, eu tenho coisas pra oferecer e para ensinar pra Soraya, e ela tem lá uma coisa ou outra para oferecer pra mim”. Tudo isso simetriza um pouco a relação e, a partir daí, quando eu estou melhor localizada para essas interlocutoras, as conversas e aprendizados vão acontecendo e são incríveis, imensos e intensos. Mas tem gente que não lida bem com isso, que fica horrorizada, “Então, ela é doutora, mas não sabe nada?”. E aí me descarta mesmo, “Não, não quero falar, não vale a pena falar contigo, tu não sabe nada, mulher!”. É isso, eu não posso fingir ser outra pessoa, não posso ser mais do que sou, a partir da história de vida que eu tenho. Algumas pessoas aceitam o fato de eu não saber e de eu não ser uma cientista que vai criar um medicamento, aceitam o fato de eu admitir que pouco sei sobre a SCVZ ou sobre o Recife. Para elas, o meu não saber não é um problema e, justamente por isso, elas se dispõem a conversar comigo como especialistas que elas são no VZ do filho ou da filha. Mas outras estão acostumadas com uma imagem de cientista onipotente e onisciente, que tudo sabe e tudo faz (ou diz saber, diz fazer) e não conseguem lidar bem com a minha presença ignorante e questionadora, com meu status em decadência evidente. Estou falando, então, dos efeitos da instabilidade, tão típica no cenário de uma epidemia nova, sobre o meu trabalho, sobre a minha antropologia. São efeitos epistemológicos e políticos, eu diria.

TT: Como pesquisadoras na antropologia, a equipe lida bem com essa perda de status?

SF: Trabalhando com pesquisadoras em formação, que estão entrando em campo pela primeira vez, com seus 18 a 22 anos de idade, o desconhecimento pesa de modo diferente para elas, Thaíse. São muito jovens, têm idade muito próxima das interlocutoras. E, eventualmente, algumas dessas estudantes percebem que o seu status como pesquisadora decai muito quando elas precisam admitir um “não sei”. E elas podem achar que têm pouco para trocar com essas pessoas que vão conhecendo em campo. Mas eu lembro que, por um lado, não entender o que está acontecendo é uma sensação muito familiar para a antropologia, sobretudo no início do trabalho de campo. E, por outro lado, quando a pesquisadora se permite ser também observada de volta pela interlocutora (e não apenas observar essa interlocutora), aspectos comuns ou interessantes serão notados e virarão assunto para trocar. Essa dupla vai descobrindo juntas as muitas possibilidades de trocas, “Me fala da sua vida em Brasília?”, “Como é estudar numa universidade?”, “Como foi fazer o vestibular?”. Quer dizer, quando trabalhamos com o tema da saúde e estamos cercados de profissionais e cientistas muito especializados, pode ser que a antropologia apareça de modo muito generalista ou que tenha poucas informações técnicas e específicas para aportar. Mas o nosso trunfo é conseguir chegar perto das pessoas e conviver com elas a ponto de todo mundo ficar mais à vontade para falar de si,

para perguntar do outro. Há um nível de relação social, de troca entre duas biografias que não só ajuda muito a antropologia com dados fortes, aprofundados e eloquentes, como também ajuda a fazer da antropologia uma ciência que faça sentido para quem estiver recebendo-a em casa, numa sala de espera de hospital, numa reunião com o prefeito. Então, a minha sugestão é que não caiamos na sedutora posição da vaidade biomédica de saber, de responder, de fazer tudo, mas que entendamos o que a antropologia faz e como se relaciona com as pessoas em campo.

No caso da antropologia da saúde, trabalhamos com muitos colegas da saúde e com profissionais da biomedicina. A partir da sua formação, de seu *ethos* de trabalho, muitos deles acreditam que precisam sustentar muito firmemente o seu status para conseguirem clinicar, pesquisar, publicar. Mas esse status corre o risco de gerar e manter relações de hierarquia com as estudantes, os colegas mais novas da equipe, os sujeitos de pesquisa etc. Eu percebo que usar o jaleco, exibir muito dourado, muita coisa que reflete o poder aquisitivo, como o salto alto, as joias, o carrão, também funciona para demarcar com muita clareza as características de uma classe social alta. O Recife tem particularidades nesse sentido, as pessoas demonstram com muita firmeza essas coisas todas, esses atributos comunicados de modo não verbal. Além de serem não ditos corriqueiros no dia a dia, também não entram na discussão do fazer científico. É inegável que, no teste clínico de um medicamento, na coleta de sangue para uma pesquisa ou mesmo numa consulta de rotina, a profissional de saúde está estabelecendo uma relação com essa outra pessoa e pode também estar reforçando subalternidades. E demarcar com clareza as fronteiras, manter as hierarquias bem evidentes são formas de evitar diálogos, evitar questionamentos sobre o que está sendo realizado ali. A subalternidade, muitas vezes, é necessária para que aquele sangue seja colhido sem muita explicação de para onde vai, de quem vai usá-lo, se aquela pesquisa vai gerar resultados para aquela criança com a SCVZ. Reforçar as hierarquias ajuda a não ter que justificar que aquela pesquisa também vai gerar prêmio, dinheiro, financiamento e prestígio social para aquela pesquisadora. Não se explica muito essas coisas, sabe Thaíse.

O meu raciocínio é o seguinte: a instabilidade científica e a instabilidade do saber sobre aquele tema têm repercussões na relação com as pessoas. De repente, diante de uma epidemia nova, tudo pode ser feito em nome da ciência, da pesquisa, até atropelar as vontades e dúvidas dos sujeitos ali envolvidos. Quer dizer, o status e a hierarquia da classe alta que, coincidentemente no Brasil, é também a classe científica, a classe médica e a classe docente podem naturalizar e se aproveitar da instabilidade colocada pela epidemia. Mas há um outro lado ainda. Uma mãe pergunta a uma especialista, “Doutora, o meu filho, ele vai falar?” e a fonoaudióloga não vai saber qual repercussão e quanto tempo dura o VZ e, de modo franco, ético e transparente, responde, “Olha,

eu não sei”. Há um peso enorme de uma especialista falar que não sabe algo, que nada pode garantir. Aqui, a instabilidade também abala a confiança nos profissionais de saúde e, ao desconhecer o que está acontecendo e o que deve ser feito, essa profissional vai perder um pouco de reconhecimento como uma especialista, vai perder seu “face” público diante daquela mãe. Então, os técnicos e especialistas biomédicos – e me refiro tanto aos de bancada quanto aos da clínica – podem oscilar entre a soberba, que tudo pode e tudo faz, e a humildade, que pouco sabe, que pouco pode fazer. Ambas as posturas podem gerar riscos à vida e saúde das pessoas que estão procurando respostas e tratamentos. Em qualquer tema de pesquisa, mas especialmente numa situação dramática de uma epidemia, não podemos suprimir da cena as pessoas que produzem a ciência e oferecem a biomedicina e o tipo de relação que essas pessoas estabelecem para fazer a ciência acontecer. Estou falando também da antropologia da saúde e da antropologia da ciência feita por nós.

TT: A partir da antropologia da saúde, há diferença entre as instabilidades no momento de uma epidemia e em outros momentos?

SF: Sim, certamente. Em vez de comparar cenários com e sem epidemia, deixe-me fazer outra comparação, entre lá no início da epidemia do VZ e mais recentemente. Lá no início, em 2016, quando começamos o nosso trabalho de campo no Recife, a minha presença e o meu convite para conversar significavam encontrar um tempo para estar com essas mulheres. Mas no início de uma epidemia, o tempo é um bem muito precioso, porque essas mulheres e suas famílias estão procurando respostas para cuidar dos seus filhos e não deixar que eles morram. Todo minuto era importante, não era facilmente dispendido com pesquisadoras, por exemplo. Então, naquele início, eu estava disputando o tempo. Eticamente, eu preciso levar isso em conta e estar ali com muita parcimônia e com poucas exigências. No início de uma epidemia, não saber do diagnóstico, não conseguir imaginar um prognóstico, tudo isso gera muita urgência e muita insegurança mesmo. Assim, a cuidadora tem que dedicar muita energia para poder salvar aquela vida. Tanto com as mães e as famílias, quanto também com os profissionais e gestores de saúde, nossa equipe percebeu que teria, nos momentos de sorte, alguns minutos de conversa aqui e ali, e em outros momentos, teria que se concentrar em apenas observar cenas, ouvir conversas que estivessem acontecendo entre outras pessoas, entender a atmosfera que pairava ali de modo geral, sem dirigir perguntas, sem interromper. Realmente, no início da epidemia, é preciso uma sensibilidade ética para que a nossa presença não pressione ainda mais esse escasso tempo. Você me fez pensar nisso agora, Thaíse, é um ponto bem importante.

Em 2016, quando conhecemos essas crianças com poucos meses de vida, as dúvidas eram, por exemplo, “Nossa, isso é caso de endócrino ou é caso de nefro?”, “Isso é caso de emergência ou de UPA?”, “Devo

dar um medicamento pra crise espasmódica ou um calmante?”. Trabalhar com antropologia da saúde também precisa considerar o nível de conhecimento e de manejo que as pessoas têm sobre aquela epidemia. E, claro, uma epidemia tem uma questão de escala, são muitas, dezenas, centenas de pessoas passando pelo mesmo tipo de instabilidade na vida pessoal. Então, há um clima social e coletivo de urgência, de gravidade, de medo e insegurança. Uma epidemia tem isso também, um clima sombrio compartilhado por muitas e muitas pessoas. Então, estou falando de uma atmosfera psíquica que uma epidemia gera e é inevitável que as pesquisadoras percebam e também se envolvam nessa atmosfera.

Daí, comparo esse clima de 2016 com o de 2019, o quarto e último ano em que estivemos em campo. Nesse momento, as mulheres já estavam mais adaptadas. Elas nos diziam coisas como, “Meu filho tá medicado, com o remédio correto, eu já sei que ele não vai ter crise. Se ele tiver crise, eu já sei os tipos de crises que ele pode ter, e já sei socorrer”. Ou depoimentos como, “Eu já sei que o meu filho tem dificuldade de deglutição, ele tá usando uma sonda já faz alguns anos. E eu já sei manusear bem o equipo com o leite, já sei ver se ele tá bem alimentado, saciado. Eu sei que aquele choro é de fome, sono, irritação ou manha”. É um nível de especialização sobre o filho que vem com a convivência, que vem com a experiência ao longo do tempo. Neste ano, elas estavam muito mais tranquilas e seguras com a saúde da criança e conseguiam batalhar por outras coisas como, por exemplo, uma vaga na escola, um apartamento em um programa de habitação popular. Além do quadro de saúde da criança estar mais estável, em 2019, também já se conhecia muito melhor o vírus, sua transmissão e prevenção, já sabiam os sintomas da SCVZ, uma rede de serviços havia sido construída e todo mundo estava mais seguro para atender essas crianças.

Esses diferentes tempos de uma epidemia repercutiram diversamente dentro da nossa equipe. Desenhamos um cronograma de pesquisa que, por um lado, nos permitisse conviver com essas famílias de micro ao longo de quatro anos e, por outro, ficar um tempo mais curto na cidade para não sobrecarregar essas pessoas com a presença da nossa agenda de pesquisa. Mas esse desenho também apresentou suas limitações, claro. Uma delas é lidar com a falta de tempo que as famílias tinham no início e a falta de tempo que as pesquisadoras tinham enquanto estavam no Recife. Era mais difícil, portanto, lidar com o “não”, os “nãos” que eventualmente minhas estudantes receberam, “Puxa, eu não posso falar agora, que meu filho tá passando mal”, “Vou ter que desmarcar nossa entrevista porque surgiu um encaixe de consulta”. Para as pesquisadoras neófitas, essa situação poderia ser compreendida como, “Nossa, ela não quer falar comigo”, “É pessoal esse não”. Mas eu sempre tentava mostrar para elas que era um “não” dentro desse momento inicial de epidemia, um “não” que vem de uma mãe que está tentando acudir o seu filho. Contudo, se por um lado, eu tentava despersonalizar a negativa

e o “bolo”, por outro, eu também entendia a frustração da pesquisadora porque, muito provavelmente, ela estaria ali no campo apenas naquela quinzena. Em cada uma das sete visitas que fizemos ao Recife, de 2016 a 2019, eu levei uma equipe diferente, para dar oportunidade a todo mundo, para formar mais pesquisadoras com a experiência de trabalho de campo. Eu estive na cidade muitas vezes e poderia contornar um não recebido numa visita com um sim na visita seguinte. Mas esse não era o caso das estudantes que me acompanhavam. Tentamos resolver isso, por exemplo, com a remarcação da conversa com aquela interlocutora no dia seguinte, se fosse possível, se ela estivesse disponível. Registramos as perguntas e dúvidas da pesquisadora para que sua colega tentasse encontrar respostas na próxima vez que estivéssemos no Recife. Procuramos nos diários de campo respostas equivalentes e que poderiam ser comparadas. Foi preciso contornar nossos limites metodológicos sem, contudo, sobrecarregar ainda mais o pouco tempo que essas famílias tinham para participar de nossa pesquisa.

TT: Você poderia contar sobre o relacionamento com as profissionais de saúde? Imagino que seja algo rotineiro para quem trabalha na área da antropologia da saúde.

SF: A antropologia da saúde tem essa grande contribuição, que é conhecer os efeitos sociais de uma epidemia. Não somos as profissionais que irão socorrer uma criança que está passando mal, por exemplo, mas procurar entender como aquele fenômeno gigantesco impacta suas vidas, suas famílias, o orçamento doméstico, seu status social etc. A antropologia de uma epidemia é pensar as consequências sociais dela, que é essa coisa de monta, de escala, de envergadura absolutamente dramática na vida de cada um e de tantos ao mesmo tempo. Então, foi muito importante não conversarmos e nem conhecermos somente com as pessoas afetadas diretamente, as crianças, suas mães e famílias. Mas também entendermos as profissionais da saúde.

Para começar, precisamos reconhecer que há perfis diferentes de profissionais, não os classificar de modo homogêneo. Por exemplo, há o profissional que está no nível de gestão, que desenrola um bocado de burocracias; o profissional da clínica médica que acompanha essa criança de três em três meses, revê, reexamina, readéqua um arranjo medicamentoso; o profissional de emergência, do SAMU, do ambulatório hospitalar; e o quarto tipo, que está na ponta da ciência, lá na sala de aula e também na bancada fazendo os experimentos a partir do contato com o material colhido das crianças. Os profissionais da gestão ou da universidade têm um pouquinho mais de tempo para conversar, por exemplo, do que o da emergência. No caso do profissional que tem um duplo pertencimento clínico e pesquisador, conseguimos acessá-lo pela nossa identidade comum de cientista, de professora ou de universidade. Já os profissionais que estão na emergência, realizando consultas rápi-

das, às vezes até a ressuscitação de uma criança, ali só podemos atuar como observadoras, não vamos dirigir perguntas ou aplicar questionários com essas pessoas durante o seu trabalho. Depois, num momento mais tranquilo, podemos até fazer uma conversa retrospectiva, por exemplo. E cada um deles entende a epidemia de uma forma e tem coisas para nos contar.

E tem outra coisa também que você me faz pensar, Thaíse. Uma epidemia vai mostrando para todo mundo envolvido, tanto para quem a vivencia na rotina cotidiana quanto para quem está tentando agir para aplacá-la, que se trata de um fenômeno tão gigantesco, tão complexo, que a relação interdisciplinar se faz necessária. No caso do VZ, essas crianças apresentam tantos sintomas e demandas, exigindo pediatra, neurologista, endocrinologista, profissionais da reabilitação, clínico geral, farmacêutico e também gente como assistente social, pedagoga, educador. E vou além, o motorista de ônibus da cidade, o motorista de van escolar, o motorista da ambulância da prefeitura. Quer dizer, muitos profissionais foram acionados para, em articulação, atenderem essas crianças e suas famílias.

Como pesquisadoras da antropologia da saúde, que talvez seja uma área pouco conhecida, tivemos uma boa receptividade de outros cientistas, dos profissionais da saúde ali no Recife. Claro que ouvimos coisas como, “Antropo o quê?”, “O que vocês fazem mesmo?”, mas isso é comum a toda antropóloga. E quando começamos a explicar o nosso trabalho e a nossa pesquisa, junto com o fato de as pessoas nos virem em ação e muito repetidamente, e sempre devolvendo para as famílias e também para os profissionais da saúde os nossos resultados, eu acho que foi ficando mais claro o que estávamos fazendo ali. E fomos sendo mais e mais bem-vindas. Passamos a ouvir coisas do tipo, “É, o Zika é um negócio que precisa mesmo de gente de toda área”, “Como a antropologia é importante para entender esse problema do Zika. Que bom que vocês estão aqui”, “O artigo que vocês escreveram fez muito sentido para nós, tem um monte de coisas que já vimos e não conseguíamos dar nome e vocês explicaram muito bem”.

Claro, o nosso desenho metodológico deu certo, funcionou estar ali ao longo de quatro anos e fazer esse investimento na relação com as pessoas em Recife. Relação com as famílias, com o sistema de saúde, com esses profissionais. E, justamente como você está chamando atenção, Thaíse, há uma particularidade do cenário epidêmico. Para pensar na covid-19, também precisamos de um monte de profissionais juntos. Um belo exemplo nesse sentido foi o Boletim das “Ciências Sociais e Coronavírus”, organizado e publicado pela ANPOCS. Foram 115 textos ao longo de um quadrimestre, com gente de várias áreas das Ciências Humanas, com vários olhares das Humanidades sobre a covid-19 (GROSSI; TONIOL, 2020). O negócio é muito complexo, tem consequências sociais e psíquicas muito intensas e precisa mesmo de mui-

ta gente botando a cabeça para funcionar, para pensar e analisar uma epidemia. Quer dizer, por muito tempo no Recife, eu tive que explicar que não colhia material orgânico, que não fazia teste clínico, não media perímetro cefálico, todas essas coisas super relacionadas com o VZ e a SCVZ. Mas eu vejo um monte de outras coisas que são importantes para entender a síndrome e a epidemia e, por isso, fica muito claro para mim como a antropologia tem uma enorme contribuição para oferecer num momento epidêmico.

TT: Como uma epidemia muda a persona da pesquisadora? Isso aconteceu também?

SF: Ah, com certeza! Por exemplo, sobre o uso de termos técnicos, você viu vários que eu usei sobre a SCVZ. Este é um caminho muito natural da antropologia, que começa lá com aquele contexto do nada saber e lentamente vai fazendo a pesquisa e sendo alfabetizada em campo. Nas minhas três últimas grandes pesquisas na área da antropologia da saúde, sobre parteiras domiciliares no arquipélago do Marajó-PA (FLEISCHER, 2011), hipertensão arterial na Guariroba-DF (FLEISCHER, 2018) e SCVZ no Recife-PE (FLEISCHER; LIMA, 2020), cada uma num canto do país, eu comecei muito leiga mesmo. E, ao longo do tempo que ali morei e frequentei, fui construindo um glossário de palavras técnicas tanto para eu entender as coisas nos próprios “termos nativos” (como dizemos na antropologia), quanto para eu conseguir conversar com as pessoas num nível mais aprofundado. Eu vou sendo alfabetizada, vou demonstrando que estou aprendendo o jargão daquelas especialistas e vou conseguindo fazer raciocínios e pontes analíticas mais complexas e até mais interessantes para dialogar com elas. E elas vão se sentindo estimuladas também nessa troca comigo e a conversa vai melhorando cada vez mais. E é um processo contínuo porque elas percebem meu interesse em aprender e vão trazendo novas palavras, novos termos, novas histórias. Então, há muita semelhança com a aquisição de uma língua estrangeira, começamos com um pequeno conjunto de palavras, uns verbinhos de sobrevivência, uns substantivos para não passar fome e depois passamos pros verbos que demonstram tempo, pros advérbios que qualificam tudo. Quando eu chego a conhecer uma palavra mais específica, isso demonstra meu interesse por aquele mundo, demonstra vontade de saber e dialogar com aquelas pessoas e, por mais que eu às vezes tenha um posicionamento crítico, eu também tenho muita vontade de dialogar. Estou usando metáforas do mundo da linguística e da gramática para pensar como as trocas vão acontecendo no campo de pesquisa da antropologia.

Minha esperança, em cada um desses lugares onde fiz pesquisa, é chegar num ponto em que as pessoas também vão se acostumando comigo ali e acabam me chamando para as coisas, “Vamos escrever um artigo juntas?”, “Venha num evento nosso aqui da nutrição?”, “Você

poderia dar uma entrevista pro jornal do nosso sindicato?”. Quer dizer, vou passando de uma estrangeira incauta a uma pesquisadora com autorização para ficar por mais tempo e com mais chances de conseguir bons diálogos. Isso aconteceu em outras pesquisas e também nessa sobre a epidemia do VZ. Nossa persona muda ao longo do tempo, realmente ansiamos por isso e, ao contrário, isso não nos desanima para o trabalho.

TT: Vocês levaram resultados para as pessoas ao longo da pesquisa em vez de deixar a devolução somente para o final. Pensando na urgência típica de entender uma epidemia, como lidar com essa necessidade de apresentar respostas?

SF: Eu vi algumas entrevistas com antropólogas nesse momento agora da covid-19 em que compartilharam da sensação de desconforto ao serem convidadas para dar respostas imediatas. Isso acontece porque não nos vemos como bons futuristas, a antropologia não se autoriza a fazer previsões muito certas ou definitivas. Por exemplo, uma jornalista de uma revista comercial me ligou, ali por abril do ano passado, e me perguntou se iríamos melhorar enquanto seres humanos depois dessa pandemia? Eu não soube responder. A antropologia reconhece que as pessoas, as sociedades mudam muito devagar. Temos dificuldade de prever, somos muito presentistas.

Além disso, temos dificuldade de gerar resultados de modo muito rápido porque, conforme te contei nesta conversa, precisamos de tempo para estabelecer relações com as pessoas em campo, porque são essas relações que permitem que ganhemos confiança para que nos contem suas histórias. Também precisamos de tempo de maturação das ideias, porque os dados perpassam nossa subjetividade, a nossa história também. Dependemos dessa maturação emocional sobre o campo, sobre o tema. Como você me falou ao telefone, numa epidemia que atinge o planeta todo, estamos todas à flor da pele.

No caso da covid-19, a mesma coisa. Estamos todas mexidas, não conseguimos tempo para trabalhar, nem a tranquilidade psíquica para escrever. Estamos vendo o luto do outro, estamos vivendo o nosso luto, vendo gente morrer aos montes todo dia, e um governo que não dá a mínima para a vida. Estamos cuidando intensamente uns dos outros, vivendo cheios de medo, medo de se contagiar, de ter sequela ou de morrer. Medo, medo, medo. Estamos vivendo em um enorme nível de insegurança emocional, epidemiológica, política, de financiamento para pesquisa, então, que tipo de ciência é possível ser feita nessas condições? Esse é o quadro de viver – e pesquisar – no olho do furacão. Muito difícil termos resultados rápidos nessas condições de trabalho, de vida, de país. Mas, ainda assim, temos tentado, a antropologia da saúde tem sido convocada a se posicionar, a falar e a pesquisar e acho que muitas iniciativas têm surgido neste sentido.

TT: E o quanto é difícil para você lidar com isso?

SF: Muito, muito difícil. Claro, reconheço como tenho uma vida confortável, tenho uma ótima conexão de internet que me permite trabalhar de casa, dar minhas aulas, atender minhas orientandas etc. Eu tenho uma criança de 10 anos com muita autonomia já, meu salário entra todo mês, estou com saúde, meus queridos pais octogenários logo receberam uma vacina (e, de fato, receberam em fevereiro de 2021). Mas eu vejo um monte de estudantes com famílias adoecidas, gente morrendo ao meu redor, meus pais estão absolutamente isolados, eu sou a única pessoa que compra, faz e leva comida para eles. Sou uma pessoa com medo constante e, por mais que não seja um medo racionalizado, é uma sensação psíquica que parece ficar vibrando o tempo todo dentro de mim. Dá uma sensação de cansaço, fadiga, preciso de mais tempo para higiene mental, de mais tempo para brincar com a minha filha, conviver e amparar meu marido. Eu realmente preciso de mais paciência para os problemas e conflitos no trabalho, mais tempo de atendimento para as alunas, eu reconheço também o meu papel de amparar minhas estudantes e colegas, uma espécie de responsabilidade coletiva.

É um paradoxo, ao mesmo que há uma urgência em dar respostas para uma epidemia, todo mundo está em uma situação muito precária em vários sentidos. Parece que se exige um certo heroísmo, um certo moralismo dos cientistas: “Apesar de tudo, produzam!”. Não é à toa que vemos tantas metáforas bélicas sendo usadas para pensar as epidemias. Mas não podemos esquecer que a ciência é produzida por pessoas, mas essas mesmas pessoas estão no meio disso tudo, sofrendo, com medo, enlutadas, solitárias. O cientista-herói é um lugar muito capcioso, muito arriscado de assumir.

TT: Pensando no fato de vocês terem ido a campo durante uma epidemia, qual foi a grande lição como antropóloga? Ou os aprendizados, podemos usar essa palavra também.

SF: Aprendizados são muitos. Acho que eu fui falando de vários deles ao longo dessa boa conversa. Deixe-me apontar mais alguns. Eu trabalho com saúde há muito tempo, mas nunca tinha feito pesquisa sobre ou durante uma epidemia. Mas acho que minha pesquisa anterior, sobre hipertensão arterial, me ajudou porque tem uma discussão importante sobre as doenças crônicas, situações ou condições de vida com que a pessoa tem que conviver por muito tempo. As mulheres com quem fiz a pesquisa lá na Ceilândia-DF falavam de “doença comprida” e eu gosto dessa expressão porque denota a convivência continuada e prolongada com uma situação de saúde (FLEISCHER; FRANCH, 2015). E essa dimensão comprida também existe com a SCVZ, os efeitos a longo prazo das deficiências. E foi acertado, portanto, pensar essa pesquisa de modo diacrônico.

As crianças com a SCVZ, embora ainda não caminhem, não verbalizem suas ideias, têm muita agência. Elas estão crescendo e vão mostrar-

do outras coisas para nós e apresentando novos desafios para pensarmos. Elas têm outras maneiras de se expressar, de falar do mundo que lhes cerca. Um grande aprendizado foi ampliar a minha sensibilidade como pesquisadora pra trocas não verbais, por exemplo. Aprendi alguma coisa sobre isso na pesquisa da Guariroba, já que eu conheci pessoas que haviam sofrido sérios AVCs e ficado com impactos na dicção, na fala, elas tinham muitas histórias para contar, mas eram as outras pessoas ao redor, as esposas ou as filhas e vizinhas, que precisavam tomar a palavra em seu lugar.

A pesquisa sobre a SCVZ contou com pesquisadoras e interlocutoras de muitas idades diferentes e tem tido, portanto, um aprendizado intergeracional muito grande. As estudantes, por exemplo, me ensinaram a navegar pelo whatsapp lá no início, porque eu não sabia usar. As mães de micro, mais recentemente, têm feito muitas *lives*, que exigem uma série de habilidades de apresentação, de fala, de uso do tempo. Os profissionais da saúde, agora também durante a pandemia da covid-19, têm nos mostrado a telemedicina, a manutenção das relações de consulta e atendimento de modo remoto. Para meu desempenho como professora no ensino remoto, para orientadora à distância, tudo isso foi super válido.

TT: Professora, eu agradeço. Foi um prazer conversar com você.

SF: Eu que agradeço, Thaíse! Você sempre traz pautas ótimas para pensarmos juntas. Esse diálogo com a mídia é muito importante para divulgar o nosso trabalho, mas sobretudo para nos fazer pensar por outros prismas, a partir de outras perguntas. Então, grata também!

NOTAS

1. No site da Rede Covid-19 Humanidades MCTI, ver os textos de Júlia Garcia (2020), Thais Valim (2020), Raquel Lustosa (2020) e Bárbara Marques (2020).
2. Ver o ótimo artigo de Luísa Reis-Castro e Carolina de Oliveira Nogueira sobre a ênfase feita pelas autoridades brasileiras nos dois primeiros tipos de contágio (2020).
3. Apesar de não ser a única consequência, a microcefalia é uma das características principais e mais visíveis nas crianças nascidas com a SCVZ. Devido a esse fato, o termo “de micro” passou a ser popularmente utilizado para se referir às mães e crianças que foram afetadas pela epidemia de Zika. O termo “mãe de micro”, por exemplo, foi cunhado e é, ainda hoje, utilizado pelas próprias mulheres que tiveram bebês com a SCVZ. Para uma explicação mais aprofundada do termo “micro”, ver a “Introdução” do livro organizado por Fleischer e Lima (2020).

REFERÊNCIAS

- FLEISCHER, Soraya. *Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial em Melgaço, Pará*. Belém; Santa Cruz do Sul: Paka-Tatu/Edunisc, 2011.
- FLEISCHER, Soraya. *Descontrolada: uma etnografia dos problemas de pressão*. São Carlos: EdUFSCar, 2018.
- FLEISCHER, Soraya; LIMA, Flávia. *Micro: contribuições da antropologia*. Brasília: Athalaia, 2020.
- FLEISCHER, Soraya; FRANCH, Mónica. Uma dor que não passa: aportes teórico-metodológicos de uma antropologia das doenças compridas. *Política & Trabalho*, v. 1, n. 42, p. 13-28, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/25251>>. Acesso em: 18 dez 2021.
- GARCIA, Júlia. Saúde em primeiro lugar: dificuldades enfrentadas pelas famílias de micro antes e durante a pandemia de covid-19. *Rede covid-19 Humanidades MCTI*. 2020. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/redecovid19humanidades/index.php/br/saude-em-primeiro-lugar-dificuldades-enfrentadas-pelas-familias-de-micro-antes-e-durante-a-pandemia-de-covid-19#.X8ZXGNnZ-3I.whatsapp>>. Acesso em: 18 dez 2021.
- GARCIA, Júlia. A pandemia não nos parou: mobilidades e terapias em tempos de covid-19. *Rede covid-19 Humanidades MCTI*. 2020. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/redecovid19humanidades/index.php/br/a-pandemia-nao-nos-parou-mobilidades-e-terapias-em-tempos-de-covid-19>>. Acesso em: 18 dez 2021.
- GOMES, Raíssa; TORRES, Thaíse. Lição permanente. *Revista Darcy*, p. 34-39, 01 dez. 2020.
- GROSSI, Mirian; TONIOL, Rodrigo. *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. São Paulo; Florianópolis: ANPOCS/Tribo da Ilha, 2020.
- LUSTOSA, Raquel. O pior sabor é o de chocolate: novas e antigas estratégias de cuidado no atravessar de duas epidemias. *Rede covid-19 Humanidades MCTI*. 2020. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/redecovid19humanidades/index.php/br/o-pior-sabor-e-o-de-chocolate-novas-e-antigas-estrategias-de-cuidado-no-atravesar-de-duas-epidemias>>. Acesso em: 18 dez 2021.
- MARQUES, Bárbara. Auxílio Emergencial. *Rede covid-19 Humanidades MCTI*. 2020. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/redecovid19humanidades/index.php/br/auxilio-emergencial>>. Acesso em: 18 dez 2021.
- MARQUES, Barbara; LUSTOSA, Raquel; VALIM, Thais; FLEISCHER, Soraya (org.). *Micro-histórias para pensar macropolíticas*. São Carlos: Áporo Editorial, 2021.
- REIS-CASTRO, Luísa; NOGUEIRA, Carolina de Oliveira. Uma antropologia da transmissão: mosquitos, mulheres e a epidemia de Zika no Brasil. *ILHA – Revista de Antropologia*, v. 22, n. 2, p. 21-63, 2020.

SIMAS, Aissa. *Ciência, saúde e cuidado*: um estudo antropológico sobre a pesquisa clínica no contexto da epidemia do vírus Zika (Recife-PE). 110 f. Monografia (Graduação em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

VALIM, Thaís. Entre lágrimas e esperanças. *Rede covid-19 Humanidades MCTI*. 2020. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/redecovid19humanidades/index.php/br/entre-lagrimas-e-esperancas>>. Acesso em: 18 dez. 2021.

SUBMETIDO EM: 31/03/2021

APROVADO EM: 25/10/2021

GUARDIÃO DO TEMPO: CADERNO DE RECEITAS DE UMA IMIGRANTE GALEGA EM SALVADOR

GUARDIAN OF TIME: RECIPE BOOK BY A GALICIAN IMMIGRANT IN SALVADOR

Fabiana Paixão Viana

fabipviana@gmail.com

Professora Substituta na Área de Antropologia da Universidade Estadual de Feira de Santana (DCHF/UEFS), Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA), Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE/CAPES).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5204-6276>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

Este artigo visa entender os processos de adaptação alimentar dos imigrantes galegos em Salvador e seus descendentes. Busca-se compreender a identidade galega através das receitas, as estratégias de substituição de ingredientes e as influências na formação do gosto alimentar das gerações nascidas na capital baiana. Para isso, será analisado o caderno de receitas de uma imigrante galega estabelecida na capital baiana no início do século XX. O caderno de receitas de Dorinha é formado por 152 receitas, divididas em quatro categorias: doces, salgados, bebidas e dicas culinárias. Ele demonstra as preferências alimentares de sua família e sua adaptação em Salvador.

Palavras-chave: antropologia da alimentação; caderno de receitas; hábitos alimentares; migração.

ABSTRACT

This article aims to understand the food adaptation processes of Galician immigrants in Salvador and their descendants. We seek to understand the Galician identity through recipes, ingredient substitution strategies, and their influences on the formation of food taste for generations born in the capital of Bahia. For this, the recipe book of a Galician immigrant established in the Salvador at the beginning of the 20th century will be analyzed. The recipe book that belongs to Dorinha consists of 152 recipes, divided into four categories: sweets, savory, drinks, and culinary tips. It demonstrates the food preferences of her family and their adaptation to the city of Salvador.

Keywords: anthropology of food; recipe book; eating habits; migration.

INTRODUÇÃO

A Galícia é uma comunidade autônoma espanhola, localizada no noroeste da Península Ibérica e formada por quatro províncias (A Coruña, Lugo, Pontevedra e Ourense). Entre os fatores locais impulsionadores da migração, podem-se apontar a localização geográfica desfavorável à agricultura, devido aos altos índices pluviométricos e invernos rigorosos, o tamanho reduzido das propriedades familiares e as práticas culturais de partilha de herança¹.

A migração galega para a América iniciou-se em 1835 e teve seu apogeu nas duas primeiras décadas do século XX (CAGIAO VILA, 2014). A busca por novas oportunidades em outras terras foi estimulada por fatores intrínsecos à Galícia (geográficos e culturais) e por motivadores gerais e externos, como crises econômicas e políticas, desenvolvimento tecnológico dos meios de transporte transatlântico e crescimento urbano dos países receptores.

De acordo com Alejandro Vázquez González (2014), a emigração galega para a América pode ser dividida em sete períodos cronológicos, não contínuos. O primeiro deles é datado entre os anos de 1835 e 1846. Neste momento, apesar de ainda ser marcante a migração intrapeninsular, alguns países sul-americanos, incluindo o Brasil, começaram a se tornar destinos atrativos devido, entre outros motivos, ao desenvolvimento urbano, comercial e agrícola.

O segundo período (1847-1864) indica um aumento da emigração galega para a América. Ela foi impulsionada, em grande parte, por grandes perdas na produção agrícola na Galícia (MORAL RUIZ, 1979), recrutamento de mão de obra para setores agroexportadores e de serviços de infraestrutura urbana em países americanos, estabelecimento de cadeias migratórias, fortalecimento das redes de contato entre os que migraram e os que ficaram nas aldeias e crescimento da frota de navios.

Por sua vez, entre os anos de 1865 e 1885 houve um aumento de migração de galegos mais pobres e menos escolarizados. Também se observa a modernização das frotas com navios a vapor, políticas de apoio dos países sul-americanos para a recepção de migrantes europeus e a presença mais significativa de mulheres. O período seguinte (1886-1903) é marcado pela migração subvencionada, aumento de trabalhadores pouco qualificados e analfabetos e presença feminina, oscilando entre 25 e 30% do número total dos emigrados.

O ápice da emigração galega para a América do Sul ocorreu entre 1904 e 1918. Os anos entre 1919 e 1936 foram marcados pelo crescimento da migração visando o reagrupamento familiar e episódios econômicos mundiais que impactaram o fluxo de migração Atlântica – como a Crise econômica de 1929 e a Guerra Civil Espanhola, entre 1936 e 1939, por exemplo –, apesar de não terem sido capazes de zerá-la. O aumento da emigração dos galegos para países europeus foi observado a partir do sétimo período analisado por Alejandro Vázquez González (2014), entre 1947 e 1980.

Estima-se que entre 1835 e 1980 cerca de dois milhões de galegos deixaram sua terra natal com o objetivo de prosperar na América. No Brasil, eles se estabeleceram majoritariamente no Pará, Amazonas, Pernambuco, Bahia, Mato Grosso, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Goiás e São Paulo. As cadeias emigratórias foram importantes para a oferta de serviços, informações e apoio econômico, mas também foram fundamentais para a solidariedade e sociabilidade entre os galegos.

A presença de parentes e amigos e a proximidade com a língua portuguesa e com a religião católica foram aspectos positivos no processo de adaptação no Brasil, mas é preciso destacar as condições precárias de trabalho e moradia em que os galegos migrantes viviam, a desconfiança dos brasileiros por causa da ocupação dos postos de trabalho, principalmente, e as barreiras e dificuldades alimentares, foco deste artigo.

Todos os seres vivos necessitam de alimentos para sobreviverem. Os seres humanos, no entanto, significam os alimentos e os associam a momentos felizes ou trágicos de suas vidas. Muitas vezes, estes atos envolvem questões e comportamentos éticos, sociais e simbólicos. Assim, comemos para garantir a manutenção e o bom funcionamento do organismo, mas, além de alimentar o corpo, as comidas também nutrem a alma e a memória (POLLAK, 1989).

Desta forma, este artigo tem o objetivo de compreender os processos de adaptação alimentar dos migrantes galegos em Salvador e seus descendentes, em busca de compreender a identidade galega através das receitas, as estratégias de substituição de ingredientes e as influências na formação do gosto alimentar das gerações nascidas na capital baiana. Para isso, será analisado o caderno de receitas de uma imigrante galega estabelecida em Salvador desde a década de 1930, com cinco filhos soteropolitanos. Aliada à análise documental do caderno de receitas, foi realizada entrevista qualitativa com a filha da imigrante, que herdou o caderno da mãe e gentilmente me emprestou para a realização deste estudo.

O PROCESSO DE ADAPTAÇÃO

Exceto em fugas ou situações extremas, os emigrantes levam consigo pertences materiais (documentos, roupas, fotografias...) acumulados em malas, mas também carregam muitos outros “bens” invisíveis aos olhos como religiões, idiomas, ideologias e hábitos alimentares – compostos, entre outras coisas, por repulsas e preferências a determinados tipos de comidas, além de regras e comportamentos à mesa e formas particulares de cultivo, preparação e descarte dos alimentos (GOODY, 1995).

Ao fixar raízes em um novo destino, o migrante mantém sua própria “bagagem imaterial”, mas, também, absorve e utiliza novos aspectos culturais e sociais do local que o acolheu. Neste sentido, a alimentação é um dos últimos traços a serem completamente adaptados ou perdidos,

em grande parte por ela poder ser mantida e reproduzida no ambiente doméstico, mesmo com inserção ou substituição de alguns ingredientes, utensílios e modos de preparo.

Com o intuito de driblar a ausência ou a dificuldade de acesso a alimentos fundamentais no preparo dos pratos tradicionais da Galícia, os galegos em Salvador, desde os primeiros anos da migração, se valeram de arranjos comerciais e redes de solidariedade entre os conterrâneos, como a comercialização de produtos típicos nos armazéns de secos e molhados de seus compatriotas e as remessas de alimentos enviados, principalmente, por mães e avós através de amigos e conhecidos que visitavam a Galícia.

Outra estratégia recorrente foi a substituição, sempre que possível, de um alimento em detrimento de outro mais acessível economicamente e facilmente disponível na capital baiana.

Por falar ainda do que comían os galegos en Bahia, o peixe sempre foi abundante ó redor da Baía de Todos os Santos, e as portas dos galegos eran as metas dos peixeiros que percorrían as rúas de Salvador, levando á cabeza unha grande variedade de peixes. Non había “merluza”, pero si algunhas variedades moi apreciadas, como a pescada, semellante á “merluza” galega, pero de tamaño máis pequeno. Tamén había o vermello, parente brasileiro do ollomol, e tantos outros que terminaban sendo preparados “á galega” polos inmigrantes. Xa o polbo, capturado nas rochas costeiras do litoral baiano, só era apreciado polos baianos que vivían ó pé do mar. Para a poboación urbana de Bahia e para os procedentes de zonas do interior, o polbo era tan estraño que lles causaba repulsa, e moitas empregadas domésticas non o cociñaban de boa gana cando lles era encargado porque lle tiñan medo. Pero os galegos, como sabemos, o apreciaban e seguen apreciando moitísimo (SUÁREZ ALBÁN, 2007, p. 451).

Em grande medida, ainda hoje os soteropolitanos seguem consumindo menor quantidade de peixes, moluscos e mariscos em detrimento de carne bovina e aviária (VIANA, 2016). Este consumo desigual deve-se, em parte, à diferença de valores monetários entre elas e ao imaginário cultural presente na capital baiana de que carne de peixe não dá “sustança” (WOORTMANN, 2006).

As estratégias de substituição e aquisição de ingredientes para a confecção de pratos-totem² (FISCHLER, 1995) galegos foram fundamentais para a manutenção e preservação da identidade galega em Salvador, tanto na primeira geração, quanto nas gerações seguintes, já nascidas na Bahia.

A mesa doméstica ou aquelas localizadas em espaços de socialização dos migrantes, a exemplo das festas das associações, são propícias para a recomposição de um período passado, seja através das comidas e bebidas dispostas, seja pelas conversas oriundas deste momento de sociabilidade. No entanto, a rememoração nem sempre acontece de forma fiel, uma vez que é comum a supressão de fatos negativos, como estratégia

de sobrevivência e fuga de memórias de um passado sofrido, e a ênfase ou, até mesmo, a imaginação de aspectos positivos (POLLAK, 1989; HALBWACHS, 1990; ANSARA, 2012).

Apesar das distintas memórias evocadas por diferentes personagens, através dos olhares e visões de mundo pertencentes a cada pessoa, algumas lembranças são recorrentes e moldam o passado, como relatos de abandonos ou perdas de famílias, “viúvas de vivos” (CASTRO, 1943), casamentos por procuração, manutenção financeira de grupos domésticos galegos, através de remessas de dinheiros dos imigrantes na América, exploração da mão de obra galega, preconceito bilateral com os negros e pobres e o calor de Salvador.

Seria o caso, então de distinguir duas memórias, que chamaríamos, se o quisermos, a uma interior ou interna, a outra exterior; ou então a uma memória pessoal, a outra memória social. Diríamos mais exatamente ainda: memória autobiográfica e memória histórica. A primeira se apoiaria na segunda, pois toda história de nossa vida faz parte da história em geral. Mas a segunda seria, naturalmente, bem mais ampla do que a primeira. Por outra parte, ela não nos representaria o passado senão sob uma forma resumida e esquemática, enquanto que a memória de nossa vida nos apresentaria um quadro bem mais contínuo e mais denso (HALBWACHS, 1990, p. 55).

A Galícia da memória ou dos relatos daqueles que migraram para Salvador é sempre mais colorida, cheia de aventuras e repleta de personagens corajosos, trabalhadores e desbravadores. A viagem, a *morriña*, a saudade dos familiares e amigos, o medo do desconhecido, as dificuldades que impulsionaram o percurso e os primeiros anos de estranhamento, moradia precária e exploração nos postos de trabalho são, muitas vezes, omitidos ou minimizados para as gerações seguintes, principalmente nos espaços públicos, incluindo as associações.

As associações tiveram grande importância para os imigrantes galegos na América, no entanto, diferentemente de outros países, no Brasil elas funcionaram como palco para o estabelecimento e estreitamento das relações interpessoais entre os conterrâneos, enfatizando o aspecto lúdico, social e assistencial, sobretudo em relação aos cuidados com a saúde e o bem-estar dos mais idosos. Isto porque,

en general, la participación gallega en el asociacionismo brasileño no fue tan relevante como en otros países de América Latina. Muchas asociaciones eran de ámbito estatal o nacional, como las asociaciones caritativas españolas o los Centros Gallegos. Para entender la organización del asociacionismo gallego en Brasil es preciso tener en cuenta que la migración gallega, como colectivo de trabajadores de los servicios y la hostelería, se ganaba la vida compitiendo con los portugueses, italianos y brasileños. A principios del siglo XX no existía en Brasil un círculo intelectual numeroso con aspiraciones políticas o una gran proyección social, sino campesinos que se adaptaban gradualmente a los cambios de una nueva sociedad. Siendo así, lo más probable es que hubiera po-

cas personas con un elevado poder adquisitivo o dispuestas a constituir asociaciones, lo que no quiere decir que careciesen de cultura o que no participasen en la sociedad brasileña o en su propia comunidad. Su prioridad no era agruparse en asociaciones, sino construir redes de solidaridad que pudiesen prestarles ayuda en asuntos cotidianos, como el trabajo y la residencia, para así, en función de su experiencia profesional, crear perspectivas de retorno a su lugar de origen. [...] Aunque la identidad gallega de principios de siglo se reprodujo en las cadenas migratorias, obviamente no se debe subestimar la existencia e importancia de las asociaciones en la vida de los emigrantes (SILVA, 2014, p. 223-224).

Algumas destas associações, a exemplo do Hospital Espanhol, fecharam suas portas. Outras, no entanto, como o Centro Recreativo Espanhol e a Associação Cultural Hispano-Galega Caballeros de Santiago, continuam ativas na capital baiana e se apresentam como locais de sociabilidade e manutenção da cultura galega, com a oferta de festas e cursos de idiomas e danças, além de convênios e eventos promovidos em conjunto com a Xunta de Galicia. Datas significativas para o *ethos* galego seguem sendo comemoradas nestes locais, como o Dia das Letras Galegas, o Dia do Apóstolo Santiago, o Dia de Nossa Senhora dos Remédios e o Dia da Hispanidade, comemorado em 12 de outubro, de acordo com a Lei Municipal nº 8.851/2015³.

Atualmente, nestas datas são comuns a oferta de pratos-totem e a exibição de grupos culturais. O acesso e a participação não são exclusivos a galegos e seus descendentes, ou seja, qualquer pessoa, mediante pagamento do ingresso, pode participar dos festejos, que são amplamente divulgados na mídia.

A PRESENÇA E MANUTENÇÃO DA IDENTIDADE GALEGA EM SALVADOR

Compreende-se que a primeira geração é formada por imigrantes galegos estabelecidos em Salvador, independente do ano de chegada. A segunda geração é constituída pelos filhos destes imigrantes, já nascidos na capital baiana. E, a terceira geração consiste nos filhos soteropolitanos dos membros da segunda geração.

A primeira geração de migrantes encontra-se em uma situação limítrofe (DAMATTA, 2000) entre ser galego e ser brasileiro, preservando marcadores identitários da Galícia no Brasil, e, ao mesmo tempo, diferenciando-se dos pares galegos que permanecem nas aldeias por reproduzirem, consciente ou inconscientemente, costumes e práticas brasileiras.

A segunda geração, já nascida em Salvador, recebe dupla formação. Simultaneamente, comunga da cultura galega no âmbito doméstico, principalmente por meio dos pais, e é inserida na cultura brasileira, sobretudo através das instituições sociais públicas e amigos. A partir

da terceira geração, a cultura soteropolitana predomina, mas os traços da cultura galega não são completamente esquecidos, especialmente através das associações galegas, quando há participação, e nas comemorações e convívio familiares, tais como nas refeições, principalmente festivas, celebradas em família.

Em Salvador, a identidade de “descendente de galego” é suprimida por “descendente de espanhol”, sem a especificação da região espanhola de origem. A autoidentificação entre os mais jovens é ainda mais difusa: antes de serem descendentes de espanhol, ou de galego, mais especificamente, eles são soteropolitanos; nasceram em Salvador e compartilham cotidianamente o repertório cultural desta terra.

No âmbito doméstico a identidade galega é resgatada, sobretudo à mesa, tanto nas conversas entre os comensais, quanto na degustação dos pratos tradicionais galegos, que, ao longo dos anos, foram inserindo traços da cultura baiana. No espaço público, é possível observar uma mistura entre a cultura soteropolitana e a cultura galega, tanto nos monumentos, quanto nos cardápios apresentados nos restaurantes espanhóis e nas festas promovidas pelas associações de cultura galega e espanhola em Salvador, que, tradicionalmente, mesclam pratos brasileiros, como o churrasco, e galegos: *tortilla*, *sardiñada* e *queimada*⁴, por exemplo. Assim, estes pratos são mais do que meios para a manutenção do corpo, eles são representantes da identidade galega nas mesas dos imigrantes galegos e descendentes na capital baiana.

CADERNOS DE RECEITAS E A TRANSMISSÃO CULINÁRIA

A transmissão culinária pode ocorrer de muitas formas. Ela pode acontecer de mãe para filhos, através de observação empírica, por um caderno de receitas que pertenceu a algum parente ou afim, ou ainda, por mãos e ensinamentos de pessoas não pertencentes à família, como vizinhas, patroas, empregadas domésticas, comadres, amigas e escolas destinadas a este fim. Também se deve considerar o profícuo mercado de livros, sites e aplicativos de receitas e dicas culinárias destinados a distintos grupos etários e de gênero, abordando os mais diferentes níveis de complexidade, restrições alimentares e cozinhas mundiais.

Nos dias atuais, é possível consultar qualquer tipo de receita com a ajuda da internet e de livros de culinária e gastronomia. Esta facilidade de acesso tem impulsionado a extinção da escrita de cadernos de receitas, tal como as gerações passadas faziam, com comentários pessoais, desenhos de como preparar, ou ornamentar, um prato, marcas preferidas e abreviações e medidas que somente faziam sentido para aqueles cujo código era compartilhado. Vale salientar que, muitas vezes, as receitas contidas nestes cadernos eram resultado de trocas de experiências com pares e selecionadas a partir dos gostos e preferências alimentares vigentes em cada grupo doméstico.

Os manuscritos domésticos apresentam narrativas de experiências pessoais, são formas de “escritas da vida” não intencionadas à publicação, caracterizando-os assim pela liberdade de construção do texto, sem compromisso com as convenções formais da escrita. A cultura do manuscrito doméstico envolve cartas, diários, notas, reflexões religiosas, poemas, receitas (DUTRA, 2014, p. 4).

Os cadernos revelam mais do que receitas: eles podem indicar quem possui a autorização para manipulá-los, evidenciado pela variedade de tipos de letras contidas ao longo de suas páginas. De maneira semelhante, eles podem demonstrar quais comidas são preferidas em detrimento de outras, seja através das folhas manchadas de óleo ou outros ingredientes, seja pelos comentários escritos após o primeiro preparo. Assim, estes cadernos extrapolam sua função original de registro de receitas e indicam afetos e lembranças familiares através de suas páginas (DEMERCO, 1998; TOLPOLAR, 2016).

Os cadernos de receitas dos migrantes são capazes de registrar e transmitir receitas, ensinamentos e experiências trazidos de sua terra natal e transmitidos para seus descendentes. Assim, estes cadernos de receitas tornam-se locais para a manutenção de sua formação alimentar de origem, mas também demonstram aspectos de adaptação com a sociedade receptora, seja pela adequação e substituição dos ingredientes, seja pelo registro de receitas tradicionais e étnicas mais consumidas no destino.

O CADERNO DE RECEITAS DE DORINHA

Dorinha⁵ nasceu em Pontevedra e casou-se com um galego mais velho também oriundo desta província. Seu marido havia migrado para Salvador anos antes, e retornava anualmente para visitar familiares. O casamento ocorreu em uma destas visitas à sua aldeia de origem. E, logo em seguida, ela também se mudou definitivamente para Salvador, onde permaneceu até sua morte por velhice. Juntos eles tiveram cinco filhos, todos nascidos na capital baiana.

Antón, o marido de Dorinha, era sócio de um primo em um armazém de secos e molhados⁶ em um bairro tradicional soteropolitano. Anos mais tarde, ele conseguiu comprar a parte do parente e, junto com a esposa e seus filhos, administrou o estabelecimento, com maior carga horária e responsabilidades aos filhos do sexo masculino. As mulheres, incluindo a matriarca, ficavam poucas horas no comércio e se dedicavam, majoritariamente, aos afazeres domésticos, na casa localizada em cima do armazém.

Segundo relatos de sua filha, quando se casou e migrou para Salvador, na década de 1930, Dorinha já sabia cozinhar. No entanto, ela sabia preparar somente as comidas tradicionais ou populares na Galícia, cujos ingredientes eram caros ou difíceis de serem encontrados na capital soteropolitana, mesmo para uma família dona de um armazém de secos e molhados. Por este motivo e aliado ao gosto alimentar adaptado de seu

marido, que gostava de comidas populares baianas à base de azeite de dendê e pimenta, ela se matriculou em um curso de culinária e trocava receitas com vizinhas e empregadas domésticas.

Estas receitas foram registradas em um caderno de brochura, forrado com folha de papel de presente vermelho, desgastado com o tempo. Nele, é possível identificar receitas típicas da Galícia ao lado de receitas brasileiras e baianas, escritas com canetas de diferentes cores e distintas grafias. O caderno, com folhas amareladas e repletas de manchas de óleo e outros ingredientes, sugere que as receitas foram escritas ao longo dos anos. Esta hipótese se dá, principalmente, pela mudança na letra e oscilação entre receitas escritas completamente em espanhol, outras mesclando espanhol com português e, por fim, receitas escritas somente em português, sobretudo nos versos das páginas e no fim do caderno.

Foram registradas 152 receitas, entre doces (89 receitas), pratos salgados (54 registros), bebidas⁷ (5 receitas) e dicas culinárias⁸ (4 registros). Destaca-se que não há uma ordem de divisão destas categorias, elas se entrecruzam durante todo o caderno, algumas vezes com a repetição de receitas de doces ou salgados. De igual forma, não há sumário ou numeração das páginas. Também foi encontrado um recorte de jornal, avulso, com a receita de caldo verde.

Os doces indicam 58,55% das receitas escritas no caderno. É possível encontrar registros mais detalhados, com ilustrações para a organização de camadas ou ordem correta para a massa, o recheio e a cobertura, sobretudo nas tortas doces, mas também há registros mais simples, em poucas linhas, ou com a presença apenas dos ingredientes, sem a forma de preparo, como nas receitas de brigadeiros.

As variadas balas, cremes e sorvetes, de distintos sabores, dividem igual espaço com bolos intitulados de diferentes formas, desde o “bolo de chocolate delicioso”, até o instigante “bolo amarra marido” ou o “bolo de *San Joan*”, com forte influência baiana e presença de milho verde, em espigas.

Na seleção de doces, foi possível observar apenas uma receita com influência espanhola, o “brazo de gitano”, escrita completamente em espanhol e com detalhes sobre o recheio e a forma de enrolar, incluindo a dica de que se deve utilizar um pano úmido. As demais receitas doces, mesmo aquelas que sugerem títulos estrangeiros, como “bolo chileno”, “bolo *ingles*”, “torta americana” e “torta *aleman*” usam ingredientes comuns na cozinha soteropolitana desde a década em que o caderno começou a ser escrito, aproximadamente na década de 1960.

Vinho do porto é um ingrediente recorrente tanto nos pratos doces quanto nos salgados, no entanto, Melissa⁹, filha de Dorinha, esclareceu que ele era de fácil acesso no armazém da família, que importava e o comercializava em barris. De igual forma, o coco é presente em muitas receitas, tanto na forma *in natura* ralado (12 receitas) quanto com o leite de coco (14 receitas), cuja indicação de extração mais eficiente foi devi-

damente registrada em uma das páginas. Outros produtos locais podem ser observados nas receitas, com menor frequência, como milho verde, carimã, tapioca, aipim, gengibre e azeite de dendê, principalmente nas receitas escritas oscilando o português e o espanhol. Marcas como “Nescau” e “Maisena” também são recorrentes, tanto nas receitas escritas em português quanto naquelas escritas em espanhol.

Entre os pratos salgados é possível identificar duas versões de uma mesma receita: “*empanaditas*”. O primeiro registro está escrito em português e possui leite de coco entre os ingredientes. O segundo está escrito em espanhol e se aproxima fielmente à receita que encontramos nos livros e sites de receitas espanholas (SHULMAN, 2011; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2012). Isso confirma a hipótese de que Dorinha possuía diferentes fontes para suas receitas e que muitas delas foram transmitidas por conterrâneas que também migraram para Salvador. As receitas que oscilam entre espanhol e português apontam para a livre escrita e dificuldade com o idioma (AMON; MENASCHE, 2008), enquanto aquelas escritas somente em português e com letra diferente já sugerem que os registros foram feitos após a transmissão do caderno para a segunda geração.

Há uma variedade de pratos salgados, incluindo entradas, molhos e uma “sopa para *no* engordar”. Entre os pratos principais, encontram-se seis receitas de bacalhau (“Bacalhau a cardeal”, “Bacalhau *asado* no forno a Maria”, “Bacalhau a Caramurú”, “Sonhos de bacalhau”, “Pudim de bacalhau” e “Bacalhau Florentina”), quatro receitas à base de camarão (“*Camarons* afogados”, “*Mayonese* de *camarons*”, “Croquetes de *camaron*” e “*Camaron* con creme de leite”), dois pratos com carne bovina (“Escalopes ao Marsala” e “*Estrogonof*”), duas receitas com caprinos (“Cabrito de forno *con* batatas” e “Perna de carneiro *asada* a francesa”), três receitas a partir de frango (“Frango *asado*”, “*gallina bien dorada*”, “Pastelão de galinha”), dois pratos feitos com porco (“Carne de porco *con* farofa de cenoura” e “Costela de porco *con* pickles”), uma receita de peixe (“Pescado elétrico”) e três pratos preparados com peru (“*Perú* asado”, “*Perú* con farofa” e “*Perú* recheado”).

Oito receitas salgadas possuem ilustração com as instruções de decoração ou ordem dos ingredientes, a saber: “*empanadita*” (a versão tradicional espanhola), “*camarons* afogados”, “prato de *pire con repollo*”, “prato de *pirú con farofa*”, “pescado elétrico”, “*mayonese de camarons*” e “*reloj* de verduras”, este último colorido com lápis de cor.

O caderno de receitas de Dorinha possui, majoritariamente, receitas de pratos consumidos tradicionalmente em Salvador – mesmo que haja apenas duas receitas de comidas étnicas: *batapá* e caruru – ou com ingredientes de fácil acesso na capital baiana. A escassez, ou até mesmo a ausência, de receitas com moluscos, frutos do mar e peixes pode ser interpretada tanto pela familiaridade da imigrante com o preparo destes pratos em sua aldeia natal, quanto pela dificuldade de acesso ou carestia dos mesmos em Salvador.

ADAPTAÇÕES DE RECEITAS GALEGAS EM SALVADOR

Apesar da informação de que Antón gostava de comida baiana à base de azeite de dendê, foram encontradas apenas as receitas de caruru e vatapá, passadas por uma vizinha, e nenhum registro de moquecas e outras comidas baianas. Isso porque, apesar de estar em um novo local de moradia,

Toda prática alimentar depende em linha direta de uma rede de pulsões (de atração e repulsa) quanto aos odores, cores e formas, também quanto aos tipos de consistência; esta geografia é tão fortemente culturalizada quanto as representações da saúde e da boa educação à mesa e, conseqüentemente, é também historicizada. No final dessas exclusões e dessas escolhas, o alimento escolhido, permitido e preferido é o lugar do empilhamento silencioso de toda uma estratificação de ordens e contra-ordens que dependem ao mesmo tempo de uma etno-história, de uma biologia, de uma climatologia e de uma economia regional, de uma invenção cultural e de uma experiência pessoal. Sua escolha depende de uma soma de fatores positivos e negativos, fatores por sua vez dependentes das determinações objetivas do tempo e do lugar, da diversidade criadora dos grupos humanos e das pessoas, da contingência indecifrável de micro-histórias (GIARD, 1997, p. 251-252).

Assim, após a transmissão do caderno para Melissa, ela anotou a receita de *callos*, sob as coordenadas da mãe, por considerar que este prato é tradicional de sua família e apreciado por todos, incluindo os membros da terceira geração (netos de Dorinha). A receita, que contém apenas os ingredientes, difere daquelas presentes nos livros de receitas, principalmente com a inserção de novas proteínas:

1½ k de garbanzo. 3 k, mais ou menos, de fato. 1 mocotó, quer dizer, 1 pé de boi dianteiro. ½ k carne salpresa. ½ k costela salgada de porco. ½ k carne do sertão. ½ chouriza. 250 grs carne de fumeiro. 1 pé de porco salgado. 150 grs de toucinho fumeiro ou barriga. 1 galinha (CADERNO DE RECEITAS DE DORINHA).

Callos é uma comida típica galega, comumente oferecida como entrada nos restaurantes populares que comercializam menus completos por preço único. Na receita original galega há apenas grão de bico, fato, mocotó (*pata de ternera*), toucinho, *jamón* e calabresa (*chorizos*) – além dos temperos. A receita presente no caderno de Dorinha foi adaptada ao gosto familiar e à oferta de proteínas comuns em Salvador, como a carne de salpresa, a carne de sertão e a carne de fumeiro, além da inserção da galinha.

De igual forma, o *cocido galego* também sofreu alterações na capital baiana. Maria Del Rosario Suárez Albán e Lindaura Corujeira (1990), no único livro de receitas galegas publicado por uma editora baiana, em ocasião do “Curso de *Cociña Galega*” promovido pelo Centro de Estudos Galegos, afirmam que

o *cocido*, ao contrário do cozido baiano, dispensa condimentos especiais e é do *chorizo* e das carnes defumadas e salgadas que tira seu sabor característico. Tem no sal que se adiciona ao das carnes previamente des-salgadas seu único complemento de tempero. Dispensa também maior elaboração no seu preparo. É o cozimento em água abundante que faz dele um cozido especial.

Mas é um outro cozido o que vai, na maioria das vezes, para a mesa dos galegos baianos. Um cozido eclético, digamos assim – ao preparo e às carnes da Galícia somam-se os legumes e hortaliças da Bahia. Abóbora, chuchu, maxixe, jiló, quiabo e a insubstituível banana-da-terra já se incorporaram ao *cocido* galego (SUÁREZ ALBÁN; CORUJEIRA, 1990, p. 5).

A dificuldade de acesso aos ingredientes e os altos preços, sobretudo nas primeiras décadas do fluxo migratório, impulsionaram a substituição de alguns ingredientes nas receitas tradicionais por outros com maior oferta e preços acessíveis no comércio de Salvador. O mesmo aconteceu com a substituição de formas de preparo e utensílios domésticos.

Assim, as receitas foram se adequando e ingredientes e formas de preparo locais passaram a ser incorporados a elas, a ponto de as gerações seguintes considerarem estas atualizações como a receita original de sua família, muitas vezes carregadas de sentimentos e memórias. Observa-se, desta forma, traços de uma “mestiçagem gastronômica” (CONTRE-RAS HERNÁNDEZ; GRACIA ARNÁIZ, 2005). Ela refere-se às contínuas alterações (adição, substituição e suprimento de ingredientes) que ocorrem nas receitas originais quando preparadas em outros locais.

Pode-se perceber, portanto, que durante o processo de migração e adaptação em Salvador, os gostos alimentares dos galegos sofreram alterações, com a recepção, aceitação e repulsa de novos cheiros, cores e sabores. As cozinhas e as mesas são capazes de promover e enfatizar a rememoração da terra natal, através de pratos-totem, que podem ou não ser típicos da região de origem, e são palcos para adequação das receitas, segundo a oferta de ingredientes no local de fixação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os imigrantes galegos que se instalaram em Salvador foram integrados na cultura soteropolitana sem abandonar seus próprios costumes. A sociedade baiana se aproxima da galega em muitos aspectos; a religiosidade, o idioma e a festividade são alguns deles. Esta similitude, entretanto, não foi capaz de impedir o preconceito bilateral entre os galegos e os soteropolitanos nas primeiras décadas das grandes imigrações. Ao mesmo tempo em que os galegos discriminavam os negros e mulatos pobres baianos, eles eram alvos de duras críticas por parte da população local de baixa renda, que os consideravam responsáveis pela carestia dos alimentos e a ocupação indevida dos postos de trabalhos que deveriam ser ocupados pelos trabalhadores soteropolitanos. Por outro lado, as classes mais abastadas baianas consideravam os imigrantes galegos sujos, mal-educados e rudes (BACELAR, 1994).

Os imigrantes galegos foram, aos poucos, se adaptando à sociedade soteropolitana, valendo-se do apoio de associações e de pares conterrâneos que foram importantes tanto para os negócios, quanto para as relações de sociabilidade e solidariedade.

A alimentação não é fixa, ela se modifica continuamente, e não poderia ser diferente entre os migrantes galegos em Salvador. Eles trouxeram muito mais do que bens materiais. Seus gostos alimentares ocuparam grande espaço em sua bagagem, e foram modificados ao longo do tempo, seja pela dificuldade de manter o preparo, seja pela escassez ou carestia dos ingredientes básicos para a realização das receitas tradicionais.

Neste processo de manutenção, adaptação e descoberta de novos sabores, as mulheres galegas tiveram fundamental importância, tanto por serem responsáveis, em grande medida, pelo repasto doméstico, quanto por estarem em contato com vizinhas e empregadas domésticas. Assim, os cadernos de receitas foram locais de registro de receitas, mas também indicavam quem podia ter acesso às suas páginas, eleição das receitas festivas e, desta forma, mantenedoras de grande parte do acervo afetivo e mnêmico do grupo doméstico.

O caderno de Dorinha não possui desabafos pessoais, mas sugere o processo de adaptação da língua portuguesa pela imigrante, a nacionalidade das interlocutoras cujas receitas foram ensinadas, preocupação com o corpo, os pratos mais apreciados e recorrentes por seu grupo doméstico, a predileção por doces e sobremesas e a adaptação dos pratos-totem galegos para o paladar familiar e a disponibilidade de ingredientes no comércio soteropolitano.

Os traços da identidade galega também podem ser observados a partir da segunda geração, e a alimentação é fundamental para esta manutenção. A escolha do menu, a eleição e a substituição dos ingredientes, a forma de preparo, os meios de armazenamento e descarte e a presença dos comensais ao redor da mesa vão além da ideia primordial de nutrição e manutenção do corpo. A galeguidade e a baianidade podem ser acionadas a partir das sensações promovidas por um prato (cheiro, sabor e mistura de cores), através dos assuntos debatidos ao redor da mesa ou ainda com a oferta de alimentos responsáveis pela evocação mnêmica de um passado.

Os cadernos de receitas dos migrantes guardam em suas páginas mais do que receitas, ingredientes e modos de preparo. Eles são testemunhas do processo de adaptação, das tentativas de agradar todos os comensais (ou o máximo deles), das receitas testadas e aprovadas e daquelas que são exclusivas para momentos especiais ou festivos. Às vezes, eles são escritos por mãos solitárias, outras, são escritos por mais de um membro do grupo doméstico e podem ser transmitidos para gerações futuras como meio de manutenção da identidade alimentar, afetiva e familiar.

NOTAS

1. Neste período prevalecia na Galícia a prática do *millorado*, ou seja, a escolha de um determinado filho para ser herdeiro universal das terras, usufruindo dos lucros provenientes delas, enquanto os demais não possuíam qualquer privilégio sobre a herança fundiária dos progenitores. A escolha do filho herdeiro era arbitrária, não existia qualquer obrigatoriedade de se respeitar ordem de nascimento, gênero, estado civil ou outro marcador social externo (LISÓN TOLOSONA, 2004).

2. Os pratos-totem são capazes de evocar a memória e o pertencimento de um povo às suas raízes. Eles não são obrigatoriamente homogêneos, podendo, inclusive, sofrer variações, significativas ou sutis, de preparo e consumo, a depender do local em que sejam consumidos.

3. “Art. 1º Fica instituído o dia 12 de outubro como o “Dia da Hispanidade”.

Art. 2º O Poder Executivo Municipal fica autorizado a promover ações de caráter cultural e educacional vinculadas ao Dia da Hispanidade.

§ 1º Anualmente, o Dia da Hispanidade será comemorado no dia 12 de outubro ou no primeiro dia útil anterior, nas escolas do Município. [...]

Art. 3º A sociedade civil organizada, em geral, e as entidades ligadas à cultura espanhola, em particular, serão convidadas e estimuladas a participar das comemorações e eventos integrantes do referido dia.” (SALVADOR, 2015, p. 9).

4. A *tortilla* é um prato comumente consumido na Galícia e segue sendo reproduzido com frequência nas casas dos descendentes galegos em Salvador. “Trata-se de uma omelete chata, recheada com uma quantidade generosa de batatas fatiadas cozidas em bastante azeite com cebola, um pouco de linguiça e/ou presunto serrano” (SHULMAN, 2011, p. 103). A *sardiñada*, por sua vez, é uma tradição galega observada sobretudo no São João, em que este peixe é assado e consumido em espaços abertos. A queimada é uma bebida preparada com o intuito de afastar os maus espíritos, as *meigas* e as más energias; durante o seu preparo usa-se o fogo e deve ser recitado um *conxuro*.

5. As informações sobre a vida de Dorinha foram cedidas por sua filha, Melissa, pois ela já tinha falecido na época da entrevista e do empréstimo do caderno de receitas. Destaca-se que todos os nomes apresentados neste artigo são fictícios.

6. Estes armazéns comercializavam uma ampla diversidade de produtos, desde tecidos, artefatos de armarinho, instrumentos de trabalho, utilidades domésticas (secos) até bebidas e alimentos (molhados).

7. “Licor de vinho”, “coquetel de frutas”, “coquetel para *hombre*”, “refresco de *limón*”, “ponche delicioso”.

8. “*Maneras de ralar coco o otras verduras en el liquidificador*”, “*gallina bien dorada*” (receitas e dicas), “para a couve ficar bem macia” e “medidas para receitas doces”.

9. É importante destacar a relação entre a transmissão oral das receitas e o registro nos cadernos. Melissa relatou que, devido à constante observação e ajuda de sua mãe na cozinha e o preparo desta receita em sua casa – incluindo o ensinamento da receita para empregadas domésticas, após seu casamento –, ela sabia todos os ingredientes e o passo a passo dos *callos*. Mas a decisão para a anotação no caderno ocorreu no momento em que sua mãe já estava muito idosa, com medo do esquecimento e da transmissão desta tradição para as gerações futuras.

REFERÊNCIAS

- AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. *Sociedade e Cultura*. v. 11, n. 1, p. 13-21, jan./jun. 2008.
- ANSARA, Soraia. Políticas de Memória x Políticas do Esquecimento: possibilidades de desconstrução da matriz colonial. *Revista Psicologia Política*. v. 12, n. 24, p. 297-311, ago. 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S-1519-549X2012000200008>. Acesso em: 30 out. 2021.
- BACELAR, Jeferson. *Galegos no paraíso racial*. Salvador: Centro Editorial e Didático/Ianamá/Ceao, 1994.
- CAGIAO VILA, Pilar. *La emigración gallega a América del Sur*. A Coruña: Hércules, 2014.
- CASTRO, Rosalía. *Follas novas*. Santiago de Compostela: Colección Dorna, 1943.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, Jesús; GRACIA ARNÁIZ, Mabel. *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel, 2005.
- DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*. v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000.
- DEMETERCO, Solange. *Doces lembranças: cadernos de receitas e comensalidade*. Curitiba (1900-1950). Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal do Paraná, Paraná, 1998.
- DUTRA, Rogéria Campos de Almeida. Registro, memória e transmissão cultural: os textos culinários e o caderno de receitas. In: 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Natal, 03 a 06 ago. 2014. *Anais...* Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401849117_ARQUIVO_Registro,me.pdf>. Acesso em: 10 out. 2020.
- FISCHLER, Claude. *El (H)omnivoros: el gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- GIARD, Luce. Cozinhar. In: CERTEAU, Michel de; LUCE, Giard; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 211-332.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Manuel (org.). *Diccionario de alimentación e restauración: galego – castelán – inglés*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2012.
- GOODY, Jack. *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1995.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- LISÓN TOLOSONA, Carmelo. *perfiles simbólicos-morales de la cultura gallega*. Madri: Akal, 2004.
- MORAL RUIZ, Joaquín del. *La agricultura española a mediados del siglo XIX (1850-1870): resultados de una encuesta agraria de la época*. Madri: Ministerio de Agricultura, 1979.

- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf>. Acesso em: 30 out. 2021.
- SALVADOR. Lei nº 8.851/2015. Institui o dia 12 de outubro como o Dia da Hispanidade no Município de Salvador, e dá outras providências. *Diário Oficial do Município de Salvador*, Salvador, p. 9, 22 ago. 2015.
- SHULMAN, Martha Rose. *Sabores da Espanha: receitas de regiões como Andaluzia, Catalunha, Galícia, País basco e Valencia*. São Paulo: Publifolha, 2011.
- SILVA, Erica da. Rumbo a los Trópicos. La emigración gallega a Brasil. In: CAGIAO VILA, Pilar (org.). *La emigración gallega a América del Sur*. A Coruña: Hércules, 2014. p. 199-234.
- SUÁREZ ALBÁN, Maria del Rosário; CORUJEIRA, Maria Lindaura Álbán. *Cozinha Galega*. Salvador: Centro de Estudos Galegos, 1990.
- SUÁREZ ALBÁN, Maria del Rosário. A muller galega na Bahia dos anos 50. In: VII CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS GALEGOS, Mulleres em Galicia, Galicia e outros pobos da Pensínsula, Barcelona, 2007. *Actas...* Barcelona: 2007.
- TOLPOLAR, Miriam. *Receitas da casa das tias*. Porto Alegre: Libretos, 2016.
- VÁZQUEZ GONZÁLEZ, Alejandro. Las oleadas de la emigración gallega a Sudamérica: causas y mecanismos. In: CAGIAO VILA, Pilar (org.). *La emigración gallega a América del Sur*. A Coruña: Hércules, 2014. p. 37-63.
- VIANA, Fabiana Paixão. *Menus dos trabalhadores urbanos: estudo do Calabar da Ezequiel Pondé em Salvador*. Salvador: EDUFBA, 2016.
- WOORTMANN, Klaas. O sentido simbólico das práticas alimentares. In: ARAÚJO, W. M. C.; TENSER, C. M. R. *Gastronomia: cortes & recortes*, Brasília: SENAC, v. 1, p. 23-55, 2006.

SUBMETIDO EM: 15/11/2020

APROVADO EM: 18/10/2021

RESTAURANTES A QUILO: UMA SOLUÇÃO BRASILEIRA PARA A ALIMENTAÇÃO DOS IMIGRANTES FRANCESES EM SALVADOR (BAHIA)

KILO RESTAURANTS: A BRAZILIAN SOLUTION FOR FEEDING FRENCH IMMIGRANTS IN SALVADOR (BAHIA)

Marie Sigrist

marie.sigrist@etu.univ-tours.fr

Doctora em antropologia (UMR7324 Citeres - Université de Tours; Institut Paul Bocuse Research Center).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9203-8476>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

Em Salvador, muitos franceses vão aos restaurantes a quilo para almoçar. Este tipo de lugar de consumo de alimentos, largamente difundido no Brasil, se baseia em um funcionamento de self-service em buffet e pesagem do prato. Tal formato permite aos imigrantes franceses alcançarem as recomendações nutricionais diárias em sua alimentação cotidiana. Por meio de uma etnografia de quatro meses em Salvador sobre a alimentação dos imigrantes franceses, foi possível entrevistar estes últimos, conhecer suas representações sobre a cultura alimentar brasileira e observar suas práticas alimentares cotidianas no país de imigração. Surgem tensões na relação destes imigrantes com a alimentação cotidiana no Brasil. Para além de abordar essas tensões, esta pesquisa mostra de que forma o restaurante a quilo é, para os franceses, um lugar de apaziguamento na sua relação com a alimentação no Brasil. O restaurante a quilo aparece, de fato, como um espaço que torna possível a negociação das normas culturais da alimentação local e o prosseguimento das recomendações nutricionais difundidas na França, às quais os entrevistados continuam a aderir.

Palavras-chave: restaurante a quilo; alimentação; imigração; Brasil; França.

ABSTRACT

In Salvador, many French people go to kilo restaurants for lunch. This type of place of food consumption, widely spread in Brazil and based on a self-service operation in buffet and plate weighing, allows French immigrants to achieve the daily nutritional recommendations. Through a four-month ethnography in Salvador on the diet of French immigrants, it was possible to observe their representations of Bra-

zilian food culture and their daily eating practices in the country of immigration. Tensions arise in the relationship between these immigrants and their daily food in Brazil. In addition to the focus on these tensions, this research shows how the kilo restaurants are, for the French, places of appeasement in their relationship with food in Brazil. The kilo restaurant appears, in fact, as a space that makes it possible to negotiate the cultural norms of local food and the continuation of the nutritional recommendations disseminated in France, to which the interviewees continue to adhere.

Keywords: kilo restaurant; food; immigration; Brazil; France.

INTRODUÇÃO

No terraço de uma lanchonete localizada na orla da Barra (Salvador) e especializada na produção de beijus, assisto a uma conversa entre Andréa, francesa de 18 anos (imigrante¹ no Brasil há 7 anos), e a garçonete:

Andréa: Tudo bem? Então... um beijú presunto mussarela e um suco de acerola por favor!

A garçonete: Tá bom!

Andréa: Aaaah! E sem açúcar no suco por favor.

A garçonete: Eita! Será? Não sei querida, viu?! Vai ser muito ácido...

Andréa: Não, não... de boa mesmo, sem açúcar por favor!

Dez minutos depois, a garçonete traz o pedido e volta para a cozinha. Ela reaparece segundos depois, um açucareiro na mão, dizendo:

Aqui, o açúcar... por acaso, né!

Alguns dias depois, Dominique (70 anos), outra imigrante francesa em Salvador (há 41 anos), se irrita durante uma entrevista:

As coisas que eu não suporto é o que se chama aqui de PF, prato feito, onde você tem uma montanha de... Haaaaan! Você coloca um prato assim na minha frente, eu não como mais nada! E ainda por cima é uma montanha de arroz! Enfim, de toda forma, se é uma montanha, pra mim, não funciona!.

Essas duas conversas revelam a existência de tensões vividas pelos imigrantes franceses na sua relação com a alimentação no Brasil. Para lidar com essas dificuldades, muitos deles almoçam, com frequência variável, em restaurantes a quilo:

Os restaurantes a quilo são incríveis! (DOMINIQUE)

Os restaurantes a quilo têm por base um funcionamento específico através do qual cada cliente se serve em um buffet de comidas quentes e frias e paga pelo peso consumido. O valor da refeição é dado em função do quilo de alimento proposto pelo restaurante. Esse sistema é comumente apreciado no Brasil pelo ganho de tempo na hora do almoço, pela

possibilidade de comer uma comida familiar ou, às vezes, de descobrir pratos internacionais (BROCHIER, 2014; CHAVES ABDALA, 2006), mas essas não são as principais características a suscitar o entusiasmo dos imigrantes franceses em Salvador.

O presente texto se propõe a expor quais são as motivações que levam os franceses a se alimentar nos restaurantes a quilo. Ele também se propõe a explicar de que forma os restaurantes a quilo, ainda que associados ao modelo alimentar brasileiro pelos franceses, aparecem para eles como lugares de encontro de referências alimentares.

ABORDAGEM METODOLÓGICA

Este artigo dá sequência a uma etnografia realizada na cidade de Salvador, entre fevereiro e maio de 2019, no âmbito de um estudo comparativo entre a França e o Brasil² sobre as dinâmicas alimentares transnacionais. O campo soteropolitano consistiu em observações sobre os lugares de produção, armazenamento e consumo dos imigrantes franceses (domicílios, rua, lojas de produtos alimentares, restaurantes) e entrevistas semiestruturadas em francês com 25 imigrantes franceses, com idades entre 18 e 70 anos, que residem na área urbana de Salvador por um período que vai de 2 meses a 41 anos. Conversações também foram realizadas, no âmbito da triangulação da pesquisa, com dois expatriados franceses e, em língua portuguesa, com dois brasileiros (especialistas na alimentação de seu país). O campo também consistiu em uma etnografia digital realizada por meio de observações sobre os espaços digitais mobilizados pelos entrevistados (como facebook, messenger, whatsapp).

Pouco visível e dificilmente quantificável³, a imigração dos franceses no Brasil se inscreve, todavia, em um contexto crescente de imigrações da Europa em direção aos países do Sul (BREDELOUP, 2016; SCHWARTZMAN; SCHWARTZMAN, 2015). Os entrevistados justificam sua imigração da França para Salvador com diversos motivos: o desenvolvimento de um projeto no setor da hotelaria ou do turismo, a continuação de estudos universitários, o encantamento (vida em um país “do coração”) ou a aproximação amorosa depois das primeiras férias na Bahia.

Os entrevistados integram uma camada socioeconômica bastante privilegiada, residindo em sua grande maioria em condomínios localizados nos bairros ricos da Orla (como Graça, Barra, Vitória, Piatã ou Pituçu). Eles, em sua maioria, podem pagar os serviços regulares de empregadas domésticas. Além destas possibilidades de bens e serviços associados à classe média alta e rica no Brasil, eles mesmos se situam, pelos seus discursos, nesta posição socioeconômica.

DA PERCEPÇÃO DE DIFERENÇAS NAS FORMAS DE SE ALIMENTAR NO BRASIL AO SURGIMENTO DE PROBLEMAS

Cada sociedade dispõe de quadros de referência edificadas por ideias e valores que conferem autoridade a certas percepções e práticas (DOU-

GLAS, 1979). Observando a alimentação de um grupo social, é possível assimilar as representações, práticas, normas e valores do grupo sobre sua alimentação (LÉVI-STRAUSS, 1964; POULAIN, 2002). Atravessando as fronteiras nacionais por meio da imigração, os indivíduos se veem em contato com a alteridade cultural (AUDEBERT; DORAÏ, 2010), em especial a alteridade alimentar. Eles notam, assim, a alimentação típica tanto de seu país de origem quanto do país de imigração (ASUNÇÃO, 2011).

UMA COMIDA PARA “ENFRENTAR UMA NEVASCA” NOS TRÓPICOS

Os entrevistados franceses identificam as diferenças entre os elementos constitutivos do modelo alimentar francês e aqueles do modelo alimentar brasileiro. Eles realçam, desta maneira, a importância de certos ingredientes para a cultura alimentar brasileira (como o duo feijão com arroz, as frutas endêmicas do Brasil, a carne de boi) e francesa (os laticínios, os produtos de padaria, as frutas do bosque e os legumes sazonais).

Diferenças nas formas de comer também aparecem, uma delas chamou atenção em particular, não apenas pela menção recorrente nos discursos dos entrevistados franceses, mas também pelas percepções negativas que eles têm dela. Trata-se das quantidades servidas no prato, tanto nos restaurantes com serviço de mesa quanto no seio das famílias brasileiras.

É diferente do que a gente tem na França. É muito rico aqui. Bom... é calórico [risos]. Muitas vezes os franceses, quando chegam aqui, eles não compreendem o cardápio porque pensam que é individual e na verdade é... no cardápio tem pratos pra duas, três ou quatro pessoas. Então quando chega, é... [risos]! Até as meias porções nos restaurantes já são pra duas pessoas...! (DENIS, 42 anos, no Brasil há 6 anos).

Eh... então, é rico mas não rico em variedade. Rico eh... denso... rico... eh... um pouco pesado. A quantidade é evidente! Mas sobretudo na Bahia! Mas eh... rica... em óleo... de... é gorduroso, é... é... Quando você fala da feijoada, é mais um prato de inverno que um prato tropical, entende o que eu quero dizer? [risos]. Você pode enfrentar eh... uma nevasca com isso [risos] (MARTINE, 55 anos, no Brasil há 32 anos).

F. Laplantine (2001) observava que nas mesas das refeições, no Brasil, é possível encontrar “pratos enormes para acolher mais comida”. As quantidades servidas na França aparecem, nas representações dos entrevistados, no extremo oposto dessa opulência.

Na França, as porções são pequenas, por exemplo [risos]. As pessoas daqui quando veem isso, elas dizem “mas você vai ficar com fome”. Só que não, não, não! [risos] (PAUL, 51 anos, no Brasil há 24 anos).

A percepção da opulência na alimentação brasileira está associada em particular a determinadas categorias de alimentos, como a carne de

boi – fonte majoritária de proteína consumida no Brasil (SCHLINDWEIN; KASSOUF, 2006) ou a fontes de gordura alimentar:

Ah, a carne! A carne! É terrível! Eles comem carne demais. Eu fiquei chocado com essas quantidades de carne. É enorme. Ah é... é enorme! (RAPHAËL, 33 anos, no Brasil há 2 meses).

Os salgados, é verdade que não é a melhor coisa do mundo. Não que eu não goste... Tem uns que são muito bons, mas... Bom, pra começar, depende de onde você compra [...] Acho que... tô saturada... No começo você pensa “é, eu como isso rapidinho” e depois tem uma saturação de gordura, de óleo de dendê e tal (EMMA, 22 anos, no Brasil há 8 meses).

A quantidade de carboidratos consumidos também preocupa os entrevistados. A opulência dos feculentos percebida pelos entrevistados é sem dúvida marcada pelo fato de que, além do arroz e do feijão, ingredientes frequentemente servidos ao longo das refeições e em todo o Brasil (BARBOSA, 2007), acrescenta-se com frequência um terceiro feculento no prato. Tais quais as massas, as batatas fritas ou a mandioca, tanto durante as refeições nas famílias brasileiras quanto no restaurante, nos refeitórios e na rua.

O lugar preponderante dos feculentos como o arroz, o feijão e a mandioca no modelo alimentar brasileiro pode se explicar, em parte, pelo passado escravocrata. O cultivo quase exclusivo da cana de açúcar no Nordeste durante a colonização portuguesa causou o empobrecimento do solo, a degradação da diversidade biológica local, das técnicas agrícolas familiares. Assim, afetou a diversidade alimentar e impulsionou um sistema de latifúndio monocultural. As classes dominantes não só tinham controle sobre o capital ligado à importante comercialização da cana de açúcar, mas também aos pontos de colheita de frutas e legumes, restringindo o acesso dos seus escravos a esses pontos (CASTRO, 1983). Fornecendo alimentos com maior quantidade de açúcar e carboidratos aos escravos, as elites tinham a garantia de ter uma força de trabalho a menor custo (FREYRE, 2007). Estabeleceu-se assim uma dependência alimentar, levando à fome populações locais e pobres, privando-as da diversidade alimentar e de um aporte nutricional suficiente.

Nos séculos seguintes, o desenvolvimento autônomo do Brasil acompanhou e acelerou o processo de industrialização, mas não levou o país a libertar-se da fome e da sub-nutrição estabelecida durante a colonização (CASTRO, 1983). O medo de faltar comida poderia ser uma explicação histórica e social da necessidade de ter refeições quantitativamente abundantes onde “comer bem significa ter uma comida que sacia e que fica na barriga” (SAGLIO-YATZIMIRSKY, 2006). Se a opulência dos produtos previamente citados é criticada pelos imigrantes franceses, a justificativa está neles perceberem uma quantidade inversa de verduras e de legumes. Esses últimos são, segundo eles, insuficientemente consumidos no Brasil.

Quando você pega um prato feito num restaurante, é um pouco esquisito, não sei onde ficam as vitaminas na verdade. É como se... enfim, você tem uma folhinha de alface e uma meia rodela de tomate e ponto final (SOPHIE, 43 anos, no Brasil há 6 meses).

A maioria das marmitas ou pratos feitos vendidos por autônomos ou profissionais do setor alimentar no Brasil incluem, no entanto, produtos provenientes da horticultura, como couve, rúcula ou tomates, porém, esses ingredientes aparecem em baixa quantidade em relação às porções de feculentos e de proteína animal que constituem o mesmo prato. É, portanto, na relação com a opulência das categorias alimentares supracitadas que a falta de vegetais é notória aos olhos dos entrevistados.

Se as quantidades servidas destes alimentos, em um mesmo prato, desagradam os entrevistados franceses, a característica repetitiva de seu consumo os deixa ainda mais perplexos:

Joana [sua mulher], se eu lhe dou ouvidos, a gente comeria arroz todo dia! [...] Ela cozinha arroz e feijão o tempo todo! Ah, arroz, pra mim... não é um ingrediente que faz uma refeição ou... é sem graça ter arroz (RAPHAËL).

A fadiga de Raphaël expressa em relação ao duo arroz com feijão preparado por sua mulher brasileira não é uma exceção. Os turistas no Brasil tinham dificuldade de conceber a importância do feijão na alimentação cotidiana brasileira (CÂMARA CASCUDO, 1983, p. 503). Como Raphaël, muitos são os entrevistados franceses que demonstram irritação com relação à repetição do duo principal do modelo alimentar brasileiro, o arroz com feijão:

Olha, se você se limita... Se você come como eles, eles comem feijão todos os dias! Só isso. Arroz, feijão, e só. Basta disso! (CHRISTINE, 60 anos, no Brasil há 14 anos).

É lamentável porque em todo lugar são os mesmos produtos, é o feijão, o arroz, a moqueca... bom, é excelente, mas enfim... bom, é excelente mas é repetitivo. É uma pena (STÉPHANE, 51 anos, no Brasil há 13 anos).

Essas percepções de diferença nas quantidades de ingredientes consumidos, por mais insignificantes que possam parecer, não são, todavia, anódinas. Quando os indivíduos são confrontados com modos de vida de outros grupos sociais, que não integram a ordem de seu grupo social de pertencimento, eles podem perceber as práticas do outro como “anomalias” (DOUGLAS *et al.*, 2003). Essa percepção os conduz, por vezes, a posturas de nojo, desconfiança ou distância em relação à cultura encontrada (FERNANDEZ, 2003).

A INFLUÊNCIA DOS PADRÕES NUTRICIONAIS DAS AUTORIDADES PÚBLICAS

As preocupações dos imigrantes franceses, tanto em relação ao tema da opulência dos ingredientes citados anteriormente quanto à sua repe-

tição, refletem as injunções alimentares prescritas pelos poderes públicos nos últimos anos, sobretudo aquelas difundidas em seu país de origem. Os padrões nutricionais – forma de controle social da alimentação por meio de recomendações emitidas pelos poderes públicos (BRIMO, 2017) – preconizam a concepção da alimentação enquanto provedora de felicidade e saúde.

As autoridades públicas francesas da área da saúde colocam, desde os anos 1970, o equilíbrio alimentar (BENASSO *et al.*, 2019) como preceito dessa “alimentação-saúde”, como nomeada por C. Adamiec (2017). Em outras palavras, os indivíduos são incitados a comer de forma a terem um aporte suficiente de nutrientes e vitaminas sem, no entanto, ter um aporte excessivo de calorias ou de quantidades de algumas famílias de alimentos como os cereais refinados, os lipídios ou o sal (PNNS, [s.d.]). Uma alimentação que não corresponde aos objetivos de reparação dos aportes energéticos definidos por estas autoridades – e, portanto, que não respeita os padrões nutricionais – é assim tida como responsável por males variados (obesidade, diabetes, hipertensão por exemplo) (INSERM, 2018), mas também responsável por representações negativas quanto à estética corporal nas sociedades ocidentais (LESERVOT, 2007). Os entrevistados têm em mente essas consequências sanitárias e estéticas:

Aqui [no Brasil] é cheio de carne... é... cheio de carne, cheio de sal [risos], cheio... cheio de gordura hidrogenada, então não é bom pra nós! (ARMAND, 46 anos, no Brasil há 9 anos).

Tá vendo essa barriguinha que eu tenho? É também devido a um excesso de consumo. Bom, à falta de atividade física também, sobretudo no verão. Então... bom, eu me satisfaço, mas acaba que é um... é um... não é o ideal (FRANÇOIS, 44 anos, no Brasil há 7 anos).

No Brasil, os padrões nutricionais são também delegados pelas autoridades públicas. Todavia, elas se baseiam menos no domínio quantitativo que na natureza dos alimentos a consumir. De fato, se tomarmos como referência o Guia Alimentar para a População Brasileira (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2014), é recomendado, em primeiro lugar, que os brasileiros evitem alimentos ultraprocessados. Segundo as recomendações oficiais, as quantidades importam pouco no Brasil, contrariamente à França. As autoridades públicas francesas recomendam limites de consumo diários ou semanais a não serem ultrapassados para as famílias dos carboidratos, da gordura ou das proteínas animais (exemplo: 500g de carne por semana), quanto quantidades de vegetais a se consumir por dia (“5 frutas e legumes por dia”) (PNNS, [s.d.]).

Inversamente, os índices numéricos são inexistentes nos guias de recomendações nutricionais do Brasil (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2014). Essa diferença de tratamento das injunções quantitativas dentro da alimentação por parte das instituições explica em parte as percepções

negativas dos franceses sobre as quantidades de alimentos consumidos dentro do modelo alimentar brasileiro.

A diversidade alimentar e, conseqüentemente, o escape da repetitividade, é também muito valorizada no modelo alimentar francês (MATHÉ *et al.*, 2009). Ainda que sofra de uma degradação, a variedade sazonal tem uma grande importância na cultura francesa, e mais amplamente na europeia (FISCHLER, 2001). Os padrões nutricionais na França buscam, sobretudo, promover uma alimentação variada (PNNS, [s.d.]). Os entrevistados conhecem bem essas recomendações:

Na França, tenho impressão que é mais o contrário [do Brasil], você tem que experimentar coisas novas, não é nunca pra comer a mesma coisa, entendeu (CAMILLE, 36 anos, no Brasil há 5 anos).

É uma alimentação de boa qualidade porque é uma alimentação muito diversa. Ou seja, na França, se a gente come por uma semana em uma casa... a impressão que eu tenho, é que todas as noites a gente come uma coisa diferente. Pronto. E na hora do almoço também. [...] Tem variedade e conseqüentemente qualidade, é isso (JEAN, 68 anos, no Brasil há 40 anos).

O modelo de recomendações nutricionais na França se baseia também em dois incentivos: o aumento de vegetais na alimentação e a diminuição do consumo de proteína animal (LEPILLER, 2013). Assim, é recomendado consumir mais vegetais, principalmente frutas e legumes, valorizados pelas suas virtudes terapêuticas e ganhos vitamínicos (LAMINE, 2008, p. 135) e diminuir o consumo de carne, família alimentar com um descrédito crescente, tanto em nível ético quanto dietético (RAUDE, 2004). Se esse descrédito aparece também em algumas camadas da população (LEITE RIBEIRO, 2019), a carne é, todavia, objeto de forte valorização cultural e social. Vale notar que ela é encorajada, tanto culturalmente quanto do ponto de vista nutricional, pelo Ministério da Saúde brasileiro (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2014).

A carne não é tão boa pra saúde, agora a gente sabe! Quando eu tava no colégio, já se dizia que não era pra abusar muito de carne vermelha! Aqui é insano! (CHARLOTTE, 28 anos, no Brasil há 4 anos).

Longe de ser vegetariana, Charlotte, todavia, ilustra com sua fala o paradoxo que vivem os franceses que residem no Brasil. Eles são confrontados com um cotidiano alimentar que, mesmo que culturalmente valorizado localmente, ultrapassa os limites nutricionais aos quais eles aderem e com os quais eles foram educados em seu país de origem.

Se as preocupações nutricionais – pelo vínculo com a construção do corpo – podem variar de acordo com o gênero do indivíduo (FOURNIER *et al.*, 2015), no presente contexto, tanto homens como mulheres apresentam preocupações semelhantes. A adesão dos franceses a estas orientações dietéticas está mais relacionada com o estatuto socioeconômico. De fato, os padrões nutricionais ditados pelas políticas de saúde

pública são mais facilmente incorporados e aprovados pelas classes sociais mais favorecidas (RÉGNIER; MASULLO, 2004). Por outro lado, aprovar um consumo alimentar controlado e fundamentado pode ser um meio de “distinção social” na acepção de P. Bourdieu (1979). De fato, a parcimônia alimentar é muito valorizada através do modelo elitista da gastronomia francesa (PULICI, 2012), muitas vezes associado às classes mais favorecidas. No Brasil, se as variações quantitativas existem também entre as classes sociais, a associação entre a comida “farta” (FAJANS, 2012, p. 2) e a satisfação parece ser preocupação frequente:

Nossa... isso não é comer pela gastronomia, é realmente encher a barriga! É um abastecimento! É se empanturrar! (PAUL).

O RESTAURANTE A QUILO: UMA SOLUÇÃO BRASILEIRA PARA AS “ANOMALIAS” ALIMENTARES PERCEBIDAS PELOS FRANCES E UM LUGAR DE DESTAQUE PARA A ALIMENTAÇÃO BRASILEIRA

O conceito do restaurante a quilo é frequentemente associado ao modelo alimentar de Minas Gerais, tanto nas pesquisas em Ciências Sociais (e.g. CHAVES ABDALA, 2006; e.g. FAJANS, 2012) quanto em alguns meios de comunicação⁴. Os entrevistados franceses, assim como os brasileiros⁵, lhe conferem mais amplamente uma dimensão brasileira, não só pelo caráter difuso dessa categoria em todo o Brasil, mas também pela sua raridade fora do país ao qual ele está associado:

Tem em toda esquina. É bem prático! (EMMA).

Eu acho ótimo... é uma coisa que... eu explico sempre que é cultural. É cultural do Brasil porque no Brasil... em todo o Brasil, tem restaurantes a quilo, sabe. Em todo canto. Em todos os estados do Brasil, tem! [...] Os restaurantes a quilo são realmente uma coisa que a gente só vê aqui (HEITOR, chef de cozinha brasileiro).

Não tem na França. Eu reparei que... que na França, os self-service têm por base a proteína, eu acho que... a gente compra proteína, enfim, um pedaço de carne, e depois um acompanhamento à escolha, mas é um pacote, não é no peso (PAUL).

A difusão não é somente geográfica, mas também socioeconômica. De fato, há diferentes gamas de restaurantes a quilo, do mais popular ao mais chique (BROCHIER, 2014). Eles estão presentes, por exemplo, nos campus universitários ou nos bairros mais favorecidos, apresentando, nesse segundo caso, uma oferta frequentemente mais abrangente ou *gourmet*, à imagem de um dos restaurantes do bairro da Graça, que propõe o quilo a 120 reais⁶. Com exceção de uma mulher, os entrevistados não se alimentam neste lugar.

Para a maioria, o consumo alimentar em restaurantes a quilo remete ao intervalo de almoço nos dias de trabalho ou de estudos universitários.

rios. Eles seguem assim o modelo alimentar local em que o consumo nos restaurantes a quilo diz respeito sobretudo à refeição do trabalhador ao meio-dia (BROCHIER, 2014). Uma heterogeneidade de frequência de consumo nestes lugares pelos entrevistados aparece (de cotidianamente a plurimensalmente), mas não há um só que esconda a aprovação deste lugar:

Bom, é isso, é uma comida bastante simples mas sempre boa, ou até muito boa (FRANÇOIS).

A oferta alimentar nos restaurantes a quilo poderia ser definida segundo as palavras de Théo (37 anos, no Brasil há 2 anos):

É uma comida bem caseira... uma comida de mãe. Uma comida do dia a dia. Você tem uma escolha enorme de comidas do dia a dia mas não tem nada de extravagante. [...] Pra mim, é uma mãe que cozinha pra 100 pessoas e você se serve com o que tem! (THÉO).

A menção da mãe brasileira por Théo não é anódina. Enquanto “substituto da comida de casa” (FAJANS, 2012), o restaurante a quilo propõe uma oferta importante de alimentos comumente presentes nas mesas dos lares brasileiros. Diversas variedades de arroz e de feijão são dispostas nos buffets dos restaurantes a quilo, lembrando assim os alimentos de base das cozinhas familiares (e.g. SOUZA *et al.*, 2013). Em um shopping da Barra, um restaurante a quilo oferece tanto preparações da gastronomia local, como feijoada, moqueca o vatapá, como feijão tropeiro ou frango com quiabo, comumente associados à culinária mineira.

LÁ ONDE “SOU EU QUE DECIDO O QUE VOU COMER!”

Várias qualidades são normalmente associadas aos restaurantes a quilo. Permitem o consumo de comidas que fazem parte do imaginário do patrimônio alimentar brasileiro (CHAVES ABDALA, 2006; SANTOS *et al.*, 2011) ou permitem uma economia de esforço linguístico para se alimentar, particularmente quando os consumidores não são lusófonos, já que eles podem escolher “depois de ver e remexer com a ponta da colher” (BROCHIER, 2014). No entanto – e já que eles são perfeitamente lusófonos – a apreciação do restaurante a quilo pelos imigrantes entrevistados se dá por outros critérios. Os restaurantes a quilo são mais que um meio dos imigrantes franceses controlarem a alimentação deles.

Assim, nesses lugares, eles escapam das combinações arroz-feijão-carne, as quais julgam repetitivas demais no cotidiano alimentar brasileiro. Em um restaurante a quilo do bairro da Graça, Charlotte serve seu prato de almoço. Ela passa pelo buffet de frios, composto por longos recipientes de saladas mistas, vegetais crus, frutas picadas (às vezes também misturadas à salada) e salada de grãos. Ela se serve de vegetais crus e continua a andar no sentido sugerido pela disposição do buffet. Em seguida, ela pede um pedaço de frango ao cozinheiro, e segue seu cami-

nho. Diante do buffet de pratos quentes, ela constata a multiplicidade de recipientes de arroz e feijão no buffet, e reage:

Ah, isso não! Chegaaaa! Quero mudar! Cadê as massas? [percorre com os olhos o resto do buffet]. Ah, ali! Pronto! [parte em direção aos espaguete, massas gratinadas, vegetais crus e legumes fritos] (CHARLOTTE).

Os imigrantes não são pessoas passivas, mas atores que lutam por sua adaptação alimentar na sociedade (CRENN *et al.*, 2010) a partir dos recursos econômicos ou materiais e dos recursos simbólicos alimentares (JUTEAU, 1999). Eles reimaginam assim o ato alimentar entre a ligação com o país de origem e a abertura à mudança (CRENN *et al.*, 2010). Essa adaptação ativa do ato alimentar pode participar da afirmação da posição socioeconômica reivindicada. Para os imigrantes franceses, a liberdade de escolher o lugar de consumo alimentar, tal como o restaurante a quilo, é permitida pela condição socioeconômica privilegiada que eles ocupam. Também, a adaptação do ato alimentar pelos franceses entrevistados está associada à liberdade de escolha do conteúdo do prato:

Sou eu que decido o que vou comer! E isso é ótimo! (PIERRE, 57 anos, no Brasil há 18 anos).

Meu ex [brasileiro], ele... ele não se importava de comer todos os dias arroz, feijão, frango e pronto. Mas aí quando a gente ia juntos [no restaurante a quilo], eu aproveitava pra justamente comer uma coisa que ele... não teria feito, que ele não necessariamente teria gostado de comer ou... Então eu aproveitava para... comer coisas complicadas de fazer ou coisas com crustáceos ou... moqueca... ou então, não sei, gratinados maravilhosos com uma espécie de empadão de frango, coisas assim, que eu gostava bastante de comer. Saladas...! (AMANDINE, 25 anos, no Brasil há 2 anos).

No restaurante a quilo, é de fato possível encontrar comidas variadas, por vezes híbridas e dificilmente associáveis a um modelo alimentar específico:

Você tem uma variedade, pratos um pouco diferentes todos os dias! (FRANÇOIS)

É uma espécie de mistura de legumes ou de frango cozido mas não é realmente um prato, é simplesmente um frango cozido com legumes etc. A carne é mais ou menos a mesma coisa (THÉO).

A variedade alimentar proposta nos restaurantes a quilo é frequentemente reforçada nas falas dos entrevistados através da oferta de legumes e vegetais crus. Eles percebem essa oferta como uma possibilidade de responder à norma dietética de aumento de vegetais, num movimento inverso aos lugares que servem pratos feitos:

Geralmente eu como no almoço. Pra trabalhar, eu estou aqui, então vou comer em um ou dois restaurantes que fazem comida a quilo onde eu posso servir metade do prato de legumes etc. e depois um pedaço de

frango e... arroz e isso já é meu almoço. Então, na verdade, tenho uma refeição equilibrada e de boa qualidade no almoço [...]. Então no restaurante a quilo, eu coloco cenoura, tomate e... e... e... Eles têm verduras e frutas excelentes nos restaurantes a quilo! Então eu preparo meu pequeno... minha saladinha e eu como um pedaço de carne com arroz e isso me satisfaz e me convém perfeitamente (PIERRE).

Eu nunca vou em restaurante... enfim, nunca não, nunca não, mas raramente eu vou em restaurante que serve PF e tal porque eles te servem pouquíssima salada, pouquíssima verdura no prato [...]. E no restaurante a quilo, posso colocar bastante salada, então no geral eu vou sempre nos restaurantes a quilo onde tem um bocado de escolha de verdura! (MORGANE, 36 anos, no Brasil há 9 anos).

No restaurante a quilo da Graça, onde me encontro com Charlotte, observo na balança o momento da pesagem. Seu prato contém um pedaço de frango, um ovo cozido, pedaços de pimentão e berinjela grelhados, salada, manga, o equivalente a uma colher de arroz e um pouco de purê de mandioca. Uma vez sentada à mesa, Charlotte aponta para seu prato:

Sabe, eu gosto mesmo de vir aqui porque posso comer de tudo mas de tudo em pequena quantidade. Posso colocar os feculentos que eu quero, carne e sobretudo legumes. É equilibrado. É saudável e eu posso me servir sem muito exagero (CHARLOTTE).

Nos restaurantes a quilo com fama de *gourmets*, a oferta alimentar é ainda mais variada. Eles propõem produtos importados como frutas europeias, queijos franceses e italianos ou especialidades culinárias associadas a outros países como os sushis, molhos variados ou outros pratos (CHAVES ABDALA, 2006). Para além de sustentar a recomendação dietética que preconiza uma alimentação equilibrada, essa variedade culinária permite que os entrevistados franceses encontrem produtos europeus ou pratos cujas formas de cozimento se aproximam daqueles mais comuns na Europa (lasanhas, *gratin dauphinois*, crepes salgados). Assim, os restaurantes a quilo, propondo pratos hibridizados, lembram a cozinha do país de infância dos entrevistados e são mais amplamente fáceis de assimilar culturalmente, e, ainda, os pratos inspirados nas cozinhas das mães brasileiras (cf. fala do Théo na parte anterior) são vetores de uma comida que tranquiliza e faz bem, uma espécie de *comfort food*, segundo a definição dada por J. L. Locher *et al.* (2005).

Por outro lado, nos restaurantes a quilo os entrevistados podem também negociar as quantidades de comida que eles desejam consumir:

A vantagem do “quilo” é que cada um pode realmente pegar o que quiser na quantidade... eh... que ele... que quiser. A gente pode se contentar com uma salada ou uma coisa... enfim, é bem bom! (GAËLLE, 36 anos, no Brasil há um ano).

O prato de Charlotte, evocado anteriormente, é um exemplo de negociação quantitativa da alimentação brasileira. A jovem optou por

ingredientes característicos do modelo alimentar brasileiro ao mesmo tempo em que restringiu suas quantidades. Essa restrição foi inclusive estendida aos pratos, presentes no buffet, que ela associa à França:

Quiche? Arf... não, vai ser demais (CHARLOTTE).

A limitação da opulência cotidiana, largamente difundida na alimentação brasileira, é certamente influenciada pelo preço a se pagar na saída do restaurante, dependendo do peso da comida no prato. Mas, no caso dos entrevistados, ela existe pela correlação da aplicação das recomendações nutricionais quantitativas que eles têm internalizados com o sistema de self-service no buffet:

É extremamente prático, a gente tem escolha, a gente pode comer pesado, pode comer leve, é uma coisa que flui, é um sistema super bom (FLORIAN, 35 anos, no Brasil há 9 anos).

CONCLUSÃO

Ao analisar as representações e práticas alimentares de imigrantes franceses no contexto da imigração em Salvador da Bahia, questionaram-se as motivações que os levam a comer em restaurantes a quilo.

Esses lugares alimentares formam ilhas de referências para estes indivíduos. Através do funcionamento estrutural dos restaurantes a quilo, os imigrantes franceses obtêm o controle sobre o que comem. A oferta variada no buffet e o modelo de self-service oferece um campo maior de possibilidades de escolhas alimentares, além disso, o pagamento por peso limita indiretamente as quantidades servidas. Assim, a prática de uma alimentação equilibrada e parcimoniosa se torna possível, de tal forma que os entrevistados conseguem aplicar os padrões nutricionais difundidos em seu país de origem na sua alimentação. Além de conseguir um controle nutricional qualitativo e quantitativo sobre o que se come, eles também encontram uma comida que lembra a do país de origem por meio dos modos de cozimento ou de apresentação de determinadas preparações híbridas.

Quando se pensa nas culturas alimentares, se vinculam comunalmente ingredientes, pratos e etapas do consumo. No entanto, o estudo das representações e práticas alimentares dos imigrantes franceses mostra o quanto às recomendações nutricionais de saúde pública são importantes na definição que os indivíduos fazem dos modelos alimentares. De fato, essas injunções influenciam as relações com os locais de consumo ou de abastecimento. Seria, portanto, interessante explorar, em cada um dos dois países, as razões que levam as políticas públicas a enfatizar certas injunções alimentares em vez de outras. Além disso, questionar até que ponto o crédito dado aos restaurantes a quilo, por indivíduos de posição socioeconômica privilegiada e de origem valorizada no Brasil⁷, influencia as representações que a população local tem sobre esses lugares e suas práticas. Mais amplamente, caberiam maiores reflexões acerca da relação que os brasileiros têm com os restaurantes a quilo.

NOTAS

1. “Imigrante” é o termo que foi utilizado por vários entrevistados, em referência à sua situação administrativa no território de acolhimento. Ele se refere também à mobilidade fora do país de nascimento para se instalar de forma durável e indefinida no território de adoção (SPIRE, 1999). Nesse sentido, a escolha do termo “imigrante” é aqui o mais pertinente para designar a situação vivida e expressa pelos próprios entrevistados, apesar da dimensão estigmatizante que lhe é por vezes associada.
2. A presente pesquisa se inscreve no âmbito da tese em antropologia: “Dinâmicas alimentares transnacionais. Práticas alimentares dos imigrantes brasileiros na França (Lyon) e franceses no Brasil (Salvador)”, dentro da UMR 7324 CITERES do Centro de Pesquisa do Instituto Paul Bocuse.
3. Em março de 2019, 529 imigrantes franceses residiam em Salvador (número comunicado pela agência consular de Salvador). Esse número contabiliza apenas os indivíduos que tenham se declarado voluntariamente junto ao Consulado.
4. Ver “Sabia que o restaurante a quilo foi ‘inventado’ em Belo Horizonte?”. *Revista Encontro*. Disponível em: <<https://www.revistaencontro.com.br/canal/gastro/2019/02/sabia-que-o-restaurante-a-quilo-foi-inventado-em-belo-horizonte.html>>. Acesso em: 16 out. 2020
5. Por “brasileiros”, faço referência aqui tanto aos brasileiros entrevistados no quadro da triangulação em Salvador quanto aos emigrantes brasileiros entrevistados em Lyon no quadro do campo comparativo (N=27) ligado à presente tese.
6. O que equivale mais ou menos a dois dias de trabalho de salário mínimo no Brasil (GUIA TRABALHISTA, 2020). A título de ilustração, um restaurante a quilo de porte mediano no bairro rico da Graça propõe o quilo a 40 reais.
7. Sobre a valorização da Europa e dos Estados Unidos no Brasil, ver “Cultura e modernidade no Brasil” de R. G. Oliven, em *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 2, 2001.

REFERÊNCIAS

- ADAMIEC, Camille. *Manger sain n'est pas si sain: raisonner l'alimentation-santé*. Vanves: Hachette Bien-être, 2017.
- ASUNÇÃO, Viviane Kraieski de. *Onde a comida “não tem gosto”: estudo antropológico das práticas alimentares de imigrantes brasileiros em Boston*. Tese (Doutorado em Antropologia social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- AUDEBERT Cédric; DORAÏ Mohammed Kamel. *Migration in a globalised world: new research issues and prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- BARBOSA, Livia. Feijão com arroz e arroz com feijão: o Brasil no prato dos brasileiros. *Horizontes Antropológicos*, n. 13, p. 871-116, 2007.
- BENASSO, Sebastiano; GUZZETTI Luca; STAGI, Luisa. Gouverne-mentalité et alimentation: la culpabilité des mères vég*. *Revue des sciences sociales*. n. 61, p. 6675, 2019.

- BOURDIEU, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- BREDELOUP, Sylvie. De l'Europe vers les Suds: nouvelles itinérances ou migrations à rebours? *Autrepart*, v. 77, n. 1, 2016.
- BRIMO, Sarah. Que peut-on manger? Et comment manger? La place du droit dans nos pratiques alimentaires. In: DUBET, François. *Que manger? Normes et pratiques alimentaires*. Paris: Éditions La Découverte/Fondation pour les sciences sociales, 2017. p. 2534.
- BROCHIER, Christophe. La restauration a kilo à Rio de Janeiro. *Ethnologie française*, v. 44, n. 1, 2014.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Editora Itatiaia, 1983.
- CASTRO, Josué de. *Geografia da fome - o dilema brasileiro: pão ou aço*. 10 ed. Rio de Janeiro: Antares, 1983.
- CHAVES ABDALA, Mônica. La restauration hors foyer dans l'état brésilien de Minas Gerais. *Journal des anthropologues*, Association française des anthropologues, n. 106107, p. 189204, 2006.
- CRENN, Chantal; HASSOUN Jean-Pierre; MEDINA F. Xavier. Introduction: Repenser et réimaginer l'acte alimentaire en situations de migration. *Anthropology of food*. v. 7, 2010. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/aof/6672>>. Acesso em: 05 dez. 2021.
- DOUGLAS, Mary. Les structures du culinaire. *Communications*, v. 31, p. 145-170, 1979.
- DOUGLAS, Mary; GUÉRIN Anne; HEUSCH Luc de. *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: La Découverte, 2003.
- FAJANS, Jane. *Brazilian food: race, class and identity in regional cuisines*. London: New York, 2012.
- FERNANDEZ, Bernard. Confiance et méfiance dans le rapport à l'altérité asiatique: le cas de l'expérience d'expatriés français en Chine. In: MANGEMATIN, Vincent; THUDEROZ, Christian. *Des mondes de confiance: un concept à l'épreuve de la réalité sociale*. Paris: CNRS Sociologie, 2003.
- FISCHLER, Claude. *L'omnivore: le goût, la cuisine et le corps*. Paris: Editions Odile Jacob, 2001.
- FOURNIER, Tristan; JARTY, July; LAPEYRE Nathalie; TOURAILLE, Priscille. L'alimentation, arme du genre. *Journal des anthropologues*, v. 140-141, p. 19-49, 2015.
- FREYRE, Gilberto. *Açúcar: uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil*. São Paulo: Global, 2007.
- GUIA TRABALHISTA. *Salário mínimo - Tabela dos valores nominais*. 2020. Disponível em: <http://www.guiatrabalhista.com.br/guia/salario_minimo.htm>. Acesso em: 02 dez. 2020.
- INSERM. *Nutrition et santé*. 2018. Disponível em: <<https://www.inserm.fr/information-en-sante/dossiers-information/nutrition-et-sante>>. Acesso em: 19 set. 2020.

- JUTEAU, Danielle. *L'éthnicité et ses frontières*. Montréal: Presses universitaires de Montréal, 1999.
- LAMINE, Claire. *Les intermittents du bio: pour une sociologie pragmatique des choix alimentaires émergents*. Paris; Versailles: Maison des sciences de l'homme/Quae, 2008.
- LAPLANTINE, François. Imaginaires français du Brésil et imaginaires brésiliens de la France: la tension métisse du léger quiproquo et du petit malentendu. In: LAPLANTINE, François; MARTIN, Jean-Baptiste; PORDEUS, Ismael. *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire au Brésil et en France*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2001.
- LEITE RIBEIRO, Ursula. A ascensão do consumo ético de produtos vegetarianos e veganos no mercado brasileiro. *Revista Observatorio de la Economía Latinoamericana*, n. 257, jul. 2019.
- LEPILLER O. Les critiques de l'alimentation industrielle et les réponses des acteurs de l'offre. *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, v. 48, n. 6, p. 298307, 2013.
- LESERVOT, Typhaine. *Le corps mondialisé*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.
- LOCHER, Julie L.; YOELS, William C.; MAURER, Donna; VAN ELLS, Jillian. Comfort foods: an exploratory journey into the social and emotional significance of food. *Food and foodways*, n. 13, p. 273-297, 2005.
- MATHÉ, Thierry; TAVOUALRIS, Gabriel; PILORIN, Thomas; HEBEL, Pascale. La gastronomie s'inscrit dans la continuité du modèle alimentaire français. *Cahier de recherche du CRÉDOC*, n. 267, 2009.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Guia alimentar para a população brasileira*. Brasília: Ministério da Saúde, 2014.
- PNNS. *Les recommandations*. [s.d.]. Disponível em: <<https://www.mangerbouger.fr/Les-recommandations>>. Acesso em: 23 set. 2020.
- POULAIN, Jean-Pierre. *Manger aujourd'hui, attitudes, normes et pratiques*. Paris: Edition Privat, 2002.
- PULICI, Carolina. Le solennel et le parcimonieux dans l'alimentation: les pratiques gastronomiques comme source de distinction des élites brésiliennes. *IdeAs*, n. 3, 2012.
- RAUDE, Jocelyn. La place de la viande dans le modèle alimentaire français: bilan et perspectives. *Encontro 3R 2004: Rencontre - Recherche - Ruminants*, Paris, 2004.
- RÉGNIER, Faustine; MASULLO, Ana. Obésité, goûts et consommation. *Revue française de sociologie*, v. 50, n. 4, p. 747-773, 2004.
- SAGLIO-YATZIMIRSKY, Marie-Caroline. A comida dos favelados. *Estudos avançados*, v. 20, n. 58, p. 123132, 2006.
- SANTOS, Melina Valério dos; PROENÇA, Rossana Pacheco da; FIATES, Giovanna Medeiros; CALVO, Maria Cristina. Os restaurantes por peso no contexto de alimentação saudável fora de casa. *Revista de Nutrição*, v. 24, n. 4, p. 641649, 2011.

- SCHLINDWEIN, Madalena; KASSOUF, Ana Lúcia. Análise da influência de alguns fatores socioeconômicos e demográficos no consumo domiciliar de carnes no Brasil. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, v. 44, n. 3, p. 549-572, 2006.
- SCHWARTZMAN, Luisa Farah; SCHWARTZMAN, Simon. Migrations des personnes hautement qualifiées au Brésil. De l'isolement à l'insertion internationale? *Brésil(s) - Sciences humaines et sociales*, n. 7, p. 147-172, 2015.
- SOUZA, Amanda de M; PEREIRA, Rosângela A.; YOKOO, Edna M.; LEVY, Renata B.; SICHIERI, Rosely. Alimentos mais consumidos no Brasil: Inquérito Nacional de Alimentação 2008-2009. *Revista de Saúde Pública*, v. 47, n. 1, p. 190-199, 2013.

SUBMETIDO EM: 13/12/2020

APROVADO EM: 29/11/2021

GAMES OF HUNGER: THE POLITICS OF FAMINE, STATE-BUILDING PROCESSES AND CONTEMPORARY HUNGER STRIKES IN EUROPE – THE CASES OF NORTHERN IRELAND AND UKRAINE

JOGOS DA FOME: A POLÍTICA DA FOME, OS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DO ESTADO E AS GREVES DE FOME CONTEMPORÂNEAS NA EUROPA - OS CASOS DA IRLANDA DO NORTE E DA UCRÂNIA

Magdalena Tendra

magdalena.tendra@gmail.com

Ph.D., Jagiellonian University

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0245-9328>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

A fome e os períodos de fome prolongada que tiveram lugar na Europa nos últimos séculos tiveram uma dinâmica social complexa e um potencial transformador substancial que ainda influenciam a política europeia. As representações culturais dramáticas da fome tornaram-se profundamente envolvidas em várias narrativas nacionalistas modernas, a fim de abrir novas fontes de lealdade política para os Estados-nação recentemente surgidos. Os períodos da Grande Fome e da Holodomor foram ao mesmo tempo momentos de uma consolidação extremamente intensa das identidades nacionais irlandesas e ucranianas e das mentalidades coletivas de múltiplas comunidades. Essas identidades chamaram a si grandes forças políticas nas periferias do Velho Continente. Assim, foram desenvolvidas algumas estratégias para transformar a experiência da fome em estratégias politicamente benéficas de resistência cívica. Essas táticas determinaram os papéis futuros tanto dos atores políticos como dos civis nos conflitos de soberania. Utilizando uma abordagem comparativa, este artigo explora a forma como os processos de construção do Estado na Ucrânia e Irlanda do Norte nos séculos XX e XXI foram enquadrados pela fome, o aumento da sociedade civil, greves de fome, e como a escassez de alimentos se transformou no caráter das nações. Tal mentalidade transformou-se num sério impulso para que alguns projetos políticos na Ucrânia e Irlanda se tornassem Estados-nação modernos e integrados em sociedades europeias cada vez mais globalizadas. As narrativas culturais convincentes e arrebatadoras sobre a fome são profundamente atuais e políticas, bem como fenômenos europeus, e como tal devem ser analisadas através da lente

conceitual da modernidade e pós-modernidade, e das formas internacionais de coesão política e econômica.

Palavras-chave: teorias da fome; fome na Europa; movimentos nacionalistas; sociedade moderna; greves de fome.

ABSTRACT

Starvation and periods of prolonged hunger that took place in Europe in the last centuries had complex social dynamics and substantial transformative potential that still influence European politics. Dramatic cultural representations of hunger and starvation became deeply engaged in various modern nationalist narratives in order to open new sources of political legitimacy for newly arising nation-states. The periods of the Great Famine and Holodomor were, at the same time, moments of an extremely intense consolidation of Irish and Ukrainian national identities and the collective mindsets of multiple communities. Those identities became major political forces on the peripheries of the Old Continent. Hence, some strategies of transforming the experience of hunger into politically beneficial strategies of civic resistance were developed. Those tactics determined the future roles of both political and civil actors in sovereignty conflicts. Using a comparative approach, this paper explores how the state-building processes in Ukraine and Northern Ireland in the 20th and 21st centuries were framed by hunger, the raise of civic society, hunger strikes, and how the mindset of food scarcity grew into the characters of these nations. The mindset has turned into a serious drive for some political projects in Ukraine and Ireland to become modern nation-states integrated with increasingly globalized European societies. The compelling and enchanting cultural narratives on hunger are profoundly up-to-date and political, as well as European phenomena, and as such should be analyzed – through the conceptual lens of modernity and postmodernity, and the international forms of political and economic coercion.

Keywords: theories of famine; hunger in Europe; nationalist movements; modern society; hunger strikes.

INTRODUCTION

Large-scale hunger, famines, and temporary food shortages, that the modern world has witnessed in the last two hundred years, are mostly the acknowledged outcomes of contemporary political and cultural conflicts across the globe (CRIBB, 2019; BUTTERLY; SHEPHERD, 2010; BNE SAAD, 2013). Such conflicts cause multiple failures of food-supply systems capable of affecting every country in the world. Even the wealthiest ones in the Western world can face food-scarcity issues as a

result of dissension with major economic partners or violent internal systemic transformations (CAVALCANI, 2005).

In this essay, I am going to investigate a different aspect of these problems, namely the political impact of famine and hunger as a cultural legacy, a mode of individual and collective experience, and especially the way hunger evolved into hunger strikes to become a distinct form of political agency for endeavors of achieving independent modern statehood status. I will discuss the main circumstances in which the past famines and processes of political separation in Northern Ireland and Ukraine brought to life the contemporary *ethos* of hunger strikes and established the importance of hunger symbolism for conflicts around borders and state sovereignty, and, finally, reinforced anticolonial and nationalist movements. The way that those events are remembered and reproduced in Irish and Ukrainian oral history remains a critical framework in understanding the contemporary political processes in Europe (NOACK; JANSSEN; COMERFORD, 2013). The investigation relies on the secondary analysis of existing sources.

Large-scale hunger and famines, witnessed nowadays by the postmodern world, are mostly a result of contemporary global political and cultural conflicts. The body of recent work on hunger and famines concentrates on preventing the potentially harmful physical outcomes of extreme malnutrition in the most impacted regions in the world, and devises the most effective solutions to support the most vulnerable populations (e.g., Rise Against Hunger, the United Nation's World Food Programme or the Food and Agriculture Organization). Hunger also impairs social and cultural aspects of all the impacted regions – in Africa or Europe – and their processes of repairing cultures, social bonds, and trust in institutions outlive generations. Therefore, managing the available aid solutions to support the most vulnerable populations is an issue of high complexity, and long and short-term local and international policies (UNICEF, 2006).

Some similar historical conditions in Ukraine and Ireland made it possible for famine to cause the birth of a hunger mindset that has subsequently turned into a relatively successful political strategy – not solely a method of resistance, but a tactic of open confrontation in situations of political stalemate. Unexpectedly, the paradox of “the more food, the more hunger” radicalizes when, for the first time in human history, there is enough food for everyone. Especially in Europe, widespread democratic systems backing NGOs and humanitarian aid, promoted by the Universal Declaration of Human Rights, secure its equal distribution. Yet, this is also the time when “the number of global hungry started accelerating: from the baseline of 781 million in 1989 to 915 million by 2008, crossing the mark of 1 billion for the first time in 2010” (BUTTERLY; SHEPHERD, 2010, p. 17).

Food has become an object of systematic global planning and a commodity of broad international exchange on quickly multiplying markets

of all types and geographic extensions. Modernity had a precedent in this regard, as the amount, scale, and scope had never before been as large. Hence, only a modernistic and postmodern conceptual frame appears to be useful in a more thorough investigation of the food paradox. Since the political changes analyzed in this study extend over at least two hundred years, post-modernity is here understood in very general terms – simply as an intensification of all the social, economic and political processes launched in the modern era.

The political importance of hunger can be analyzed concerning the geopolitical dimensions of the Old Continent, especially in those regions that occupy a “permanently transitional” position, located at its peripheries. Those regions are the most likely to experience severe disruption in the food system. In Europe, the experience of famines and the imaginations of hunger fill important positions among various cultural symbols of the borderlands. However, this is also true for less-known cases of famine, for instance, those that have appeared in Germany or Great Britain during World War I. As Cribb notices: “as for the future of humanity, the larger significance of World War I was the formal weaponization of food” (CRIBB, 2019, p. 49).

As an extension to this process, hunger has grown into some of the collective mindsets of peoples from those new geopolitical formations (states, regions, etc.) that simultaneously struggled with food scarcity and political or military conflicts. The artifacts of Hunger (monuments, graves and graveyards, oral history, scarcity mindset, social codices and ideologies of violence, murals and other forms of art, etc.) are living proof of the potential for the hunger experience to interfere with the contemporary, postmodern European societies and their mentalities, imaginations, and attitudes.

The modern food policies in the European Union attempt to consider a whole range of factors that can potentially disrupt the food systems in all the EU countries: “a food and nutrition policy will thus have to address issues beyond traditional health interests and include agriculture and fisheries, the environment, rural development, food manufacture, and foreign trade. It may selectively apply policy instruments such as economic subsidies and taxes, regulation of food standards, labeling and advertising, provision of direct services (such as nutrition counseling, meals-on-wheels, and mass catering), training and education of personnel and the public, and research on and evaluation of consumer and organizational behavior” (MILIO, 1998, p. 12).

NATION-STATE AND TERRITORY IN MODERNITY

Besides the hunger mindset, two other features shall be considered as indicators of when a modern European country (e.g., Northern Ireland or Ukraine) is fighting for independence: the level of stability of its political borders (and whether they can be easily challenged and by whom),

and the scope to which sovereignty extends over all the formal institutions in the country – or, in short, political autonomy. The importance of both issues in Europe meant that “for much of the twentieth century, borders and state sovereignty were depoliticized in the sense that they were not up for debate. It was taken for granted that humans lived in states, those states contained nations, and those nations should be the fundamental political units” (JONES, 2016, p. 179-180). However, some assumptions on the sovereignty of borders, in particular European regions, are that they have regularly been called into question by deliberate political actions that involve violence. The process is not close to being fulfilled, remaining unpredictable and hard to tame and quantify.

But there is a more complex power than local revolutionary movements – modernity is also a period when “the autonomy of the nation-state is called into question not only by the meta-power of global business actors but also by that of global civil society. Its meta-power is based on establishing the validity of human rights in opposition to the nation-state-based apparent “taken for grantedness”, according to which states can do whatever they please within their sphere of domination. The politics of human rights also opens up an arsenal of strategies for silently revolutionizing the international system” (BECK, 2005, p. 64).

HUNGER IN MODERN TIMES: TOWARDS POSTMODERNITY AND TRANS-NATIONAL ECONOMY

The first and most important Millennium Development Goals set by the United Nations in 2000 was to “eradicate extreme poverty and hunger”¹ as a serious threat to world security and development processes (PRONK, 2015). The Nobel Peace Prize 2020 was awarded to the World Food Programme for combating hunger in the areas affected by conflict, “and for acting as a driving force in efforts to prevent the use of hunger as a weapon of war and conflict”². The UN estimates that hunger will double in 2020 to 265 million people³.

The traditional approach to famine favors understanding hunger in terms of lack of food caused by drought, flood, or other natural disasters that appear mostly locally, and are highly unpredictable if not connected to the changing of seasons. This traditional approach is characterized by the parochial scope of the explanation: a nation or community is starving because the local crops were destroyed by drought. In the global economy, the mechanisms of food distribution are fairly different, with tools such as planning and separate institutions responsible for food security, a high level of predictability, and an increase in the general security of the chain of food distribution. From the 18th century on, we have witnessed accelerating globalization that subsequently enforced the birth of totally new networks of food supply: dense, effective, and politically-governed.

How, then, in such a late-modern conceptual frame, can a single, hungry, *bare life* become a political value capable of challenging a given political *status quo*? How can a hunger strike in social seclusion become such a powerful political instrument? As far back as early modernity, life started to be the major concern of political power across Europe. A new political mode, the biopolitical paradigm, revealed “the question of a particular juncture between two terms: power and life, which requires that both be redefined. This question of biopower, this juncture of life and power, constitutes a part of a multidirectional and nonunified history of political techniques or the art of governing, the stakes of which are life” (GENEL, 2006, p. 44). “Who governs a life?” is the question of political agency and the way it can be attained: through the limits and potentialities of the agency.

The particular historical context of modernity, newly emerging relations of power, and local conditions need to be described and investigated to discover how strong the connotation between state politics, hunger, and resistance is in some peripheral European regions, and how they still resonate in the postmodern world as a form of biopolitics: a specific, local and temporary relationship between politics and life in those regions where famine was not just an outcome of food shortage, but it was entwined with dozens of social, historical, cultural and political processes, and mainly those of domination: “however generalized it may become, biopolitics is not itself a universal phenomenon (...) A logic of formation is therefore historical, local and particular” (DILLON; LOBO-GUERRERO, 2008, p. 267).

THE POSTMODERN THEORY OF FAMINE

Famine is defined as an extreme and protracted shortage of food, having consequences in death rates and diseases in an affected population (see: BUTTERLY; SHEPHERD, 2010). What differs post-modernity from modern times is the emphasis on the cause of famine, the question of its perpetuators, and the intentions and aid potentially available and yet, for some, not provided.

The postmodern theory of famine is more a trend, or approach, than a single theory. It is characterized by the “new famine thinking”, which regards famine solely as the failure of accountability. The politicization of famine is in its focus, as Bne Saad writes: “famines are related to political regimes. Most twentieth-century famines occurred under authoritarian, unaccountable regimes, colonial administrations, military dictatorship, and one-party states, or during wartime” (BNE SAAD, 2013, p. 61). The connection between famine and conflict is a complex issue, yet wars always disturb the food system. The accelerating globalization of the factors creating famines (exercising economic and political power), and finally, the role of the global humanitarian industry, which plays a considerable role in decreasing famine deaths (BNE SAAD, 2013).

This clearly shows that the postmodern context does not differ radically from the modern one: “signs and tokens of radical changes in labor processes, in consumer habits, in geographical and geopolitical configurations, in-state powers and practices, and the like, abound. Yet we still live, in the West, in a society where production for profit remains the basic organizing principle of economic life. We need some way, therefore, to represent all the shifting [...] which does not lose sight of the fact that the basic rules of a capitalist mode of production continue to operate as invariant shaping forces in historical-geographical development” (HARVEY, 1989, p. 121).

The capitalist mode of production for profit in postmodernity remains dominant. Thus, how hunger can be politicized, and food politics may be explained as part of the mechanisms to control other populations or social groups: “according to Foucault, it is the various differences, including status, economic standing, and gender in a given social group that enable some members of the group to act upon or structure the actions of members of that group. Acting upon the actions of others, though, also serves to (re)create social categories that lead to social differentiation [...] This is a critical point for food security studies, since it suggests that social differences are not, a priori, categories with specific characteristics we can deploy to explore a particular context (a mode that dominates the current social debate of food security analysis). Instead, they are constantly under construction as they are put into practice” (CARR, 2006, p. 20).

Mass starvation is seen as a form of modern warfare used systematically across the world, yet it is still difficult to prosecute. Thanks to global industrial chains that can be disturbed in multiple ways, “today’s famines are neither random nor accidental ‘costs of war’ but intentional atrocities and lawyers and scholars are making a case to punish starvation at the highest levels”⁴. Attempts to foil mass death, prevent diseases from spreading and stop crimes against humanity along with famines need a better-developed legislative framework that will allow for prosecution.

HISTORY OF THE CULTURAL CONFLICT – NORTHERN IRELAND AND UKRAINE

Hunger is simultaneously a direct and indirect result of conflict: “people who die in wars perish from hunger, as their food stocks are plundered and devoured by marauding armies, farming is disrupted by military recruitment, food requisitions and scorched earth policies, and the food and trading systems that sustain their society collapse. Contrary to the popular imagery of war, hunger is a far greater killer than military action or diseases, though it interacts with both” (CRIBB, 2019, p. 1).

The conflict background multiplies the degree and magnitude with which hunger marks a society, especially during its transformative years: “cultural conflicts, accompanied or sharpened by economic inequalities,

outlive generations. They are less manageable than economic conflicts because there is no way out by means of sharing or redistribution [...] Cultural conflicts are different. Identities are defined in terms of the absolute position of one group in society [...] [which] always means that another group will lose. Welfare is a relative concept; it can be increased through intelligent distribution. Power is an absolute concept; total power cannot be increased by means of redistribution. Only when cultural conflicts are not seen as conflicts of power, but as conflicts of identity can a solution be possible, provided that each group considers its identity not threatened but enriched through interaction with each other. Cultural confrontation has to be transformed into a cultural exchange” (PRONK, 2005, p. 77-78).

How the relationship between hunger and modes of power exertion has developed can be investigated using the case of hunger strikes in Northern Ireland and Ukraine. The case of Irish hunger strikes in the Maze Prison, in Belfast, during the 1980s, was dramatic, yet one of many in Irish history. Adopting a hunger strike as a tool in political conflict in Ireland has its roots in ancient times and gained popularity after the age of the Great Famine (1845-1849). Famine is considered a natural disaster, as well as a political affair between Ireland and Great Britain that turned into a tool of extermination for political purposes⁵. The Great Famine was caused by late blight, yet a proper food policy of the British authorities could have prevented the negative outcomes. A lot of research proves “a shocking combination of ambivalence, incompetence, and malignance on the part of British policymakers”⁶.

The British policy toward Ireland was deliberately inconsistent: “English warfare employed a razed-earth policy to ‘break the hearts’ of those who resisted, and the result was a collapse of the local population through famine” (MULHOLLAND, 2002, p. 2). The strategy of hunger-striking was already common during the Irish Revolution (1919-1921). The hunger strikes of 1917 and the death of Thomas Ashe as a result of force-feeding are well-known historical facts concerning the behavior of Irish soldiers, nationalists, politicians, and volunteers. In the 1980s, when the escalation of Irish-British conflict around the border and the independence of the Irish state escalated, Bobby Sands became the first of ten prisoners to die of starvation. A Provisional Irish Republican Army (PIRA) volunteer, who was fighting for the political status of war prisoner just before his death in 1981, he was nominated and successfully elected as an MP to the House of Commons. During this protest, ten prisoners, all Irish Republican Army members, lost their lives.

Hunger strikes were a thoughtful and deliberate strategy. For the so-called “second hunger strike” in Maze Prison in 1981, an intricate plan of action was designed and implemented: “Bobby Sands would be the first to begin refusing food and he, Bic McFarlane and the outside leadership were involved in selecting those who would immediately follow

him. This time their strategy would be different. The PIRA had learned lessons from the first hunger strike about the weakness of collective decision-making. On this occasion one prisoner at a time would start refusing food with a sufficient gap between prisoners, so doing to ensure that it ran its course. This would eventually create a situation of almost continuous crisis for the Government, as the condition of hunger-strikers deteriorated, or they died. The strategy was also based on the psychological assumption that one prisoner on his own, unconcerned by the situation of others, would be more inclined to go through to the death” (MURTAGH, 2018, p. 379).

All were given the status of national and religious martyrs; their deaths were causing riots on the streets against the British colonial forces.

On the other side of Europe, the 20th century witnessed a corresponding case of modern European famine: the Holodomor (1932-1933), which is also called the Ukrainian Genocide, has caused the death of roughly seven million Ukrainians. The Holodomor was a period of extreme famine caused by a human factor – namely policies designed by Stalin towards the Ukrainian part of the USSR. There are numerous interpretations of what happened: “there are several schools of thought as to the motivation behind the Great Famine. In Ukraine, it is still viewed as a purposeful act of genocide on the part of ethnic Russian communists against Ukrainians” (CRIBB, 2019, p. 39). However, the interpretation of a deliberate and conscious action of extermination is the dominant one (APPLEBAUM, 2017).

The hunger plot appears to be the key element of revolutionary politics and still has a vital political resonance. Holodomor, along with the Great Famine in Ireland, has contributed to the creation of a cult of hunger that attempts to make such death, or – to be more precise – a dying process, a politically significant event. The case of the hunger strike by Oleg Sentsov in a Russian prison shows some of the mechanics behind the action⁷. The Ukrainian film director starved for 145 days⁸ against the injustice of his detention and of others, which led to his being recommended by the former Polish President Lech Walesa for the Nobel Peace Prize⁹. In the meantime, he was also nominated for the Andrei Sakharov Prize for Freedom of Thought. These nominations were not only a way of keeping him in the mainstream political orbit and giving him the chance to save his life and health but also – as was the case with Bobby Sands – a way of giving him and the protest an additional and extraordinary political status. This newly achieved social position, a high political rank of importance legitimated by the hunger strike, cannot be easily ignored by anyone. In Ukraine, before Oleg Sentsov, Yulia Tymoshenko¹⁰ (a former prime minister of Ukraine) launched a hunger strike in prison. A few years ago, Nadia Savchenko¹¹ adopted a similar strategy. These events were followed by others, for instance, Volodymyr Balukh¹².

There are other cases of contemporary Ukrainian hunger strikes, such as the one by the opposition politician, and former Georgian President, Mikheil Saakashvili.¹³ The former Ukrainian Interior Minister Yuriy Lutsenko¹⁴ started a hunger strike, which Tymoshenko urged him to end¹⁵. A significant number of Ukrainian prisoners in Russian prisons¹⁶ and citizens outside them¹⁷ have declared hunger strikes for various political reasons. In Ukraine, in 1990, “a core group of 200 students participated directly in the hunger strike, while many others joined to participate in the general strike over the next several days, increasing support to thousands of people. Opposition members of Parliament also joined, and solidarity made the group amount to about 15,000 people. Students were inspired by the demonstrations in Tiananmen Square, and adopted similar tactics, namely nonviolent techniques of hunger strike and occupation”¹⁸. According to Christine Emeran, it can be argued that student hunger strikes, along with those taken up by political persons, are a part of a new generation of political activism in Ukraine (EMERAN, 2017)

In the years of famine, a new national identity was consolidated by political moments. The Irish Famine and Holodomor created a turning point between how the nations saw themselves before and after. Afterward, the *ethos* of the hunger strikes merged with the national one.

Some thinkers argue that only a strong and legitimate personal identity with a nation-state guarantees the applicability of human rights, so precious when part of political resistance. Agamben states that human rights, in practice, work similarly to citizenship rights and privileges, but definitely not parallelly to universal norms, although they were intended to do so (AGAMBEN, 1998). “In the system of the nation-state, the so-called sacred and inalienable rights of man show themselves to lack every protection and reality at the moment in which they can no longer take the form of rights belonging to citizens of a state” (AGAMBEN, 1998, p. 126).

One can argue then that the reverse process took place during the hunger strikes in British and Russian prisons: when a political rank and a special category of national status (e.g., war prisoner) constituted the object of the struggle for the Irish and Ukrainian citizens that went into starvation, it became the game-changing factor. This strategy has to do with advocating for their state as well as their identification as citizens, and promoters of the national *ethos* and a tremendous and exquisitely strong national attitude. Thus, “if the only method of acquiring rights is through the assertion of nationality, then the likelihood is that when a majority and minority culture clash with a state each will claim sovereignty and self-determination on the basis of its nationality” (GIRIVIN, 1998, p. 370). Nationalism played a crucial role in the process of state-building since it “can provide one of the strongest sources for po-

litical legitimacy but it may be the main source of instability if national identity or sovereignty are in dispute” (GIRIVIN, 1998, p. 369). However, not only the Ukrainian and Irish people use nationalistic ideologies. British and Russian nationalism has also played important roles: “the nationalistic attitude is present among both sides of the conflicts, yet is expressed in different ways. The reality is quite plain: the ‘end of the era of nationalism’, so long prophesied, is not remotely in sight. Indeed, nation-ness is the most universally legitimate value in the political life of our time” (ANDERSON, 1983, p. 3).

A lot of such nationalist-driven actions are being suppressed. The criminalization¹⁹ of Ukrainian sailors versus the process of criminalization of the IRA volunteers and denial of the POW status in Russian and British prisons reveals the dialectic and discursive dimension between the power of the official authorities and the agents of resistance and separation. In Ireland²⁰: “historically the issue of republican prisoners has assumed a central place in the republican position and message, particularly in relation to the struggle for recognition and legitimacy which culminated in the Hunger Strikes of the early 1980s. When Northern Ireland secretary, Merlyn Rees, ended special category status in March 1976 a bitter battle ensued between the H-Block prisoners and the British Government. Margaret Thatcher’s policies of criminalization resulted in H-Block prisoners embarking on a Blanket Protest in 1976, which led on to Hunger Strikes in 1980 and 1981” (MCGLINCHEY, 2019, p. 54). Being presented as soldiers or criminals, their task is to push their credibility beyond any doubt and prove their sanity and personal agency to the world.

Obviously, the struggle for the status of POWs and recognition of personal agency during imprisonment is supported by some specific narratives. Those narratives explain the intentions behind the sacrifice: “if suicides are induced by despair at circumstances entirely beyond the prisoners’ control, then they are merely consequences of the agency of others and, in this case, an expression of little more than the limits of what the [...] men were able to bear. The dilemma for the prisoners, then, is that sympathy at their plight divested them of agency and thus occluded what might otherwise be read as the exercise of an oppositional politics” (BEIER; MUTIMER, 2014, p. 316). It is common in case of suicide in prison that: “the deaths were placed within two competing narratives, one of madness and one of despair [...] Both of these narratives, however, deny the prisoners access to political agency” (BEIER; MUTIMER, 2014, p. 315). In the situations when prisoners commit suicide the reasons and circumstances testify to their level of agency.

Apparently, the narrative of deliberate starvation as a sign of personal control and political agency is immanently inscribed in the modern Irish and Ukrainian strategy of political resistance. Thanks to the history of the famine, Irish predecessors leading revolutionary movements whilst on hunger strikes, and cultural processes that have merged all

these things together, the hunger strike became a legitimate and culturally accredited practice in Ireland and Ukraine. Similarly, the Ukrainian society, having experienced famine and organizing hunger strikes in the 1990s, has encoded a particular instruction of behavior that was demonstrated by the Ukrainian politicians at the top. Hunger then is never a private matter, and a hunger strike is like telling a story, “a strategy for transforming private into public meanings [...] seeing storytelling as a vital human strategy for sustaining a sense of agency in the face of disempowering circumstances” (JACKSON, 2013, p. 34). Thanks to the *ethos* and meanings encoded in hunger strikes, even if this storytelling is done by means of short public communications than in complex narratives, it maintains its basic political function.

Citizenship and nationality of a state in the very process of making and the liminal aspect of hunger strikes are about to morph the hunger and the impact it makes it into a more accomplished form of political agency in terms of cultural legality and personal agency.

The abovementioned similarities are not the only common aspects, and there are some other significant similarities between the political situation in Northern Ireland and Ukraine. Those already known include a kind of semi-colonial status of both countries and the involvement in a permanent potential of military conflict (the border in Ireland, the current war in Donbas, and the previous annexation of Crimea by Russia), all within a general political landscape of the Old Continent and a distinctively European social, cultural and economic reality, that promotes the values of freedom and democracy.

POLITICS ON AN EMPTY STOMACH: STATE-BUILDING PROCESSES IN NORTHERN IRELAND AND UKRAINE

The feud between Unionists and Republicans in Northern Ireland is considered to have been officially solved by the Good Friday Agreement, signed on April 10th, 1998. Yet, the incomplete decommissions of weapons (estimations say about 80% has been achieved) and a high level of crime in the region are indicators that the ethnic-nationalist conflict is enduring: “the central political dynamic in Northern Ireland remains a fundamental conflict over national identity between ethno-sectarian groups competing over territory and resources. A system of relationships was established in the seventeenth century that created antagonisms between Ireland and Britain and within Ireland, based on ethnicity, religion, and culture that have proved to be very persistent. The conflicts of interest have continued to feed a strong process of ethnic and cultural formation based on opposition to, and difference from, the other group” (ACHESON; MILOFSKY; STRINGER, 2014, p. 21).

When some temporary administrative solutions became durable, they can have damaging consequences: “the Troubles have produced a ratchet shift in attitudes, and much ‘emergency’ legislation is likely to be

made a permanent feature of the legislative framework of society” (MULHOLLAND, 2002, p. 27), making Northern Ireland a state in constant alert. When nationalists understood that Northern Ireland under British rule may not be just a temporary phase, it caused massive civil disobedience. Full consolidation of a new state did not happen. To some extent, “it was a coincidence of conquest with a religious schism that prevented the emergence of a nation-state uniting all classes” (MULHOLLAND, 2002, p. 29). Unionists had to admit that “Catholics had to be prevented from insinuating themselves into the apparatus of the state. Their loyalty would never be anything more than conditional, temporary, and probably insincere. Over one-third of the population was to be regarded as a permanent threat” (MULHOLLAND, 2002, p. 29).

This case of nationalist endeavors in Ireland, specifically, appeared to be more significant for the realm of peace politics than a concept of a united society, as nationalism – not only in Ireland but also in Ukraine – “provides a sense of political identity and emotional satisfaction for the vast majority of people which no other political value does. Moreover, with its emphasis on community, territory, and sovereignty, nationalism offers a source of moral superiority to its members, expressed through patriotism” (GIRIVIN, 1998, p. 370).

The contemporary relations between Ukraine and Russia are of similarly complex genealogy. The colonial dimension is a major historical factor influencing the emergence of a particular Ukrainian culture of political resistance. The collapse of the Soviet Union and the transition of Ukraine into an independent state could yet turn into an ethnic conflict. Ukraine, as a new nation-state, had to come to terms with such issues as what its population is in terms of its ethnic composition, official history, and common culture, regions, law, and cultural elites. Forming a national identity is a process. For example, is Ukraine a mono or multi-ethnic state? There are some serious obstacles to that, and they can be characterized as follows: firstly, the Russian-speaking Ukrainians prove that national identity does not always arise from language. Secondly, there is strong ethnic criticism, by Ukrainians, of the moderate nationality policies undertaken in both the Kravchuk and Kuchma eras and the desire to see Ukraine become more “Ukrainian”. Finally, there are some of the Ukrainian neighbors, in particular Russia, which have threatened military intervention in defense of “Russian speakers” (KUZIO, 1998, p. 127). All these circumstances make the situation even more politically complex and complicated.

It is the conflict between multidimensional identity versus the one nation-state idea that regularly haunts Ukraine: “nation-building, if based exclusively upon ethnic criteria, would lead to domestic conflict; it is anyway supported by only a tiny radical right-wing fringe and unlikely to become government policy. Overall, there is sufficient consen-

sus among most Ukrainian political groups that Ukraine will comprise both civic and ethnic elements in its nation-building project” (KUZIO, 1998, p. 134). Concerning regional diversity in Ukraine, its regions have different histories and cannot be easily merged into one narrative, which exists alongside the question of resources and energy supplies (e.g., Ukraine depends on Russian gas, which is transmitted through the country to Central Europe) and the political position of Ukraine as a thorn between Russia and NATO (see KAPPELER, 2014).

These modern European political conflicts have many common dimensions, but their advocates are also broadly criticized. The major aspect of the critique are forms of legitimization of the national projects that stand behind them. Concerning the critique of the republican project of state-building: “the Provisionals continually faced this contradiction, which became salient during the Hunger Strike campaign in the early 1980s, amid conditions that allowed the republican movement to take the historic step toward electoral politics, but which also amplified the problems of waging an increasingly brutal war while striving for popular support”²¹. It is a consensus that “a variety of much wider factors contributed to the republican peace process, including widespread war-weariness after almost three decades of conflict and a more general recognition that armed struggle was incapable of winning”²².

A critique of the Ukrainian project of national politics promoted along the hunger strikes points out that it seems to be extremely elitist and not radical enough. The contemporary Ukrainian hunger strikes are seen more in terms of public performance being designed for media display. They do not lead to death and are undertaken mostly by major Ukrainian political and public figures to draw international media attention, rather than directly confront the Russian system of repression.

Additionally, the referendums held in Northern Ireland (1973 and 1998) show that there is not enough support for the separatist ideologies in the region under consideration, and the question of the legality and legitimacy of those voting campaigns were at different stages and from positions called into question. Finally, the referendums and multiple surveys conducted on the issue of Northern Irish and Crimean (2014) independence show that, in fact, the social divisions remain substantial in terms of support for all the potential scenarios.

The very fact that the nationalist movements and their narratives are resonant with the societies does not indicate that the other accounts do not play vital roles in Ukrainian and Irish political discourses, or that peace, stability, and the economy may not be strong enough arguments against separation. The state-building processes are partly designed to achieve and allow a compromise in the previously unmanageable conflicts to avoid more bloodshed that seems to be inseparable from violence, which is unenviable if conflict sparks again.

BORDERS AS A PIVOTAL QUESTION FOR STATE SOVEREIGNTY

There are numerous theories of borders that may clarify the very nature of the cultural conflict. Some thinkers have later offered a concept of frontiers that divides them into good or bad, and that typology is based on a distinction between good and bad borders. This distinction is related to their defensive character and stability (SCOTT, 2013). This basic and simple division appears useful in understanding the difference between Russo-Ukraine's and Northern Ireland's border with the Republic: it is their instability and defensive character. Moreover, they also often refer to some significant territorial losses that took place at some point in the past (SCOTT, 2013). Thus, "the starting point for our analysis is that cross-border initiatives connected to building peace are premised on two core assumptions: (1) that the border is a root cause of conflict because it embodies cultural difference and alienation, and (2) that border is a *consequence* of conflict because it embodies the harm of conflict" (HAYWARD; MCCALL; DAMKAT, 2014, p. 192);

For ethnic and historical reasons, the northern part of the Russo-Ukrainian border is more stable than the southern part (see KOLOSSOV, 2011, p. 177), so each of the borders of each country is not an homogenic construct. Additionally, some aspects of the geopolitical dimensions of borders are important for developing the perspective of the occurrence of famine:

- borders make all the major political processes possible, but the bordering regions also have their specifications: "the Crimea and the Donbas are Ukraine's only two regions which are likely to remain problematical in terms of nation-building. Although separatism as a mass movement collapsed by 1995, the potential will remain for the Crimea to also remain a threat to Ukraine's state territorial integrity. This is especially the case in view of the fact that three-quarters of Russian opinion believes that the Crimea and Sevastopol should be rightfully under Russian sovereignty. In the Donbas though, contrary to the view of many outside observers, separatism never became a mass movement and is unlikely to do so in the future" (KUZIO, 1998, p. 82).
- modern borders can make a closure: Holodomor was feasible only because Stalin could close the borders of the Ukrainian part of the USSR; before Holodomor took place, a border was built around the Ukrainian part of the USSR to separate it from the rest of the country. Moreover, "the current Russian leadership in fact doesn't recognize Ukraine's sovereignty, territorial integrity, or the inviolability of its borders (especially with Russia). It makes these conditional on Ukraine's participation in Russia's self-perceived sphere of influence. Moreover, Ukraine's

case should be interpreted more broadly as applied by Russia to the whole post-Soviet area. One may also interpret the intentional ambiguity of certain major Russian policy statements as going beyond that area, although probably limited to the historical-geographical area of the Russian Empire” (MENKISZAK, 2015, p. 84).

Some Russian reasonings and the discourse on how sovereignty is undermined by border aggression can be investigated through competing narratives on Ukrainian identity, “the recreation of an outdated notion (non-existent in modern Ukrainian or Russian political discourse, except for some marginal Russian nationalistic groups) of *Novorossiya* by the Russian state propaganda and officials suggested it had become a political project of the Kremlin used for justifying the political autonomy of the southeastern part of Ukraine or even its future secession and joining Russia. What was clear though is that it directly undermines Ukraine’s territorial integrity and borders” (MENKISZAK, 2015, p. 93).

There is an entire debate in the EU on the issue of the Ukrainian border and thus Russia has met some consequences in economic and diplomatic terms, and there are a lot of myths and misunderstandings in how to read the Russian border politics. Also, “taking into consideration both rhetoric and policy actions in the course of the last several years we may conclude that from Moscow’s perspective its borders with the post-Soviet states are not considered as fixed and inviolable. Their recognition by Moscow, as well as the recognition of territorial integrity and formal sovereignty of Russia’s post-Soviet neighbors, is in fact conditional. The main condition is that neighboring states should pursue a friendly policy towards Russia and refrain from actions which may be perceived in Moscow as detrimental to Russia’s self-perceived national interests” (MENKISZAK, 2015, p. 101). The following is the result of this.

THE CONFLICT MINDSET

The major political consignment of hunger representation in modernity is the cultural legitimization of some social strategies of resistance supporting separatist movements and some among state-building processes. They also reverse miserable and damaging experiences and can enhance their hugely appalling and transformative political potential. Famines and hunger practices enhance and legitimize various social strategies of resistance, national struggle, or even military conflict. These strategies have evolved throughout history and up until the 21st century, when they have been able to shake the very core of Western culture as a reminder of how powerful the social experience of hunger and famines is, and what comes after: a powerful collective mindset.

There is another more “discursive” dimension: the political consequences of these events, some of which may be of seminal importance for the shape of the future European project, impacting on the border

security and stability of European external frontiers, inspiring new movements for independence or re-igniting old folds, and augmenting military conflicts and threats of terrorism on the peripheries of the mainstream of European politics.

The Irish border between Northern Ireland and the Irish Republic is crucial for the integrity project of the European Union and the peace process in Ireland and Ukraine. The Good Friday Agreement is the backbone of the entire international mission; however, it is also hard to escape the fact that the Northern Irish state has an inseparable relationship with paramilitaries; is sustained by the dialectic between sectarian divisions and violence, and social projects designed to maintain the fragile peace and support the economy. The profound divisions in access to education, job market, and housing policies remain a bone of contention.

CONCLUSION

As demonstrated above, famine significantly shapes national politics and *ethos*: the nation-state, nationalism, borders, social movements, and freedom movements, strategies of social resistance, are just some of the elements inspired by hunger.

Some questions still need elaborating: how can the relationship between power and life as the core of the relation between politics and life, in 20th and 21st century Europe, be described? Is this relationship particularly specific in Northern Ireland and Ukraine when analyzed through the lens of extreme hunger experience? How did death by starvation become a deliberate strategy of bargaining over the price of a bare life and giving it a special, political status, finally merging sacrifice with state sovereignty and independence?

Furthermore, what is fascinating is the relationship between hunger and the borders as a geopolitical delimitation of the hunger symbolism – a border is the place where the politics of liberation turns into practice, conflicts violently escalate, and prisons happen – where the conflicts shift and gain a new political dimension. Instability in both countries is expected for years to come as an effect of Brexit and the ongoing British-Irish conflict, and the constant feud in Ukraine on the state sovereignty with Russia, bringing the discussion on hunger strikes back to the agenda of international debate. Finally, the relationship between Ukraine and Russia, as well as between Northern Ireland and Great Britain, is a profoundly European issue as it sends us back to the very nature of borders, economy, identity, and the political importance of hunger. Finally, all the comments and interpretations included in the study may change or lose their importance as new historical facts can be discovered or new paradigms and solutions in food policies and ethnic conflicts may be offered.

NOTES

1. Source: <<https://www.un.org/millenniumgoals/>>. Access: 28.11.2019.
2. Source: <www.nobelprize.org>. Access: 09.10.2020.
3. Source: <<https://www.independent.co.uk/news/world/global-hunger-coronavirus-pandemic-united-nations-zero-hunger-2030-a9616186.html>>. Access: 14.07.2020.
4. Source: <<https://slate.com/news-and-politics/2019/09/starvation-war-crime-syria-yemen-icc.html>>. Access: 14.06.2020.
5. Yet, some historians argue that the Famine was used by the British government against the Irish people. See: <<https://www.independent.ie/entertainment/books/was-the-famine-genocide-by-the-british-28954929.html>>. Access: 5.10.2018.
6. MURPHY, B. *Was the Famine Genocide by the British?* Access: 01.06.2019.
7. Source: <<https://themoscowtimes.com/articles/with-oleg-sentsovs-hunger-strike-history-repeats-62811>>. Access: 16.09.2018.
8. Source: <<https://www.kyivpost.com/ukraine-politics/oleg-sentsov-announces-end-of-hunger-strike.html>>. Access: 5.10.2018.
9. Source: <<https://112.ua/glavnye-novosti/rada-vydvinula-kandidaturu-sencova-na-soiskanie-nobelevskoy-premii-mira-462764.html>>. Access: 18.09.2018.
10. Source: <<https://www.bbc.co.uk/news/world-europe-17824709>>. Access: 16.09.2018.
11. Source: <<https://www.unian.info/politics/101135982-nadiia-savchenko-suspends-hunger.html>>. Access: 16.09.2018.
12. Source: <<https://112.international/politics/ukrainian-political-prisoner-balukh-announces-hunger-strike-again-41151.html>>. Access: 02.07.2019.
13. Source: <<https://www.rferl.org/amp/ukraine-saakashvili-detained-kyiv-sbu-lutsenko/28905845.html?fbclid=IwAR1VujJOoLFc0pesh7p6KU8z-vLsUPTWOOqBkF9Az1nNnmgccAVTMZpNRrNk>>. Access: 21.04.2020.
14. Source: <https://www.kyivpost.com/article/content/ukraine-politics/lutsenko-ends-hunger-strike-105069.html?fbclid=IwAR3EvQSSg_yaKsbiq6GH4mS-bq6Slyj8w5rYPQSPi5auI39OJ34OVH8CazFw>. Access: 21.04.2020.
15. Source: <https://www.unian.info/politics/amp-495309-tymoshenko-urges-yuriy-lutsenko-to-end-hunger-strike.html?fbclid=IwAR31oQJZtpIEBA-vREasXjFzdegc93kzDsYdau_8XhVDefNmSAwgl_TLmpM>. Access: 21.04.2020.
16. Source: <<http://khpg.org/en/index.php?id=1572035490>>. Access: 14.06.2020.
17. Source: <<https://uacrisis.org/en/74120-weekly-update-ukraine-37-18-24-november>>. Access: 14.06.2020.
18. Source: <https://mettacenter.org/blog/revolution=-granite/?fbclid=IwAR1u0M62lVbVetxWM827poLXDmPj_CaWaLOIGkUnim_N0DS-bicXbnlx8aTw>. Access: 21.04.2020.
19. Source: <<https://www.kyivpost.com/ukraine-politics/34-ukrainians-35-political-prisoners-24-pow-sailors-illegally-kept-in-crimea-and-russia.html?cn-reloaded=1>>. Access: 02.07.2018.
20. I do not compare or decide who is a prisoner or terrorist, criminal or victim. I am talking about the mechanism of the criminalization of oppositional groups in the prison system.
21. Source: <<https://jacobinmag.com/2020/05/one-mans-terrorist-daniel-finn-review-ira?fbclid=IwAR2hAwVrWqi1M89s-ziuyT3wFpyT2qCAx221ua5jfG9tnkXMBMSetFFPlxaM>>. Access: 22.05.2020.
22. Source: <<https://jacobinmag.com/2020/05/one-mans-terrorist-daniel-finn-review-ira?fbclid=IwAR2hAwVrWqi1M89s-ziuyT3wFpyT2qCAx221ua5jfG9tnkXMBMSetFFPlxaM>>. Access: 22.05.2020.

REFERENCES

- ACHESON, Nicholas; MILOFSKY, Carl; STRINGER, Maurice. Understanding the role of non-aligned civil society in peacebuilding in Northern Ireland: Towards a Fresh Approach. In: POWER, Maria (ed.). *Building peace in Northern Ireland*. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford University Press, Stanford 1998.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. London; New York: Verso, 1983.
- APPLEBAUM, Ann. *Red famine: Stalin's war on Ukraine*. New York: Knopf Doubleday, 2018.
- BAYER, Alexei. *Ukraine is the Ireland of the Russian Empire*. Source: <<https://www.kyivpost.com/article/opinion/op-ed/alexei-bayer-ukraine-is-the-ireland-of-the-russian-empire.html>>. Access: 16 may 2019.
- BECK, Ulrich. *Power in the Global Age*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- BEIER J. Marshall; MUTIMER David. Pathologizing subjecthoods: pop culture, habits of thought, and the unmaking of resistance politics at Guantanamo Bay. *International Political Sociology*, n. 8, p. 311-323, 2014.
- BNE SAAD, Majda. *The global hunger crisis: tackling food insecurity in developing countries*. London: Pluto Press, 2013.
- BUTTERLY John R.; SHEPHERD J. *Hunger: the biology and politics of starvation*. Hanover; London: University Press of New England, 2010.
- CARAMANI, Daniele. *Comparative politics*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- CARR, Edward R. Postmodern conceptualizations, modernist applications: Rethinking the role of society in food security. *Food policy*, n. 31, p. 14-29, 2006.
- CAVALCANI, Henrique B. Food Security. In: DODDS, Felix; PIPPARD, Tim. *Humanitarian and environmental security*. London: Routledge, 2005.
- CRIBB Julian. *Food or war*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- EMERAN, Christine. *New political activism in Ukraine: 2000-2014*. London: Routledge, 2017.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolitics and philosophy*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2004.
- GENEL, Katia. The question of biopower: Foucault and Agamben. *Rethinking Marxism*, v. 18, n. 1, p. 43-62, 2006.
- GRIVIN, Brian. "Nationalism and the continuation of political conflict in Ireland". *Proceedings of the British Academy*, n. 98, p. 369-380, 1999.
- HARVEY, David. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell Publisher, 1989.
- HAYWARD, Katy; McCALL, Cathal; DAMKAT, Ivo. Building peace and crossing borders: the North/South dimension of reconciliation. In: POWER, Maria (ed.). *Building peace in Northern Ireland*. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.

- JACKSON Michlel. *The politics of storytelling: variations on a theme by Hannah Arendt*. Copenhagen: Museu Tusculanum Press, 2013.
- JONES Reece. *Violent borders: refugees and the right to move*. London; New York: Verso, 2006.
- KAPPELER, Andreas. Ukraine and Russia: legacies of the imperial past and competing memories. *Journal of Eurasian Studies*, n. 5, 2014.
- KUZIO, Taras. *Ukraine: state and nation building*. London; New York: Routledge, 1998.
- McEVOY, Kieran; SHIRLOW, Pete. Encumbered by data: understanding politically motivated prisoners and the transition to peace in Northern Ireland. In: POWER, Maria (ed.). *Building Peace in Northern Ireland*. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- McGLINCHEY, Marisa. *Unfinished business: the politics of “dissent” Irish republicanism*. Manchester: Manchester University Press, 2019.
- McVEIGH, Robbie. *Incitement to hatred in Northern Ireland*. Equality Coalition, CAJ 2018.
- MENKISZAK, Marek. Borders in flux: Ukraine as a case study of Russia’s approach to its borders. *Eurasia Border Review*, v. 6, n. 1, p. 83-102, 2015.
- MILIO, Nancy. Shaping food and nutrition policy in the new Europe. In: MILIO, Nancy; HELSING, Elisabet (ed.). *European food and nutrition policies in action*. WHO Regional Publications, European Series, n. 73, 1998.
- MULHOLLAND, Marc. *Northern Ireland: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MULORE, Patrick. *Bombs, bullets and the border*. Policing Ireland’s frontier: Irish security policy 1969-78. Newbridge: Irish Academy Press, 2017.
- NOACK, Christian; JANSSEN, Lindsay; COMERFORD, Vincent. *Holodomor and Gorta Mór: histories, memories and representations of famine in Ukraine and Ireland*. Cambridge: Anthem Press, 2013.
- PRINCE, Simon. *Northern Ireland’s ’68: civil rights, global revolt and the origins of the Troubles*. Newbridge: Irish Academic Press, 2018.
- PRONK, Jan. Globalization, poverty and security. In: DODDS, Felix; PIPPARD, Tim. *Humanitarian and environmental security*. London: Routledge, 2005.
- SCOTT, James W. *A research agenda for border studies*. Blackwell’s: Edward Elgar Publishing, 2020.
- SWEENEY, George. Hunger strikes and the political confrontation. *Anthropology Today*, v. 9, n. 5, 1993.
- UNICEF. *Global framework for action: ending child hunger and under-nutrition initiative*. 2006.
- WOLOWYNA, Oleh; PLOKHY, Serhii; LEVCHUK, Nataliia; RUDNYTSKYI, Omelian; KOVBASIUK, Alla; SHEVCHUK, Pavlo. Regional variations of 1932-34 famine losses in Ukraine. *Canadian studies in population*, v. 43, n. 3-4, p. 172-202, 2016.

SUBMETIDO EM: 11/11/2020

APROVADO EM: 30/11/2021

AS PLANTAS DA CASA: ETNOGRAFIA SOBRE O CULTIVO DE PLANTAS NO CONTEXTO URBANO
HOUSEPLANTS: ETHNOGRAPHY ON THE LIVING WITH PLANTS IN THE URBAN CONTEXT

Lia Paletta Benatti

lia.paletta@ufff.br

Designer de produto, Mestre e Doutora em Design pela UEMG,

Professora efetiva do Instituto de Artes e Design da UFJF.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1628-9585>

André Carvalho Mol Silva

andremol@gmail.com

Desenhista industrial com habilitação em programação visual, mestre e doutorando em design pela UEMG, professor efetivo do Instituto de Artes e Design da UFJF.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7235-4006>

Sebastiana Luiza Bragança Lana

sebastiana.lana@gmail.com

Geóloga pela UFMG, PhD em Engineering Materials – University of Sheffield, doutorado e pós-doutorado em Química pela UFMG. Membro do Corpo Docente permanente do PPGD da UEMG. Membro do colegiado fundador, professor permanente da REDEMAT.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2076-5943>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

Entre as diversas formas de cultivo de plantas em nossa sociedade, foram analisados neste estudo os costumes referentes às plantas nos ambientes residenciais. O artigo apresenta uma etnografia que mostra as relações de indivíduos nos usos, na percepção e na manipulação de recursos vegetais nos apartamentos de centros urbanos. Foram feitas entrevistas com famílias que fazem o cultivo de plantas em Juiz de Fora, Minas Gerais. Assim, este estudo de antropologia urbana faz um levantamento de como as pessoas criam estratégias para manter esta atividade, apesar dos ambientes construídos muitas vezes a dificultarem. São apresentadas questões referentes à origem do vegetal na residência, estratégias de cultivo e relacionamentos entre pessoas e plantas. Como conclusão, destacou-se que o cultivo é uma atividade que proporciona bem-estar e socialização, para além da relação com a alimentação e a estética.

Palavras-chave: antropologia urbana; atividades de cultivo; plantas; etnografia; pequenas residências.

ABSTRACT

Among the various forms of plant cultivation in our society, this study analyzed the customs related to houseplants. The article presents an ethnography that shows the relationships of individuals in the uses, perception, and manipulation of houseplants. Interviews were conducted with families who live in apartments in the city of Juiz de Fora-MG and cultivate plants. Thus, this study of urban anthropology shows how people from urban areas create strategies to maintain this activity despite the built environments that often make it difficult. Questions regarding the origin of the plant in the residence, cultivation strategies, and relationships between people and plants are presented. In conclusion, cultivation is not an activity to produce food, but an activity that provides well-being and socialization.

Keywords: urban anthropology; cultivation activities; plants; ethnography; small residences.

INTRODUÇÃO

Muito se dedica ao cultivo doméstico de plantas e, por motivos diversos, as pessoas mantêm relações próximas com o reino vegetal em suas residências. As casas das cidades são compostas de ambientes comuns para a manutenção de plantas: quintais, varandas, jardineiras nas janelas. Incomum é a casa em que não se encontra um único vaso sequer.

Para um olhar focal sobre os hábitos de cultivo, visitamos residências situadas nas áreas urbanas da cidade de Juiz de Fora, em Minas Gerais, habitadas por indivíduos que possuíssem ao menos um único exemplar vegetal vivo. A participação com entrevistas e visitas nos auxiliou a observar as peculiaridades que tornam o cultivo doméstico uma necessidade para muitos, além de entender os contextos em que se enquadra esta atividade. “O encontro com desconhecidos, com que se pode cultivar uma relação de alteridade, é que permite conhecer o modo de operar de sistemas simbólicos diversos que são postos em movimentos por esta interlocução” (CARDOSO, 1986, p. 103).

Assim, a pesquisa se situa no ambiente urbano, em que a busca pela diferença não se define apenas pelo que é exótico, mas aqui se faz pela compreensão de relações já não tão distantes, de alteridade próxima, como descreve Peirano (2006). A autora explica que desde os anos 1970, antropólogos no Brasil fazem pesquisas nas grandes cidades e a atração por este tipo de abordagem ora se dá por seus aspectos qualitativos, ora pelo desafio de compreender dimensões do ethos nacional.

Optamos por uma entrevista¹ com estrutura minimamente rígida, que nos permitisse, em vez de recolher prioritariamente dados numéricos sobre cultivo, observar as peculiaridades do relacionamento humano/planta. Nos inspiramos no trabalho de Caiafa (2007), em que a conversa é a base para o recolhimento de dados. Se, como Velho (1980) afirmou, a sociedade moderna é a do individualismo, essa unicidade em cada indivíduo gera uma infinidade de realidades, por isso, como diz Caiafa (2007, p. 93) “nas cidades a experiência de alteridade se vê intensificada”.

A conversa é fluida e menos intimidadora se, por vezes, pode fugir por alguns instantes do tema da pesquisa, dando conforto para a sinceridade. Quando o outro fala, está conferindo uma realidade possível, como explica a autora:

A linguagem me traz aquele estranho mundo, realiza aquele possível como um mundo que o outro me traz. A linguagem me mostra o espan-to que eu não conhecia – não atualizando aquele mundo, que continua existindo como possível, mas concretizando, conferindo alguma realidade ao que outrem expressa e me traz (CAIAFA, 2007, p. 93).

Assim, as entrevistas/conversas se iniciaram com a apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, também com a coleta de dados pessoais (endereço, sexo, idade e há quanto tempo habita o imóvel) dos responsáveis pela residência, que em alguns casos estavam acompanhados de outros membros da família ali domiciliados. Baseados nas referências de conversação de Caiafa (2007) optamos por ter certo grau de troca igualitária, em que no lugar de apenas questionar o entrevistado, também os respondíamos quando questionados sobre suas dúvidas em relação às suas plantas, indicávamos a existência de pragas quando não eram observadas e, assim, nesta fluidez, novos tópicos sobre o tema surgiam. As indicações diretas e os relatos presentes neste artigo são aqui identificados seguindo as recomendações adotadas em trabalhos com comunidades humanas, apresentando-se iniciais do nome e idade.

Em sequência, solicitamos a apresentação das plantas da residência para fotografar e registrar o nome da espécie (quando conhecido) e assim, com a apresentação de cada planta, tentamos nos ater a assuntos que envolvessem três temas básicos:

1. Origem: como a planta foi adquirida, por quem e por qual motivo, há quanto tempo tem cada indivíduo e como se situa no ambiente doméstico etc.;
2. Cultivo: questões sobre como se faz a manutenção da planta, quem na casa o faz, dificuldades, materiais que utiliza, segredos, regas, em que época, etc.;
3. Relacionamento: por que ter plantas é importante? Conversa com plantas? Tem “mão boa” para o cultivo? Com quem aprendeu as técnicas utilizadas? É uma atividade individual ou feita pela família? etc.

A amostragem foi do tipo não-probabilística, não apresentando fundamentação estatística, seguindo apenas os critérios da pesquisa (GIL, 2008). As entrevistas se iniciaram com pessoas conhecidas e, a partir daí, com indicações destas pessoas para os futuros entrevistados e, assim, sucessivamente.

As visitas foram feitas na cidade de Juiz de Fora, situada na zona da mata mineira que conta com uma população de aproximadamente 500.000 habitantes de acordo com o último censo, sendo a quarta cidade mais populosa de Minas Gerais (IBGE, 2020). O Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) de Juiz de Fora é 0,778, em 2010, situando-o assim na faixa de IDHM Alto. Este índice contabiliza fatores de longevidade, renda e educação da população (ATLAS BRASIL, 2013). Ainda de acordo com Atlas Brasil (2013), em 2010, 97% da população de Juiz de Fora contava com acesso à água encanada e 99% à energia elétrica e coleta de lixo em seus domicílios.

Visitamos nove residências em cinco diferentes bairros da cidade, localizados na região central (Tabela 1).

Tabela 1 - distribuição geográfica das residências visitadas em Juiz de Fora

Região	Bairro	Iniciais dos entrevistados	Idade dos entrevistados	Número de habitantes total da residência visitada
Centro	Bom Pastor	M.T.P.C.	65	1
		I.N.B.C.O.	36	5
		R.A.R.O.I.	38	4
	São Mateus	L.A.S.	40	2
		G.M.F.	37	3
	Santa Helena	J.M.M.	50	2
	Centro	A.M.S.	30	1
		M.D.V.	54	3
Sul	Teixeiras	L.T.C.M.	24	4

Fonte: os autores (2020)

“Uma parcela considerável da população nos grandes centros urbanos vive em pequenas propriedades onde não há espaço para jardins” (REIS *et al.*, 2020, p. 403). Assim, optamos por visitar apartamentos de classe média da região central da cidade, que conta com bairros que apresentam maior concentração de renda, como aponta Ladem (2011).

Em números absolutos, o Centro detém o maior número de residências com renda acima de cinco salários-mínimos (2.256), seguidos de São Mateus (1.832), Bom Pastor (966) e Santa Helena (755). [...] O Censo 2010 também aponta que quase 50% das famílias com rendimento superior a cinco salários-mínimos estão localizadas em cinco bairros de Juiz de Fora: Centro, São Mateus, Bom Pastor, Santa Helena e Granbery (LADEM, 2011).

Optamos por excluir as residências de condomínios fechados, pois apesar de não poder generalizar, afinal cada condomínio tem seu perfil de habitação, em muitos deles consegue-se situações de uso do solo similar ao do ambiente rural, por haver maior oferta de espaço por domicílio, em especial nas áreas externas das casas.

Caldeira (2003) explica que os condomínios fechados são o tipo mais desejável de moradia pela classe alta, enfatizando o valor do que é privado e restrito, ao passo que desvalorizam o que é público e aberto na cidade. Os condomínios fechados são fisicamente demarcados e isolados, são espaços autônomos e embora tendam a ser espaços socialmente homogêneos para as classes altas, podem ser situados em áreas rurais ou na periferia (CALDEIRA, 2003). Logo, estar fisicamente apartado da cidade, evitando-se situações de trocas sociais, mostra-se como uma justificativa de exclusão para a pesquisa.

Foram excluídas também residências que continham apenas plantas artificiais ou arranjos/buquês com plantas cortadas.

ORIGEM

A origem das plantas em uma residência se dá de diversas maneiras, mas foi possível observar três situações que se repetiram com maior frequência: a aquisição por compra, a planta como presente e o nascimento espontâneo do vegetal.

A aquisição através da compra tanto é feita da muda quanto da planta adulta. Normalmente se faz a compra da muda de plantas alimentícias ou de espécies arbóreas, pelo seu grande porte. Compra-se a planta adulta principalmente quando se trata do segmento ornamental. As plantas são adquiridas tanto em floras como em supermercados, mas estes últimos foram mais citados pelos entrevistados (4 respostas), mostrando que a praticidade é fator importante. I. N. B. C. O. (36 anos), L. T. C. M. (24 anos), M. D. V. (54 anos) dizem gostar das plantas do supermercado, L. A. S. (40 anos) cita o hipermercado como um lugar para comprar plantas com bons preços, assim como M. T. P. C. (65 anos), que diz: “compro muitas plantas no *Carrefour* porque é o lugar mais barato, mas parece que elas vêm com muito remédio para ficarem bonitas na prateleira, pois pouco tempo depois que estão em casa dão uma caída” (M. T. P. C., 2018). Mas, mesmo com a suspeita, continua a comprar suas plantas lá.

O afeto é destacado quando as plantas são fruto de situações em que foram ganhadas. As orquídeas (família das *Orchidaceae*) de M. T. P. C. (65 anos) e de L. A. S. (40 anos) foram presentes dados por seus namorados, e são exibidas em pontos de destaque na casa, compondo sua decoração. A mãe de A. M. S. (30 anos) é a responsável por distribuir as plantas aos familiares, sendo também quem cuida delas, mesmo não estando em sua residência. Se ocupa em criar em sua casa para presentear e fazer a manutenção das plantas, garantindo também contato com sua família. Reis, Reis e Nascimento (2020) lembram que a interação

entre humanos e plantas ajuda a construir uma estabilidade através do contato com a natureza, mediando relacionamentos com outras pessoas além da construção da estética dos ambientes.

Duas entrevistadas ganharam vasos de flores em comemoração ao primeiro dia das mães. G. M. F. (37 anos), ganhou de seu sogro um vaso de violetas (*Saintpaulia ionantha*) que guarda há três anos e L. T. C. M. (24 anos) um vaso de crisântemo (*Chrysanthemum x morifolium*) de sua mãe. Neste último caso, foi um evento marcante, pois quando ganhou suas flores ainda estava grávida. No decorrer do tempo a planta perdeu suas flores e assim permaneceu por 4 meses. Uma nova flor brotou no mesmo dia em que L. T. C. M. (24 anos) entrou em trabalho de parto da sua primeira filha. O fato ficou tão marcado na família que foi imortalizado em formato de pingente usado por ela.

A filha de L. T. C. M. (24 anos) ganhou mudas de planta como lembrança de aniversário em que foi convidada e J. M. M. (50 anos) usou mudas de bambu da sorte (*Dracaena sandieriana*) para presentear os padrinhos do casamento de sua filha. Também citou que sempre que recebe visitas de uma amiga que mora no campo, recebe sempre e apenas mudas de planta como presente. Segundo a amiga, há plantas que não devem ser compradas, mas, sim, ganhadas, como o bambu da sorte (*Dracaena sandieriana*) ou a espada de São Jorge (*Sansevieria trifasciata*), por exemplo, esta última para efeitos místicos de proteção do lar. Além de serem ganhadas, devem também ser posicionadas na frente de casa, para espantar o “mau-olhado”. O marido de I. N. B. C. O. (36 anos) disse ter tido um vaso “anti-mandinga” com diversas plantas para efeitos de proteção, não soube afirmar se para ele realmente funcionava, mas achava bom ter em casa. “Diferentes culturas, com diferentes pontos de vista e razões cosmológicas, racionalizam seu mundo botânico em sua própria forma de pensar (sistemas cognitivos)” (ALBUQUERQUE, 2005, p. 56).

Apesar de M. D. V. (54 anos) já ter comprado plantas no supermercado, diz que prefere quando a aquisição ocorre de formas diferentes. Diz querer uma muda de manjeriço, mas fala: “ninguém me deu a muda e os molhos que comprei para cozinhar não vieram com raízes para replantar, então estou sem, porque não vou comprar” (M. D. V., 2020). O uso das raízes de ervas compradas na feira para alimentação para o plantio também foi citado por L. T. C. M. (24 anos), que diz ter o hábito de plantar qualquer planta que venha com um pouco de raiz.

A função das plantas se misturam no ambiente. Muitas plantas místicas, que são adquiridas por trazerem, de forma “mágica”, algum benefício a seu portador, são também vistas como ornamentais e posicionadas em local de destaque nas áreas de estar. São destacadas aqui as plantas observadas:

- Bambu da sorte (*Dracaena sandieriana*): para atrair boa sorte;
- *Lírio da paz* (*Spathiphyllum wallisii*): para atrair paz, como o nome diz;

- Dólar (*Plectranthus nummularius*): para atrair dinheiro;
- Árvore da felicidade (*Polyscias fruticosa* – fêmea): para atrair felicidade;
- Espada de São Jorge (*Sansevieria trifasciata*): para afastar o mau-olhado.

“O conhecimento botânico desenvolvido por qualquer sociedade alia mitos, divindades, espíritos, cantos, danças, ritos [...] onde o natural e o sobrenatural fazem parte de uma única realidade” (ALBUQUERQUE, 2005, p. 7).

O nascimento espontâneo de plantas em vasos ou canteiros é um evento tratado com curiosidade e bom humor. J. M. M. (50 anos) contou que de um pequeno pé de acerola (*Malpighia emarginata*) plantado em um vaso em sua cobertura, passarinhos levaram a semente para um pequeno espaço de terra em um grande muro em frente à seu apartamento. O pé de acerola lá brotou, cresceu e hoje a árvore só pode ser acessada pelos pássaros (Figura 1).

Assim também ocorreu com as suculentas (*Graptopetalum paraguayense*) presentes na jardineira da varanda de I. N. B. C. O. (36 anos). Durante a mudança da família de Belo Horizonte para Juiz de Fora, uma das plantas perdeu várias folhas; com pena de jogar fora, seu marido depositou-a na terra da jardineira, em que as plantas acabaram por brotar novamente (Figura 1). L. T. C. M. (24 anos) também fez uso desse recurso, suas suculentas foram todas folhas que se soltaram das plantas de sua sogra e replantadas em sua casa.

Figura 1 - Árvore da acerola que nasceu em um paredão (esquerda) e novos brotos de suculenta



Fonte: os autores (2018)

A movimentação das plantas pela casa também é comum nas residências em que não há contato com solo disponível e o cultivo é feito em vasos. Ao longo da vida, as plantas vão sendo observadas e muitos entrevistados relataram que uma mudança de local fez bem à planta.

Alguns dizem ser por causa da maior ou menor incidência de luz solar, mas outros simplesmente justificam como “a planta gostou daqui”, ou “neste canto da casa tudo brota”. Para Reis, Reis e Nascimento (2020) o cultivo com o uso de vasos apresenta um custo baixo, tendo também a flexibilidade de movimentação pelo ambiente.

Pode-se, então, entender que conhecer os locais das plantas é também conhecer (ao menos em parte) o território, mesmo que privado neste caso, que compõe uma comunidade, ou neste caso o núcleo familiar.

CULTIVO

Carniello *et al.* (2010) observaram em seu trabalho sobre etnobotânica nos quintais que é mais comum as mulheres cuidarem das plantas ornamentais (jardim, quando é o caso), enquanto aos homens fica a responsabilidade com as plantas alimentícias:

[...] há uma distinção entre os conhecimentos. As mulheres são especialistas no que se refere às espécies ornamentais e o respectivo manejo, enquanto que os homens consideram-se especializados no cultivo de plantas alimentares. As demais categorias são de domínio comum aos dois gêneros (CARNIELLO *et al.*, 2010, p. 455).

Nos espaços reduzidos dos apartamentos, essa separação pode ou não acontecer, dependendo da dinâmica familiar. Fato similar, por exemplo, foi citado por J. M. M. (50 anos), que diz que seu marido “nem deve perceber que há plantas na casa” (J. M. M., 2018), cuida apenas do boldo e da babosa que usa para curar seu mal-estar. Assim como L. A. S. (40 anos), que diz não gostar de delegar a rega ao seu namorado, pois, segundo ela “ele só rega quando as plantas já estão murchando” (L. A. S., 2018).

O oposto acontece com I. N. B. C. O. (36 anos), que divide com o marido a escolha do que será plantado em casa, mas os cuidados de uma forma geral ficam a cargo dele que, segundo ela, tem uma “mão boa” para plantas e tudo cresce bem com ele. G. M. F. (37 anos) divide com seu marido os cuidados com as plantas do apartamento e, na residência de L. T. C. M. (24 anos), é a funcionária da casa que faz a rega. Já A. M. S. (30 anos) divide os cuidados com sua mãe. Ela diz achar que suas plantas não crescem bem porque não tem tempo de conversar com elas, e quando começam a murchar as leva para a casa de sua mãe, a quem chama de “enfermeira das plantas”; quando se recuperam, retornam à sua residência.

Há conflitos em casas com mais integrantes com relação aos cuidados, normalmente citados quando há maior diferença de idade entre os encarregados pelas plantas, pois costumam representar uma diferença de hábitos em relação aos cuidados e ao valor atribuído às plantas. Filhos pequenos, mesmo que participem com os pais dos cuidados com as plantas e tenham responsabilidades sobre elas, em momentos de brincadeiras não se lembram de tomar cuidado ao passar perto e acabam por danificar as plantas (Figura 2).

Figura 2 - Plantas danificadas pela passagem de crianças



Fonte: os autores (2018)

O contrário também ocorre, é a filha de três anos de G. M. F. (37 anos) que toma conta para que ninguém esbarre na planta da sala. Da forma similar pode ocorrer com os animais domésticos. No caso, uma das entrevistadas fez um jardim de girassóis com a filha que foi rapidamente devorado pelo coelho de estimação.

Com exceção dos espaços maiores que demandam ferramental específico para o trato da terra, o uso de ferramentas de jardinagem pode ou não ser adotado. Presenciamos tanto pessoas que usam ferramentas miniaturas para cuidar da terra de seus vasos, o uso do tradicional regador (também em pequena escala) e do borrifador, quanto o uso de instrumentos da própria casa como leiteiras, garrafas PET e copos para molhar as plantas. Porém, observamos de uma forma geral o reaproveitamento de produtos para servirem de vasos, tanto como uma forma de reduzir gastos ou até mesmo como estratégia decorativa (Figura 3). Garrafas e louças podem ser usadas como uma forma barata e inusitada de conter as plantas, ou potes considerados bonitos auxiliam também na decoração do ambiente. Uma das entrevistadas relatou ter aproveitado um móvel planejado que foi descartado por um vizinho para servir de suporte para as plantas de sua sacada (Figura 3).

Figura 3 - Exemplos do reaproveitamento de recipientes e estrutura para plantas



Fonte: os autores (2018)

O reaproveitamento de produtos, além de ser uma alternativa que pode gerar economia e criatividade, está diretamente ligada aos aspectos sustentáveis da atividade de cultivo, por atrasar o descarte de materiais, mas não observamos produtos em uso pelas famílias que se amparassem neste aspecto. Mesmo que a atividade de cultivo, por si só, seja uma forma de ampliar o uso adequado da natureza, em geral os produtos envolvidos no cultivo não apresentam baixo impacto ambiental, como uso excessivo de plástico por exemplo.

RELACIONAMENTO

A forma como as pessoas se relacionam com suas plantas se dá das mais diferentes maneiras, mas independente do objetivo que se tem com o cultivo, a presença das plantas no ambiente se mostra, de forma geral, como uma necessidade. Grande parte dos relatos falam sobre gostar de cultivo, ter aptidão com plantas, ou seu oposto como “não tenho mão boa para plantas”, indicando falta de conhecimento, ou que os vegetais não vivem por muito tempo, entre outros fatores. Curioso é que mesmo aqueles que não se consideram bons no cultivo de plantas não deixam de cultivá-las. Carniello *et al.* (2010, p. 458), em seu trabalho de etnobotânica, apontam que “o cultivo e o aproveitamento dos produtos do quintal estão associados não somente ao poder aquisitivo e/ou necessidade de incremento na dieta da família, mas ao conhecimento e aptidão para o cultivo de plantas”.

A falta de conhecimento sobre cultivo foi citada por alguns com pesar, por talvez não oferecer melhor cuidado à planta, por outros como fator para justificar diferentes experimentações no cultivo. L. T. C. M. (24 anos), por exemplo, diz ter vontade de ter uma horta funcional, mas necessitaria de uma consultoria. Foi possível observar que alguns entrevistados não percebiam que algumas de suas plantas estavam tomadas por fungos/pragas, e muitos apresentaram plantas da qual não sabiam o nome da espécie. L. A. S. (40 anos), por exemplo, quando indagada sobre como faz a rega da orquídea disse regar pouco mas observava que a água passava direto pelo vaso, chegou a indagar “nem parece que tem terra, tem terra em vaso de orquídea?”, se referindo ao substrato no qual a planta é comercializada.

Foram citados como motivo principal para o cultivo o fato da atividade funcionar como uma terapia que reduz o estresse, acalma ou simplesmente por fazer bem. L. A. S. (40 anos) relatou com grande prazer como a fazia bem conversar e cuidar de suas plantas. A presença de plantas no ambiente doméstico também foi ressaltada, aqui neste ponto não pelo aspecto decorativo, mas pela ideia de que olhar para as plantas ou estar em sua presença faz com que as pessoas sintam bem-estar. A lembrança da casa dos avós ou dos pais, manter uma atividade já feita desde a infância, assim como a importância de inserir as crianças nas ações de cultivo aparecem com importantes. “A criança cresce e acumu-

la na memória mil fragmentos de saber e de discurso que, mais tarde, determinarão sua maneira de agir, de sofrer e de desejar (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 1996, p. 205). Memórias de cultivo na infância influenciarão o futuro adulto, que poderá também investir nesta atividade.

As relações familiares se mostraram presentes em todas as conversas, e em alguns casos as plantas são conectoras de pessoas e materializam o afeto das relações. O marido de G. M. F. (37 anos) aprendeu com o pai a cuidar de orquídeas, hoje tem seu próprio sítio onde produz diversas. Quando uma das orquídeas floresce, ele leva para a casa do pai para agradá-lo, e quando as flores caem, retorna a planta ao sítio, e assim por diante.

Foram presentes os relatos sobre a vontade de ter uma horta mas que, pelas condições de espaço, acabavam por cultivar apenas as ornamentais. O marido de I. N. B. C. O. (36 anos) lembrou de como ajudou o avô com suas plantas, quando criança, e como os conhecimentos passados o auxiliam a cuidar de suas plantas hoje. Maguire (2014) explica sobre o cultivo do próprio alimento em pequenos espaços domésticos:

Embora a produção de alimentos para o próprio consumo não solucionem as questões financeiras, qualquer horticultor dirá que cultivar uma horta é gratificante e mantém o espírito são. Quando se acrescentam a isso diversão, satisfação e o enorme prazer de comer algo que você mesmo plantou, não causa espanto que tantas pessoas estejam aderindo a essa prática (MAGUIRE, 2014, p. 6).

É perceptível também certa relação com a saúde, não apenas como atividade que reduz o estresse, mas fala-se sobre ter o ar mais limpo quando há plantas na casa, ou de uma comida mais saudável quando é feita com o que foi cultivado. Já com as crianças, além de ensinar a ter responsabilidade nas atividades rotineiras da residência, a aposta no cultivo de espécies alimentícias se mostra como uma estratégia para introduzir frutas, legumes e hortaliças na alimentação. Acreditam que cultivar e colher são formas de conhecer efetivamente o vegetal, podendo assim gerar maior aceitação na refeição.

CONCLUSÕES

O cultivo de plantas nas residências urbanas está longe de ser algo somente objetivo, com um foco específico. Há, claro, questões objetivas, como ter plantas na horta para alimentação da família, mas quando questionamos quais plantas são escolhidas e os motivos de sua escolha fala-se muito sobre sentimentos e vontades. No entanto, não há preocupação como, por exemplo, com o cálculo de quantas mudas atenderiam à família e por quanto tempo, afinal não há a necessidade intrínseca. Há, sim, a curiosidade de plantar algo que nunca se plantou, para ver se uma semente brotará. Utilizam-se muito as ervas e os temperos com o ideal de que se poderá um dia usar para cozinhar, mesmo que isso nunca tenha acontecido, e a planta segue crescendo na cozinha, ao lado do fogão, intacta.

Os presentes, como qualquer outro, são lembranças carinhosas de pessoas ou situações do passado, e quando uma planta nesta situação se desenvolve bem dá a aparência de que o sentimento é mais verdadeiro ou, ainda, que ela cresce justamente pela presença do afeto.

A paixão pelas plantas, sentimento relatado na pesquisa, pode ser entendida como referente à atividade de cultivá-las e não aos indivíduos vegetais em si. As pessoas gostam de cuidar de plantas, mas não se comovem quando uma morre, ou quando é necessário descartá-la. Um dos entrevistados, por exemplo, dizia que como seu apartamento é muito pequeno, quando uma planta cresce muito e precisa de mais espaço, prefere dá-la a alguém. Não há luto, afinal pode-se adquirir outra com facilidade. Pode haver um certo pesar quando há relações de afeto mais fortes, como o caso da planta como presente, ou plantas maiores e mais duradouras como as árvores, mas, ainda assim, a perda é um acontecimento moderado e aceito.

Observamos a curiosidade das pessoas em ver como é o cultivo de uma planta específica, mas, por outro lado, apesar do conhecimento disponível (todas as casas visitadas têm acesso à internet por exemplo), não houve nenhum comentário sobre procurar informações, estudar ou melhorar a forma individual de cultivo. Há consciência da falta do conhecimento, mas, talvez, como se trata de uma atividade prática, não se busque tanto associá-la à teoria. A instrução acaba acontecendo por convivência, são ativadas redes de relações sociais em que o conhecimento se dá pela troca, pela conversa com semelhantes que dividam os mesmos interesses. Muitos citaram o cultivo como foco de conversas com vizinhos e familiares, incluindo as dúvidas como motivo de discussão.

[...] o atual cenário de conectividade mundial e globalização que fez crescer não somente o sentimento do global, como também o do local. O movimento de nos voltarmos a outras culturas e nos aproximarmos delas, tornando-nos globais, aumentou ainda mais o sentimento de indeterminação humana, fazendo-nos buscar nossas raízes e o sentimento de pertencimento a que elas remetem (PINTO, 2017, p. 387).

Já em relação à estética dos ambientes, a visualidade das plantas como elemento decorativo se mostra importante nas residências urbanas, há as pessoas que optam por certas espécies por acharem bonitas e conseguem compor um ambiente. Mas, além destes fatores, planta-se nos pequenos ambientes as plantas que ali se adaptam. Neste ponto, apesar da vontade de se ter plantas com objetivos alimentícios, a maioria das espécies encontradas têm foco ornamental, pois, em geral, a horta necessita de uma luminosidade que os apartamentos não dispõem.

Os apartamentos de classe média das cidades muitas vezes não contam com áreas externas, e quando existem são reduzidas. Já as casas têm atualmente maior preocupação com a segurança, se enclausurando atrás de muros e grades, assim fechando seus jardins e quintais. Caldeira (2003) apresentou a estética da segurança nas residências da cidade de

São Paulo e, segundo a autora, as transformações nas casas, ligadas à segurança, se concentram em impor barreiras no ambiente, em contraponto às fachadas mais antigas com cercas discretas e um desenho aberto.

Muros, cercas e barras falam sobre gosto, estilo e distinção, mas suas intenções estéticas não podem desviar nossa atenção de sua mensagem principal de medo, suspeita e segregação. Esses elementos, junto com a valorização do isolamento e do enclausuramento e com as novas práticas de classificação e exclusão, estão criando uma cidade na qual a separação vem para o primeiro plano e a qualidade do espaço público e dos encontros sociais que são nele possíveis já mudou consideravelmente (CALDEIRA, 2003, p. 297).

O fechamento das casas influencia não apenas em aspectos físicos de redução de espaço para plantio ou de incidência da luz solar, como também as relações sociais que muitas vezes compõe a experiência do cultivo, como a doação de mudas ou a troca de excedentes com vizinhos. Atualmente, existem dispositivos que permitem o cultivo em ambientes internos, mas eles não foram encontrados ou citados nas entrevistas.

Já nas funções sociais, o cultivo se mostra como um facilitador para promover relacionamentos, tendo a internet como uma ferramenta potencial, uma vez que já há, nas redes sociais, diversos grupos que se dedicam a falar sobre o cultivo em pequenos espaços, ou mesmo grande quantidade de pessoas que compartilham etapas especiais do cultivo, como floração ou colheita.

NOTA

1. Desenho da pesquisa aprovado pelo Comitê de Ética da Pesquisa da Universidade do Estado de Minas Gerais em 17 de julho de 2018.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos ao PROQUALI/UFJF pela bolsa de capacitação. Agradecemos também ao professor dr. Raphael Bispo dos Santos, pela apresentação do tema antropologia urbana no PPGCSO, onde este estudo se iniciou.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *Introdução à etnobotânica*. Rio de Janeiro: Interciência, 2005.
- A. M. S. *Entrevista VIII* [ago. 2020]. Entrevistadora: Lia Paletta Benatti. Juiz de Fora, 2020.
- ATLAS BRASIL. Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil. *Juiz de Fora-MG*. Disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/juiz-de-fora_mg#idh>. Acesso em: 27 jul. 2020.

- CAIAFA, Janice. *Aventura das cidades: ensaios e etnografias*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- CARDOSO, Ruth C. L. Aventura de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, Ruth C. L. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CARNIELLO, Maria Antônia; SILVA, Roberta dos Santos; CRUZ, Maria Aparecida Berbem da Cruz; GUARIM NETO, Germano. Quintais urbanos de Mirassol D'Oeste-MT, Brasil: uma abordagem etnobotânica. *Acta Amazônica*. v. 40, n. 3, p. 451-470, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0044-59672010000300005-&script=sci_arttext>. Acesso em: 15 out. 2020.
- CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 2008.
- G. M. F. *Entrevista IX* [dez. 2020]. Entrevistadora: Lia Paletta Benatti. Juiz de Fora, 2020.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Juiz de Fora: panorama*. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/juiz-de-fora/panorama>>. Acesso em: 27 jul. 2020.
- I. N. B. C. O. *Entrevista IV* [out. 2018]. Entrevistadora: Lia Paletta Benatti. Juiz de Fora, 2018.
- J. M. M. *Entrevista III* [set. 2018]. Entrevistadora: Lia Paletta Benatti. Juiz de Fora, 2018.
- LADEM - Laboratório de Demografia e Estudos Populacionais. *Morro do Imperador concentra maior renda em Juiz de Fora/MG*. 2011. Disponível em: <<https://www.ufjf.br/ladem/2011/11/19/morro-do-imperador-em-juiz-de-fora-concentra-maior-renda/>>. Acesso em: 27 jul. 2020.
- L. A. S. *Entrevista II* [ago. 2018]. Entrevistadora: Lia Paletta Benatti. Juiz de Fora, 2018.
- L. T. C. M. *Entrevista V* [mar. 2020]. Entrevistadora: Lia Paletta Benatti. Juiz de Fora, 2020.
- MAGUIRE, Kay. *Horta em vasos: 30 projetos passo a passo para cultivar hortaliças, frutas e ervas*. São Paulo: Editora Senac, 2014.
- M. D. V. *Entrevista VI* [ago. 2020]. Entrevistadora: Lia Paletta Benatti. Juiz de Fora, 2020.
- M. T. P. C. *Entrevista I* [ago. 2018]. Entrevistadora: Lia Paletta Benatti. Juiz de Fora, 2018.
- PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

- PINTO, Laura de Souza Cota Carvalho Silva. Design, alimento e negócio: o caso De-Lá, um empório em busca da valorização do território brasileiro. In: OLIVEIRA, Alfredo Jefferson de; FRANZATO, Carlo; GAUDIO, Chiara Del. *Ecovisões projetuais: pesquisas em design e sustentabilidade no Brasil*. São Paulo: Blucher, 2017. Disponível em: <<http://pdf.blucher.com.br.s3-sa-east-1.amazonaws.com/openaccess/9788580392661/30.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2018.
- R. A. R. O. I. *Entrevista VII* [ago. 2020]. Entrevistadora: Lia Paletta Benatti. Juiz de Fora, 2020.
- REIS, Simone Novaes; REIS, Michele Valquíria dos; NASCIMENTO, Ângela Maria Pereira do. Pandemic, social isolation and the importance of people-plant interaction. *Ornamental Horticulture*. v. 6, n. 3, 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/oh/v26n3/2447-536X-oh-26-03-0399.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2020.
- VELHO, Gilberto. O Antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: VELHO, Gilberto. *O desafio da cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

SUBMETIDO EM: 17/11/2020

APROVADO EM: 18/10/2021

ÁGUA E SOMBRA COMO MATERIALIDADES AUSENTES NA CONFORMAÇÃO DE SÍTIOS CAMPONESES DO SERTÃO SEMIÁRIDO

WATER AND SHADE AS ABSENT MATERIALITIES SHAPING PEASANT HOUSEHOLDS IN THE BRAZILIAN SEMI-ARID SERTÃO

Rafael de Abreu e Souza

rafaelabreusouza@gmail.com

Doutor em Ambiente e Sociedade pelo Núcleo de Pesquisas e Estudos Ambientais, Universidade Estadual de Campinas.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1963-5394>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

O texto analisa o sítio camponês no semiárido a partir de uma escala regional diacrônica dando foco à importância da água e da sombra na organização socioespacial da unidade doméstica. Ressaltam-se os modos particulares de interação com o ambiente da caatinga em casas situadas entre o Ceará, Pernambuco e Piauí. Parte-se de reflexões arqueológicas em torno da materialidade da ausência para entender as relações humano/não humano estabelecidas pela ausência presente da água e pela presença ausente da sombra na, ao redor e a partir da casa. O binômio sombra-árvore no interior do terreiro é entendido como estruturante de novos espaços e experiências dialógicas a práticas de sociabilidade. Já a ausência da água estabelece um sistema de objetos que ultrapassa a casa e é fundamental na construção da paisagem e em seu uso comum. As relações estabelecidas com a falta da água e as áreas de sombra são parte das dinâmicas materiais que constroem essas unidades domésticas como lugares significativos nos quais práticas locais foram mantidas ao longo do século XX, mas permissivas da integração de novas tecnologias e materiais aos saberes tradicionais e ao modo de vida regional.

Palavras-chave: sítio camponês; sombra; falta de água; materialidades ausentes; semiárido.

ABSTRACT

This paper focuses on peasant households in the Brazilian semiarid Sertão, highlighting the importance of the water and the shade to the socio-spatial organization of domestic units in their engagement with the *caatinga* environment. We use a regional and diachronic approach when

looking into sites among the Ceará, Pernambuco, and Piauí states. We discuss possibilities for absent materiality on the understanding of human-non-human relations, underlining the absence of water and shade, around and from the house. The shadow-tree binomial inside the home garden is understood as structuring new spaces related to experiences and practices of sociability. The absence of water establishes a system of objects surpassing the limits of the household while it is fundamental to the construction of the landscape. The connections established between the lack of water and the presence of shaded areas materialize these domestic units as significant places in which local practices were maintained throughout the 20th century, however integrating new technologies and materials to traditional knowledge and the regional lifestyle.

Keywords: peasant farm; shade; lack of water; absent materiality; semiarid.

INTRODUÇÃO

Este texto dá atenção a dois aspectos pouco abordados na conformação dos sítios camponeses no semiárido sertanejo do Nordeste do Brasil: a água e a sombra. A abordagem é arqueológica e, portanto, foca em suas materialidades. Materialidades estas ambíguas e paradoxais, pondo em xeque a concretude, a tangibilidade e a solidez dominante nos estudos de cultura material. Intangíveis, fluidas, invisíveis ou líquidas, água e sombra são entendidas como materialidades ausentes cuja presença é fundamental na composição e ordenação do espaço doméstico e, assim, de práticas e experiências nas casas de barro do sertão.

Recorre-se aos estudos de antropologia rural em seus entendimentos sobre o sítio camponês como um “sistema de espaços diversificados, complementares e articulados entre si”, cujas lógicas pautam-se por táticas e saberes que possibilitam a reprodução camponesa em contexto regional, como definiu Ellen Woortmann (1983). Estas táticas e estes saberes complexos têm na casa o marco referencial da ordenação espacial do sítio (WOORTMANN, 1983; WOORTMANN; WOORTMANN, 1997) incorporando, expressando e revelando princípios e percepções morais da relação entre camponês e terra (WOORTMANN, 2009).

A arguição parte da arqueologia do passado contemporâneo em sua crítica à dimensão material da modernidade e da supermodernidade tanto na inexorabilidade das lógicas urbano-industriais e capitalistas sob populações rurais como no excesso material que engendram, como entende Alfredo Gonzalez-Ruibal (2014). O excesso de luz e luminosidade e a ilusão de futuros com excesso de recursos para suportar uma alegada escassez de água marcam entendimentos modernos demasiado economicistas e urbano-industriais contrários ao semiárido (ZHOURI; OLIVEIRA; LASCHEFSKI, 2011; O'NEILL; BOYER, 2020). Esses entendimentos opõem-se tanto aos conhecimentos locais da construção

socioecológica de paisagens secas como às lógicas que materializam os modos de viver dos “camponeses do sertão” (GODÓI, 1999).

Neste sentido, mergulha-se no estudo de presenças ausentes, como no caso da água, e de ausências presentes, como no caso da sombra, cujas materialidade estão para além de sua origem humana e que imbricam relações humanos/não humanos na construção de lugares que agregam coisas, narrativas e ambientes (ZEDENÑO, 2008). Recorre-se à materialidade da sombra e da água para transcender a ideia de objeto-artefato, incluindo apropriações, transformações e simbolizações das coisas e do meio (CRIADO-BOADO, 1997; INGOLD, 2012). Assim, o texto apoia-se nos estudos de cultura material encabeçados por Daniel Miller (2005) em sua sugestão de recorrer-se ao termo materialidade para dar conta tanto do sentido concreto das diversas possibilidades do real (caso da água), como das experiências reais que na verdade existem no imaterial (caso da sombra).

É premissa constitutiva deste artigo que a organização espacial da unidade doméstica do sítio camponês materializa a relação dos moradores entre si e com o ambiente no qual vivem. Propõe-se, assim, investigar as afinidades entre o campesinato e a caatinga concomitante a táticas de criação, manejo e transformação da paisagem e, assim, a questões relativas a populações tidas como marginais e que coabitam ambientes com condições estressantes específicas (BARKER; GILBERTSON, 2000; ALIER, 2011).

A fim de pensar materialidades ausentes, toma-se inspiração em uma arqueologia que parta da sombra e da água para pensar o impenhado, como sugere Merleau-Ponty (1989). No que concerne à sombra, siga a perspectiva de Roberto Casati (2001) na busca por seu sentido positivo, ativo e uso consciente para além de sua associação ao perigo, ao engano, ao inferior e à tristeza. Critica-se a má reputação que a sombra ganhou na modernidade, quando a luz passou a ser sinônimo do bem e do progresso na toada dos excessos materiais e da superabundância de luminosidade que marcaram a lógica moderna urbano-industrial no século XX, incondizente com o papel estruturante da sombra no semiárido.

No caso da água, são tomadas as sugestões de Veronica Strang (2006), que ressalta seu papel na articulação de padrões de organização socioespacial no âmbito de modos particulares de interação com o ambiente. Nesse caso, tais modos são marcados por experiências e percepções em torno de sua ausência e coincidente presença de seca. Recorre-se, para isso, aos debates em torno da dimensão material do manejo aquático, considerando a imprescindibilidade da água no semiárido (SCHAAN; SILVA, 2004; CIVANTOS, 2009).

Para explorar a temática, parte-se de escavações de unidades domésticas localizadas nas áreas semiáridas dos sertões dos estados do Pernambuco, Ceará e Piauí, coadunadas com dados obtidos

de observações realizadas durante o período de pesquisa, xilogravuras, músicas e cordéis. Inicia-se o artigo com a descrição das casas analisadas e dos elementos que as tornam nucleares ao padrão espacial do sítio camponês. Segue-se posicionando-se a abordagem teórico-metodológica em torno de materialidades ausentes. Aborda-se, então, o papel da sombra da árvore, que recorre no centro do terreiro, na ordenação do espaço doméstico em relação a experiências, práticas e narrativas, e da falta da água ou presença de seca na materialização de sistemas hidráulicos que agrupam coisas mantidas juntas, próximas e dentro da unidade doméstica, transbordando os limites da casa e incluindo outros sítios em seu uso comum, no escopo de um ambiente com secas sazonais e irregularidade pluvial.

O SÍTIO CAMPONÊS

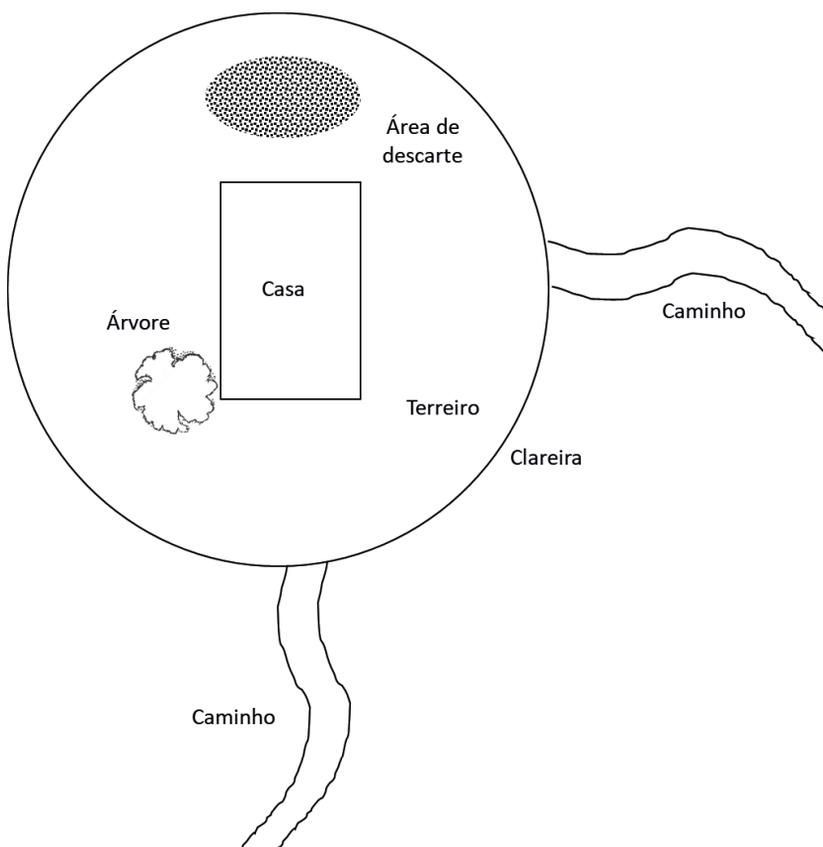
Os dados deste texto partem de trabalho de campo realizado entre 2009 e 2010 nas áreas rurais do semiárido entre os estados do Piauí, Pernambuco e Ceará, onde foram escavadas unidades domésticas camponesas (ZANETTINI ARQUEOLOGIA, 2014). De 117 unidades, uma amostra de 77 contextos datáveis (20 no Piauí, 22 no Pernambuco e 35 no Ceará¹) por meio de cronologias históricas relativas (ADAMS, 2001; SNEDDON, 2006), que as situou entre 1830 e 2008, foi selecionada para análises de padrões de conteúdo das áreas de descarte (MAJEWSKI; O'BRIEN, 1987). O objetivo foi abordar, diacronicamente, mudanças e permanências na organização espacial da paisagem doméstica, bem como na mobilidade e nas práticas de consumo de grupos camponeses das áreas rurais do sertão ao longo do século XX e início do XXI.

Essas unidades domésticas e suas casas de barro foram entendidas como ponto de partida do que Ellen Woortmann (1983) denominou de sítio camponês, um conjunto de partes articuladas, contíguas ou não, que é também uma unidade produtiva, e cujos elementos materiais distribuem-se espacialmente a partir da casa como seu núcleo. O sítio camponês materializa os modos através dos quais identidades sociais se manifestam na forma espacial (HECKENBERGER, 2011), configurando lógicas que correspondem a espaços simultaneamente físicos e sociais (WOORTMANN, 1995).

A análise da distribuição dos elementos que ordenam essa morada sobreposta às cronologias obtidas dos artefatos indica sua considerável manutenção ao longo do tempo e do espaço. Essas unidades domésticas eram recorrentemente compostas por uma estrutura principal (as casas de arquitetura de barro – taipa de pau a pique), um terreiro (um espaço que tem seu epicentro na casa, delimitado por plantações ou pela própria vegetação de caatinga – que conforma clareiras varridas constantemente), caminhos (em número variável que se iniciam/terminam na clareira), algumas árvores (que quando presentes situavam-

-se próximas da casa e únicas no interior do terreiro) e uma pequena área de descarte de lixo doméstico (porção do terreno escolhida para lançamento dos resíduos cotidianos, maciçamente em superfície) situada aos fundos da casa (e com menor frequência na lateral), cuja extensão variou entre 25 e 100m².

Figura 1 - Ordenação básica das unidades domésticas estudadas (sem escala)



Fonte: Imagem do autor

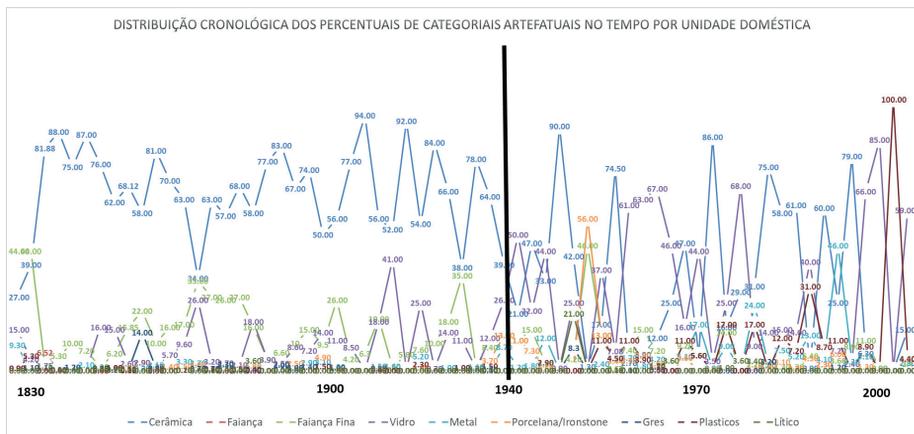
Situadas aos fundos e, assim, longe dos olhares de vizinhos e visitantes, as áreas de descarte derivam de relações específicas dessas pessoas com seus rejeitos e de concepções de natureza como sumidouro (REDCLIFT, 2000). O uso de áreas de descarte na superfície do interior do terreiro, as práticas de varrer, o pisotear constante do terreiro e a seleção de determinadas plantas para estarem ao redor ou dentro do terreiro configuraram apropriações do ambiente da caatinga à esfera humana (BEAUDRY, 2004). Isso torna esse espaço doméstico um contínuo socioecológico construído pela presença humana ao mesmo tempo em que só existe a partir da vegetação que o materializa e delimita.

Ao sintetizar os dados dos descartes, foi possível notar que recipientes cerâmicos de produção local/regional dominam o dia a dia dessas pessoas, com frequência que varia, ao longo do tempo, entre 80 e 30% do total de coisas encontradas na casa. A cerâmica, ou *loija* de barro,

faz parte do sistema interno de abastecimento local e regional no semiárido, produzida por oleiras em pequenos fornos domésticos e fruto de um saber-fazer intergeracional que tem se reinventado (AMARAL, 2020). Com exceção das louças brancas (44 a 1%), demais materiais têm expressão bastante ínfima nesse cotidiano (plásticos e borrachas: $\leq 31\%$; vidro: $\leq 26\%$, metal: $\leq 12\%$).

A variabilidade morfológica e o número de recipientes cerâmicos tendem a diminuir ao longo do século XX, com gradativa predominância de grandes recipientes destinados ao armazenamento. Esta presença é, todavia, a que maior oscilação apresenta, sugerindo que o modo de fazer a ela associado, ligado ao sistema local de abastecer-se, sofre grande alteração com a chegada de novos bens e, com eles, novas lógicas, a partir dos anos de 1940 (Gráfico 1). Ao mesmo tempo, sugere a manutenção da lógica de munir-se de provisões, contrária aos argumentos focados na subsistência camponesa (SAHLINS, 1970; GODÓI, 1999). Demais categorias materiais, como as louças brancas em faiança fina (com alta expressão de pratos), os vidros e os polímeros sintéticos (objetos em plásticos e borrachas) representam, ainda hoje, pouco desse cotidiano.

Gráfico 1 - Distribuição cronológica dos percentuais de categorias artefatuais no tempo por unidade doméstica



Fonte: Gráfico do autor

A manutenção das relações espaciais e do ordenamento do conjunto casa de barro, clareira, terreiro, caminhos, árvore e área de descarte caracteriza uma paisagem regional de permanência de práticas fundamentais a reprodução social. Similaridades na relação humanos/não humanos foram assim perpetuadas, de forma que a maneira de descartar os resíduos manteve-se ao longo de todo o século XX, associada a uma ordenação específica e ao uso do barro como fonte primordial para construção da casa. Esta permanência corre paralela às mudanças no conteúdo das áreas de descarte e, portanto, nas formas de consumir e conviver com algumas coisas, dialógicas à reelaboração de práticas locais permissivas da integração de novas tecnologias e materiais ao saber tradicional e ao modo de vida regional.

Essas unidades domésticas, portanto, carregam princípios espaciais básicos (HECKENBERGER, 2011) que conformam a lógica do lugar, identificáveis na espacialização dos elementos que o compõem – o conjunto casa, terreiro e áreas manejadas no entorno imediato, juntamente com as coisas do cotidiano –, imbuindo esse espaço de grande carga simbólica e transformando-o em um “lugar significativo” (ZEDEÑO; BOWSER, 2009; ANSCHUETZ; WILSHUSEN; SHEICK, 2001). O lugar do morar no sertão é repositório de sequências de ações que, por tempo e repetição, tornaram-se parte da tradição das pessoas (GODÓI, 1999; BEAUDRY, 2004; MARTINS; MENASCHE, 2011): o fazer a casa de barro, o varrer das clareiras, a seleção de espécies vegetais que entram ou não nos terreiros.

O quintal do terreiro e a vegetação que o preenche circunda e baliza partes da identidade visual da casa, expande visões utilitaristas da flora como recurso ou associada exclusivamente à farmacopeia popular (BERLIN, 1990; ALBUQUERQUE; ANDRADE, 2002; TROTTA; MESSIAS; PIRES; HAYASHIDA; CAMARGO; FUTEMMA, 2012). Os terreiros e, portanto, os quintais são construções socioecológicas delimitadas e cultivadas, produtos únicos das artes de construir combinando materiais com plantas vivas e animais, projetos em constante mutação que criam a fronteira entre o fora e o dentro (GLEASON, 1994). A literatura sobre quintais os encara como parte de sistemas agroflorestais que reservam espécies de árvores, arbustos e ervas dentro de um limite residencial e sob manejo e trabalho familiar, podendo apresentar, em seu interior, pomares, jardins, hortas e criações de animais domésticos, além de serem áreas de lazer, produção e convívio social (VOGL; VOGL-LIKASSER; PURI, 2004; SEMEDO; BARBOSA, 2007; MARTINS; MENASCHE, 2011).

Adentrar no terreiro da casa é estar próximo, mas não dentro, do convívio efetivamente privado da família. É no terreiro que ocorrem diversas atividades diárias e de socialização, e onde pessoas, plantas, animais e elementos abióticos são convidados a participar da esfera particular. Fica claro que certas plantas ganham autorização para estar no mundo da cultura. Elas partilham, e mesmo incentivam, socializações e outras atividades que acontecem no terreiro: algarobas, cajaranas, mandacarus e umbuzeiros foram algumas das mais correntes (Tabela 1). Uma dessas apropriações tem relação direta com as áreas de sombra que geram.

Tabela 1 - Plantas de fora e de dentro dos terreiros

Nome comum	Nome científico	Família	Origem (provável)
Plantas de dentro do terreiro			
Algaroba, agaroba	<i>Prosopis juliflora (Sw)DC.</i>	<i>Mimosaceae</i>	Peru
Cajarana	<i>Spondias sp.</i>	<i>Anacardiaceae</i>	Brasil
Mandacaru	<i>Cereus jamacaru</i>	<i>Cactaceae</i>	Brasil
Umbu, umbuzeiro, imbuzeiro	<i>Spondias tuberosa</i>	<i>Anacardiaceae</i>	Brasil
Juazeiro, juá	<i>Zizyphus joazeiro</i>	<i>Rhamnaceae</i>	Brasil
Plantas de fora do terreiro			
Marmeleiro	<i>Croton sonderianus</i>	<i>Euphorbiaceae</i>	Brasil
Favela, faveleira	<i>Cnidocolus phyllacanthus</i>	<i>Euphorbiaceae</i>	Brasil
Cansação	<i>Cnidocolus urens</i>	<i>Euphorbiaceae</i>	Brasil
Jurema	Espécies de leguminosas dos gêneros <i>Mimosa</i> , <i>Acaciae</i> <i>Mimosaceae</i> e <i>Pithecelobium</i>	<i>Mimosaceae</i>	Brasil

Drenagens intermitentes e que quando secas fazem as vezes de caminhos, cercas de galhos trançados nos mais diversos padrões, fornos escavados no solo de formato retangular para produção de carvão vegetal, práticas materializadas no aprovisionamento e condução da água em relação à presença da seca, igualmente recorrem na região. Drenagens, cercas, fornos e caminhos conformam a paisagem do sítio camponês, escapando dos limites da unidade doméstica e preenchendo os espaços entre casas e entre sítios.

MATERIALIDADES AUSENTES

A ausência tem recentemente ganhado atenção da arqueologia, seja na cultura material que a produz, seja em sua própria materialidade e seus efeitos sobre pessoas, práticas e narrativas (MEYER, 2017). Arqueólogos e arqueólogas têm olhado para como a materialidade da ausência influencia a experiência de pessoas no mundo material, entendendo seus efeitos como ocorrências e como presenças (BILLIE; HASTRUP; SOERENSEN, 2010). Materializar a ausência é o ato arqueológico de presentificar e dar importância ao que aparentemente não está, revelando o esquecido, o ocultado, o invisível e o apagado (BUCHLI; LUCAS, 2001). Esse olhar para ausências tem reverberado em especial nas arqueologias interessadas em investigar a materialidade de traumas, memórias, destruições e decadências (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008).

Nos anos 1980, Henri Lefebvre (1983) chamou atenção às ausências nas presenças, entendendo que formas sem conteúdos e conteúdo sem formas produzem ocos e, assim, ausências. Apesar da arqueologia sempre ter lidado com inferências a partir de ausências na interpretação de contextos materiais, dando à ausência um status tangível (WALLACH, 2019), foi apenas a partir dos anos 2000 que a compreen-

são de Lefebvre foi expandida para abarcar jogos de ausências presentes e de presenças ausentes.

O vazio passou a ser entendido como tão importante quanto o preenchido, com suas materialidades abordadas em arqueologias do nada (OWEN, 2015), do cheiro (PRICE, 2018) e de experiências sensoriais diversas (PELLINI, 2015). Olhar para o que não está, para o que não se pode ver ou tocar passou a ser debatido no escopo de materialidades ambíguas e paradoxais, como detalha Mikkel Billie (2010, p. 179), ao pensar a ausência como uma “coisa imaterial” ou “mais que imaterial e menos que material”. À ausência atribuiu-se um caráter também performático que leva à ação e tem consequências materiais, algo com o qual nos engajamos e pelo qual agimos (FOWLES, 2010; MEYERS, 2017).

No entanto, a maior parte dos estudos sobre arqueologia da ausência dá foco a presenças que se tornam ausências, ou seja, às presenças ausentes de prédios arruinados (PÉTURSDÓTTIR, 2013), corpos ocultados (MAZZ, 2015), pessoas desaparecidas (DOMANSKA, 2006), desastres (BAGWELL, 2009) e destruições socioambientais (GONZÁLEZ-RUIBAL; HERNANDO, 2010) em suas rupturas, significações e irreversibilidades. Pouco foi feito em torno de ausências presentes, ou seja, das materialidades que coexistem conosco aquém da solidez, em seu potencial na organização do espaço pelos dinamismos desencadeados de modo persistente a partir das lacunas que são (GIOVANNONI; QUATTRONE, 2012).

A sombra, uma ausência presente, foi frequentemente arquétipo do mal, da negação, ou usada enquanto metáfora ao que não se pode ver de modo claro, às verdades escondidas na penumbra e no escuro, as quais é necessário iluminar (SOUSA, 2017). A água, por sua vez uma presença ausente, associada às secas cujas consequências são agravadas por políticas hídricas desiguais, foi igualmente pouco pensada pela arqueologia em sua materialidade. Ela já foi entendida como recurso tanto no evolucionismo cultural (CHILDE, 1936), como em estudos sobre tecnologias hídricas (BARCELÓ, 1989) e como pano de fundo no campo subaquático (RAMBELLI, 2004). Mais recentemente, a água tem se tornado agente no âmbito das pesquisas sobre manejo (SCHAAAN, 2008; FULLER; QIN, 2009) com papel ativo no seio das relações sociais (EDGEWORTH, 2011; SILVA, 2018).

Mas sombra e água têm também imprescindível papel na construção espacial das unidades domésticas dos sítios dos camponeses do sertão, necessárias à vida, à produção, à lavoura e à pecuária em ambientes semiáridos com vegetação de caatinga e rios intermitentes. A ausência da água dialoga com sua almejada presença e com a presença da seca, aproximando-se, nesse sentido, tanto de perspectivas sobre ausências acarretadas pela destruição e excessos modernos como de questões socioambientais que criam estressores a partir de processos ecossistêmicos. Já a ausência da sombra, desejada como presença, nos coloca em uma posição mais ambígua.

A sombra é a ausência de luz dependente da interpelação de um corpo físico por um foco luminoso, que surge tanto na superfície desse corpo como projeta-se sobre superfícies adjacentes, como o chão (FUKUSIMA, 1997). Ao mesmo tempo em que ela é ausência, ela se faz sentir presente, em cor, temperatura, contraste, forma. Ela pode ter origem na prática humana, mas independe de nós e deve ser pensada como parte do ambiente e, portanto, do manejo que transforma ambiente em lugar e paisagem, como no caso da sombra das árvores. Por isso, Márcio Seligmann-Silva (2011, p. 135) a definiu como um outro que “acompanha o próprio, mas não é um si mesmo”.

Assim, pensar sombras é pensar ausências junto da presença do intangível cujos efeitos materiais são diversos, considerando experiências reais que são imateriais e o papel do invisível na orientação do espaço e nas relações sociais (COSTA, 2012). Neste âmbito, a ausência da luz é preenchida com sombra, como a ausência de água é preenchida com seca, materializada tanto como uma presença ausente, no sentido de sua imaterialidade e intangibilidade, como uma ausência presente, no sentido da própria falta de luz. A insubstancialidade não diminui seus impactos materiais.

Mas se a ausência da água orienta uma série de materialidades e é local privilegiado a diversas relações materiais (SILVA, 2018) que incluem aprovisionar, manejar, conduzir e estancar, mas também beber, nadar, pescar, quais práticas e materialidades as sombras envolvem? Apesar de ser dificilmente estancada, estocada ou acumulada como a água, seu manejo permite que seja vista (SORENSEN, 2008) e experienciada (ABATH, 2012), podendo ser sentida, delimitada, orientada, espacializada, ganhando cor, forma, tamanho e variabilidade. Projetada no chão do terreiro, a sombra forma uma área, e, portanto, tem dimensão espacial. Ela, então, dialoga com diversas das atividades no sítio camponês dentro da unidade doméstica, em geral com aquelas que não são as do campo aberto.

Quanto à água, sua ausência no semiárido está literalmente relacionada à sua falta, mas também à presença de seca. Sombra e água ganham o formato das coisas que as interceptam, mas a fluidez da água torna seus limites materiais muito mais inconstantes, ganhando a forma do volume que a contém. Sua resistência, força, energia, temperatura e textura fazem com que seja experienciada de modos específicos (EDGEWORTH, 2014) em especial em regiões de seca pela ausência de sensações que envolvam essas suas características. Para Matt Edgeworth (2011), a água é uma força modeladora que conflui elementos naturais e culturais em seu potencial reconstrutivo e revitalizador na paisagem. A ausência da luz e da água são, portanto, elas mesmas materialidades com impacto socioespacial experienciado na conformação do lugar e, portanto, da paisagem.

A SOMBRA NO SERTÃO

O reconhecimento da importância da sombra para o sítio camponês se dá em diversas relações materiais: para além da relação entre dia e noite ou claro e escuro, tem-se aquela entre a casa, suas janelas, paredes e telhados, entre paredes e alguma árvore, na chegada da luz elétrica e nas possibilidades da instalação de caixas de luz no pau a pique, entre lâmpadas, fios, postes e no uso do fogo, de candeeiros, lampiões e velas. Experiências com luzes e sombras marcam a existência cotidiana da vida na casa e materializam formas de sentir e ver o mundo (LIRA, 2008).

A casa de barro é orientada pelo jogo de sombra e luz, construída em relação às possibilidades de sombra em seu interior, como na relação entre janela e sombra, e por paredes sem abertura de porta ou janela, barreiras sólidas à entrada de luz natural. Mas também em seu exterior, estabelecendo espaços de sociabilidade no terreiro. Atenção é dada, aqui, ao composto sombra-árvore pensando, em especial, nas árvores, por vezes únicas, que recorrem dentro dos terreiros (Figura 3).

O papel da sombra na casa do sítio camponês tem relação com o uso de algumas espécies vegetais, em especial lenhosas, distribuídas e posicionadas de modo consciente no espaço horizontal disponível (o terreiro) (ALBUQUERQUE; ANDRADE; CABALLERO, 2005). Nem toda árvore da caatinga semiárida produz sombra e consegue projetar um espaço escuro e contínuo que abarque humanos e não humanos. Como floresta seca, as caatingas têm em comum a associação de plantas xerófilas, com microfilia e espinhos², caracterizadas por árvores de porte relativamente baixo (até 5m) e arbustos adaptados anatômica e fisiologicamente a grandes períodos secos, sem dossel contínuo³, com troncos finos e folhagem decídua⁴ (PRADO, 2003; AURINO, 2007).

A indústria da seca e as políticas que olharam para o semiárido como meio a ser combatido (SILVA, 2003) acarretaram importantes rupturas materiais e ontologias de paisagem que muitas vezes se chocaram com os saberes locais de manejo da água, flora, fauna e solo. Árvores perenes, que mantivessem as folhas durante os períodos de estiagem e que estruturassem dosséis capazes de produzir espaços de sombra contínuos foram incentivadas e introduzidas a partir dessas políticas. Árvores perenes, no âmbito do sítio camponês, passam a fazer parte não apenas do conhecimento de manejo vegetal, mas também de manejo da sombra.

A importância da sombra na caatinga é ainda maior nos períodos de estiagem, quando a flora decídua perde suas folhas, dando destaque papel às árvores que se mantêm verdes. Essas são escolhidas para entrar no terreiro, postas próximas da casa e das atividades humanas mais íntimas. No cordel *Sertão de Alma Lavada*, de Abdias Campos, a importância da sombra das árvores é ressaltada quando o autor refere que “A sombra do juazeiro / É a mais fresca que há / Mesmo o sol sendo um braseiro / não consegue lhe esquentar”. À sombra é associada uma

árvore, o juazeiro, mas também uma sensação, o frescor, em oposição a uma fonte de luz, o sol.

A recorrência da sombra de aroeiras, cajaranas e algarobas nos sítios analisados indica a importância de seus dosséis densos, contínuos e altos o suficiente para, ao interromperem a luz, projetarem áreas de abrandamento de calor no terreiro, no interior dos quais algumas atividades passam a acontecer. As algarobas são um exemplo interessante. Introduzidas na caatinga entre as décadas de 1940-1960, no Piauí, Ceará e Pernambuco, além de Rio Grande do Norte e Paraíba, no intuito de “salvar o Nordeste da seca” (VILLA, 2001; GOMES; BARBOSA, 2008), dão sombra contínua o ano todo com suas folhas perenes. Elas constroem, assim, espaços que são pausa no calor e no sol, tanto para humanos como para não humanos. Suas favas são frequente alimento para caprinos, além de poderem ser aproveitadas como madeira, carvão, farinha, tanino, tintura, mel e licor (GORGATTI NETTO, 1987; GONÇALVES, 2011).

Sua dispersão é dialógica aos modos de vida do semiárido, como o pastoreio e a pecuária, já que caprinos, além de mueres e bovinos, são capazes de digerir suas vagens e disseminar suas sementes pelas fezes (RIBASKI; DRUMOND; OLIVEIRA; NASCIMENTO, 2009). Cabras e bodes descansando ou pastando sobre a sombra das algarobas é cenário regional recorrente, inclusive no interior dos terreiros.

De fato, por um lado, a dispersão das algarobas nas florestas secas acompanha práticas humanas na conformação de uma paisagem socioecológica. Por outro, o conforto térmico de galinhas e caprinos, animais que em geral estão junto do terreiro, é fundamental ao papel da criação como atividade de reserva de valor no sítio camponês. A *miunça* é garantia contra os efeitos da seca, mais resistentes que a lavoura e uma forma de poupança, ajudando a lavoura pelo estrume utilizado como adubo (WOORTMANN, 1995). A radiação solar e as altas temperaturas são causas de estresse térmico a esses animais cujo bem-estar, e, logo, o ganho produtivo, é diretamente proporcional à existência de área de sombra (FERREIRA; MACHADO; HOETZEL; LABARRÈRE, 2011; TORQUATO; SÁ FILHO; SOUZA JR.; DOMINGOS; COSTA; DANTAS; 2012).

Há, portanto, uma importante relação entre sombra e bem-estar. A sensação de alívio de estar sob a sombra é intensa no calor do semiárido, contraste que se intensifica frente a um terreiro que é limpo de vegetação, varrido, compactado e exposto ao sol. Daí também o posicionamento da sombra de modo que incida sobre o chão, associando-se a outras materialidades (mesas, bancos), evitando-se sua sobreposição com superfícies impróprias a certas práticas (deitar-se). Reunir-se à sombra remete ao acolhimento e à sensação de conforto (incluindo o térmico, pela diminuição do aquecimento do ar e das superfícies) do interior da própria casa. A sombra da árvore é, assim, um posto avançado do aconchego do lar projetado no terreiro.

Receber à sombra protege a casa de ter em seu interior um visitante desconhecido, que entra no terreiro, mas não no interior da casa, ligando sombra e hospitalidade. Jacques Derrida (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003) descreveu esta associação como ambígua, já que a hospitalidade se pauta por uma hostilidade acolhedora ao desconhecido. Desse modo, à sombra da árvore são destinadas algumas sociabilidades que à sombra do interior da casa nem sempre o são. Essa experiência é central ao sítio camponês, uma vez que a posição central da casa acompanha a posição central da árvore e, portanto, da sombra no terreiro. Todos os outros elementos da unidade doméstica, e do sítio em sua estrutura nuclear, circundam a sombra (e a casa) e orientam-se a partir dela.

Xilogravuras sobre o semiárido também ilustram o papel da sombra na materialização da paisagem doméstica e na ordenação dos elementos do sítio. Em *O homem que brigava com o sol e jogava pedra na lua*, de Severino Borges (Figura 4), percebe-se o jogo de sombras expresso na relação claro-escuro representada pelo dualismo entre noite e temperatura amena, ambiência na qual está a casa rodeada por árvores, mais altas que ela. A isso opõe-se à luz do sol esturricante, cenário onde está o mandacaru desacompanhado de qualquer representação de casa e, portanto, de moradia. Desse modo, à temperatura amena, à vida representada pela sombra onde está a casa, contrapõe-se o sol, o calor, a seca. Tem-se, assim, um mosaico formado pela relação árvore/dentro/humano/sombra de um lado e, de outro, cacto/fora/não humano/luz.

Figura 2 - O Homem que brigava com o sol e jogava pedra na lua, xilogravura de Severino Borges



Fonte: Bode (2004)

A manutenção dessa espacialização perpetua uma ordem social no tempo (LEONE, 1984), na qual a sombra está ligada ao humano e às atividades humanas. Ao mesmo tempo, a mobilidade da sombra é, ela mesma, um marcador de tempo e, assim, de um lugar que é relativamente móvel na medida em que a sombra estará em diferentes posições, dentro de possibilidades finitas que tem a ver com a movimentação do sol como fonte maior de luz e, assim, do passar do tempo. Isso torna a sombra tempo e espaço, concomitantemente.

Sua profundidade temporal não é apenas cíclica, indicando prospectos de reprodução social futura (WOORTMANN, 2009), como vertical, já que o lugar da sombra reúne memórias, sujeitos, percepções, sensações e experiências presentificadas por sua própria presença (COSTA, 2012). Luiz Gonzaga em *Umbuzeiro da saudade* (1978), associa umbuzeiro e saudade, lembrando encontros amorosos sob a sombra, sentando em “folhas caídas” sob “galhas ressequidas”.

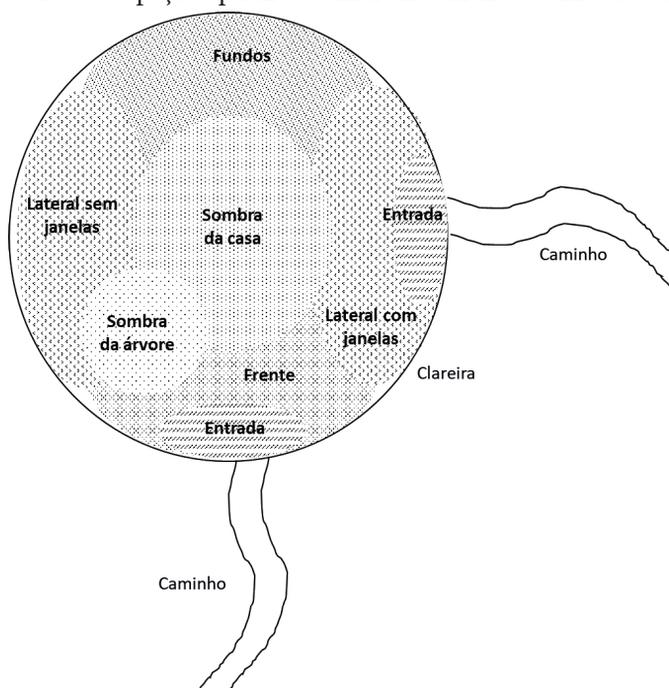
No centro do terreiro, sombra, casa e árvore estão dispostas em uma espécie de panóptico, permitindo a observação do ao redor a partir de um ponto central. A centralidade da sombra no terreiro aponta às possibilidades de observar as relações de sociabilidade que podem ali ocorrer, como as conversas (MIRANDA, 2008). Muitas vezes, a árvore, a única árvore com sua única sombra, não só estimula como orienta o uso do único espaço coberto fora da casa, para interação e socialização. Nesse universo, o terreiro é foco de socialização, mas não sem as sombras e os demais elementos que orientam e ordenam os modos como os espaços serão utilizados para essa ou aquela ação.

Em *O pau da mentira*, cordel de Edivaldo de Lima, a figueira “de folhagem brilhante / com mais de vinte metros, sombra a todo instante [...]. / É lá que se reúnem / alguns desocupados. / Outros estão de folga, / também lá são encontrados / Onde os verdadeiros causos, / pois lá, são comentados”. Apesar de móvel de acordo com a direção da incidência de luz, a “sombra a todo instante” propicia o reunir-se e o conversar nela, junto à árvore, no terreiro. E é no conversar que se estabelecem os laços que solidificam as redes e a coletividade. Nas unidades domésticas analisadas era comum a recorrência de bancos de pedra ou madeira, de amoladores fixos ou brinquedos sobre sombras, sugerindo seu papel no desenrolar de certas práticas como conversar, comer, brincar, descansar e reparar ferramentas.

Interessa perceber que sombra e áreas de descarte nunca se sobrepueram. Neste sentido, a sombra, assim como os fundos, a frente, os contatos entre caminhos e terreiro, as laterais relacionadas a paredes com janela ou sem (para onde, portanto, não se é possível olhar de dentro de casa) e a sombra projetada pela própria casa a partir dos beirais dos telhados e das paredes, são subdivisões materiais do espaço do terreiro cujos limites não são necessariamente físicos (Figura 5). Diferente, todavia, da frente ou das laterais, as sombras das paredes e da árvore

conformam lugares móveis, que mudam ao longo do dia e ao longo do ano, de modo cíclico e, portanto, sabido e esperado. Daí a recorrência da árvore próxima da quina da casa: a escolha de manejar a sombra de modo que caia sobre a casa, mas também sobre o terreiro, permite o compartilhar dos benefícios da sombra entre casa e terreiro, entre espaço construído e não construído, conectando árvore e casa como lugares atrativos à sociabilidade, protegidos e agradáveis.

Figura 3 - Novos espaços a partir da sombra no terreiro da unidade doméstica



Fonte: Imagem do autor

Finalmente, à sombra no terreiro convergem algumas narrativas fantásticas. São comuns referências a aparições, sepultamentos e outras histórias, em especial quando as casas estão arruinadas ou abandonadas como moradia. No entanto, algumas sombras assombram mais do que outras, como a sombra do juazeiro (PIRES, 2009; OLIVEIRA, 2014). A sombra do umbuzeiro igualmente carrega muitas histórias, desde curas divinas até mortes de amantes fugidos. Euclides da Cunha (2011, p. 168) chamou de “fitolatria” a veneração e a referência a histórias a partir das sombras de árvores onde Antônio Conselheiro havia descansado, ativamente os poderes de cura da sombra/árvore.

No sítio camponês, a sombra influencia sobremaneira o convívio e a transformação do ambiente em lugar, incluindo o não humano e o sobrenatural. Mais que as árvores, a materialidade ausente da sombra pesa na configuração do espaço e, com ele, de práticas e narrativas (MILLER, 1991). Por esse ângulo, as representações modernas negativas sobre a sombra em discursos que valorizam o claro e o excesso de luz não podem ser sobrepostas a lógicas nas quais ter e estar na sombra são fundamentais à conformação do morar e do familiar e, logo, às práticas mais íntimas que conformam maneiras de ser e estar no mundo a partir da casa.

A ÁGUA NO SERTÃO

Para Gilberto Freyre (2004), pensar o semiárido sem pensar o íntimo embricamento entre humano e terra é não compreender o rural na caatinga em seu ponto nevrálgico: a relação com a água, mesmo que seja com a falta dela. Discursos sobre o sertão semiárido comumente incidem sobre a seca em detrimento da água e raramente ressaltam saberes locais de vivências com a ausência de água ou com a presença de seca. Sabe-se, é claro, que a fome e os inúmeros problemas decorrentes da seca são fruto de estruturas agrária e políticas desiguais mais do que dos aspectos ecossistêmicos das caatingas e do semiárido (CASTRO, 1983). É o que, nos anos de 1960, foi chamado de “indústria da seca” por Antônio Callado, designando estratégia de políticos que se aproveitavam da distribuição irregular dos recursos hídricos para promover a fome e agravar os efeitos da seca em ganho próprio (MARTINELLI, 2006).

A ausência da água e a presença da seca constroem práticas, materialidades e narrativas regionais específicas. As noções de inverno e verão, por exemplo, estão ligadas mais à ausência de chuvas e ao aumento da temperatura do que à sua definição astronômica estandar. O conjunto de fatores hidroclimáticos que induz à *secura* prolongada e, assim, à intermitência sazonal dos cursos d’água levou as pessoas a chamarem esse período de *verão* (AB’SABER, 2006). Dessa maneira, o inverno astronômico, quando ocorrem condições quentes e secas, é chamado de *verão*, enquanto o verão astronômico, com chuvas, é referido como *inverno*. A conotação positiva do inverno e negativa do verão assemelha-se à oposição sombra e luz da modernidade: ela prescinde de contexto e não é inexorável.

Ausência da presença de água é fundamental às feições da paisagem regional analisada, em especial em sua relação com o morar, cujo centro é a casa e o terreiro, mas que a transborda e não tem sentido sem os demais elementos que compõem o sítio camponês e o espaço entre os sítios. Impossível pensar manejo hídrico sem entender sua relação com práticas que alteram a topografia da superfície do terreno e que permitem, muitas vezes, levar a água para onde se quer, dando a ela a forma dos materiais com os quais interage. Inverte-se, assim, a lógica geológica da água abrindo caminhos para ressaltar a interação água-humano por sua ausência. Afinal, a maior parte da materialidade que cerca a água é construída antes de sua chegada, no seco. Para ter água é preciso, primeiro, o engajamento com a ausência de água.

Os lugares de moradia analisados aqui são também compostos por todo um sistema de captação de água, que tem diálogo com o armazenar e o mover-se pela ausência (o “buscar” ou “pegar água”). Por isso é importante explorar aspectos do manejo tanto da água como da seca no sentido de práticas de provisionamento, interrupção, continuidade e redirecionamento do movimento da água como centrais ao produzir, criar e alimentar no sítio camponês (SCARBOROUGH, 1991; GALI-

ZONI; RIBEIRO, 2013). Além disso, vale ressaltar que a performance desse sistema tem a ver com suas possibilidades de estar na sombra, para que a água evapore menos e para que se mantenha relativamente fresca, isto é, com temperatura agradável ao paladar e ao toque, além de protegida (WOORTMANN, 2009).

Muitas das unidades domésticas estão situadas próximas de pequenas drenagens secas (intermitentes) ou em regiões cujos corpos d'água induzem o afloramento de água, os quais materializam-se como *cacimbas*, *caldeirões* e *olhos d'água*, de usufruto comum (GODÓI, 1999). Estas feições fazem parte de um “sistema de objetos” (DESJEUX, 2011), um grupo de coisas que acontecem juntas e que, nesse caso, dialoga com a ausência da água, abrindo possibilidades para mantê-las próximas e dentro da unidade doméstica.

No caminhar de dentro para fora da casa, a produção e consumo de grandes potes em cerâmica local/regional ainda representa a maioria dos materiais do cotidiano das casas. Mas, ao longo do tempo, as formas cerâmicas predominantes no universo doméstico passaram a ser aquelas relacionadas aos recipientes com grande volumetria e função de armazenamento, usados para guardar água. *Potes*, *jarras* e *quartinhas* são seus nomes mais comuns. *Potes* e *jarras* com frequência foram encontrados fora da casa, alinhados aos beirais dos telhados para captação de água por gotejamento em épocas de chuva; no interior da casa, estão nas cozinhas, aos fundos, próximos às *quartinhas* que igualmente recorrem no interior dos quartos (onde não há *potes* nem *jarras*).

As *jarras*, com volumetria intermediária entre os *potes* e as *quartinhas*, são bastante móveis, acompanhando as mulheres às fontes de água, gradativamente substituídas por grandes latas de metal, fulcrais na possibilidade de tornar a água presente no espaço doméstico, no qual ela está *a priori* ausente. Este caminho é realizado pela cerâmica como veículo e, portanto, como vínculo da relação humano-água. Nesse caso, *potes*, *jarras* e *quartinhas* têm função de reter água não apenas no sentido funcional ligado à finalidade prática desses objetos, mas, como entendeu Jean Baudrillard (2008), também em sua capacidade de fazer parte de um jogo de relações.

Manejar a seca para ter água em casa é possibilitado pelos recipientes cerâmicos, pesados e utilizados na esfera doméstica e no provisionamento. Apesar da praticidade das *jarras* frente aos *potes* e *quartinhas*, estas são formas quase que imóveis, de onde a água é retirada por recipientes menores de metal, plástico, madeira ou vidro na forma de copos e canecas. Para carregar água consigo não há necessidade de cerâmicas. Nesse caso, as *cabaças* ganham cena, utilizadas como pequenas garrafas, dependuradas à lateral do corpo e que permitem levar e conservar água quando se está em movimento. À mobilidade da *cabaça*, sua leveza e sua móvel rapidez, contrapõe-se a imobilidade da cerâmica, em seu peso e vagareza. Atualmente, muitas lojas em núcleos urbanos locais e

regionais comercializam *cabaças* com terminação de gargalo de garrafa PET como tampa, inovações envolvendo materiais orgânicos tradicionais associados a outros modernos, artificiais e sintéticos. O plástico, ali, entrou apenas para facilitar a retirada do líquido para fora, para a boca.

O vínculo do barro com a água dá-se no âmbito das práticas de mobilidade entre pessoas e fontes para que entre no âmbito doméstico. Cerâmicas, *cabaças* e baldes (plásticos e metálicos) facilitam mobilidades logísticas (BINFORD, 1980; POLITIS, 1996) construindo paisagens nas quais se a ausência de água está por todos os lados, sua presença é localizada, mapeada por saberes acumulados. No escopo dessas fontes, três elementos são bastante importantes às práticas espaciais e ao sistema de objetos que as acompanham: *caldeirões*, *cacimbas* e *olhos d'água*.

Caldeirões, cavernas naturais em rochas cristalinas que formam reservatórios de água da chuva, e o conhecimento sobre eles, têm relação não apenas com a própria água, mas com conhecer a fauna para a caça, uma vez que a água dos *caldeirões* atrai animais que são fonte de alimento (*peba*, *mocó*), local especial para tocaias e armadilhas. Similares aos *caldeirões*, os *olhos d'água*, minas próximas de nascentes, afloram água que forma pequenos lagos permanentes usados por humanos e não humanos. A importância dos *olhos d'água* é enorme também pela fertilidade do solo a seu redor. O fato de serem suportes rochosos caracteriza essas fontes de água como algo duradouro, assegurando sua presença material tangível tanto no tempo social como no mineral (VIALOU, 2000) mesmo quando secas.

À rocha de *olhos d'água* e *caldeirões* opõem-se a plasticidade dos solos das *cacimbas*, cavidades escavadas (por pessoas), podendo estar em leitos de rios secos, onde mina água, acumulando água de chuva ou acessando lençóis freáticos. Elas são estabelecidas com base no conhecimento em torno da ausência de água e de como localizá-la, servindo a humanos e não humanos, especialmente aos animais domésticos (cabras, gado). Enquanto a água dos *caldeirões* remete aos animais selvagens, ao fora do sítio camponês e do espaço domesticado, a *cacimba* relaciona-se ao doméstico e conhecido. Natural, o *caldeirão* alimenta o selvagem e é apropriado pelo humano, enquanto, antrópica, a *cacimba* é pura ação humana com impacto duradouro na paisagem, associada ao binômio casa-terreiro.

Enquanto feições topográficas, elas têm impacto importante na medida em que após a casa ser abandonada enquanto moradia, as *cacimbas* tornam-se bolsões de vegetação mais densa, pois a alteração da superfície do solo auxilia no acúmulo de material orgânico de folhas e galhos que ficam presos ali, convergindo com o escoamento da água superficial. Durando menos que seus correlatos rochosos, mas ainda assim de vida longa, as *cacimbas* atravessam gerações e tornam-se importantes marcadores na paisagem. Não é incomum que *cacimbas* se relacionem a cartografias locais reverberando o mapeamento de fontes de água. Mui-

tas delas ganham nomes próprios, específicos e individualizados, indicando seu papel na manutenção das casas em determinados espaços e seu sentido familiar. Em Custódia, no Pernambuco, o *jiquiri* é a cacimba onde “nunca acaba a água” (HATTORI, 2015).

Por fim, dentro desse sistema orientado à ausência de água, séries de barragens construídas como alinhamento de blocos de rocha perpendiculares ao leito de drenagens intermitentes, de pouco comprimento, levam ao acúmulo de água no *inverno*. Estas barragens espalham-se pela paisagem, discretas, difíceis de mapear e datar. Camuflam-se no ambiente rochoso, ressonando o imemorial, com impacto longo e efetivo. Retendo água, forçam o transbordo que cria superfícies encharcadas e espelhos d’água de uso comum. E mais de uma vez, no conjunto seco dessas barragens, apareceram sacis, como são entendidos os redemoinhos de vento, rodopiando, girando, levantando folhas e chapéus.

De fato, a ausência de água dá origem a inúmeras narrativas fantásticas e sobrenaturais. Ela explica o porquê da arca de Noé estar no alto de um morro na região de Quixeramobim, Ceará, e ainda justifica a escolha de determinados lugares para morar pautados por profecias do Padre Cícero sobre *olhos d’água* “bons para viver”. Mas também se relaciona à necessidade de migração e à morte. Afastar-se do espaço doméstico, o espaço da vida, e deslocar-se rumo ao desconhecido, é correr riscos, já que por antítese os lugares longe das fontes de água, próximas ou nas unidades domésticas, seriam “ruins para viver” ou “bons para morrer”.

Muito da água acumulada no pediplano de morros cearenses está associada a histórias de vindas e idas durante secas. A ausência da água funde tempo e espaço e, como a sombra, presentifica pela constância de narrativas que são individuais, mas coletivas. Também dão profundidade junto da sensação de durabilidade dos suportes cheios de ausência de água, como as drenagens perenes, as feições rochosas, as cerâmicas e as *cacimbas*.

O conhecimento sobre a água e o manejo da seca nessa porção do semiárido, incluindo um sistema que conta com *cabaças* e copos até *caldeirões*, *cacimbas* e pequenas barragens de pedra, navega entre o individual, o familiar e o coletivo. Esse sistema é a materialização do saber sobre o morar, necessário e acumulado na forma de engajamento com a paisagem, como na visão de Tim Ingold (2004), confluindo mobilidade, locais de plantio, roçados e áreas de caça. A ausência da água é tão ou mais importante ao sítio camponês que sua presença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As dinâmicas materiais que conformam as unidades domésticas dos sítios camponeses analisados expressam a reelaboração de práticas locais mantidas ao longo do século XX e que possibilitam a reprodução de um modo de vida pautado por lógicas socioecológicas distintas daquelas urbano-industriais. Sombra e água arquitetam a paisagem doméstica

do semiárido, dando existência e forma a éticas que lidam com suas materialidades ausentes de jeitos específicos.

No caso das sombras em sua relação com as árvores, ganham significado na manutenção cotidiana do próprio desenho do lugar da morada, dialógicas a práticas de socialização, do engajamento com o ambiente no saber sobre espécies com folhas temporárias ou permanentes e da ordenação socioespacial que dá sentido à casa e ao terreiro como espaços acolhedores. Ali, a sombra traz conforto e é atrativa, construindo espaços importantes ao desenrolar de práticas de sociabilidade, hospitalidade e do cuidado de si (VERGÉS, 2007). No caso da água, sua ausência conecta a unidade doméstica aos demais elementos do sítio camponês, os sítios entre si e à paisagem. Sua plasticidade, energia e mapeamento dá origem a todo um sistema material que se conecta, fluido como a água, para manejar sua falta e torná-la presente na escala individual, familiar e coletiva comuns.

No semiárido das caatingas, sombra e água se movem. A primeira de acordo com a direção da luz do sol e o posicionamento da árvore que a intercepta e da casa que dita o local das árvores. A segunda, de acordo com sua fluidez que, mesmo sem extravasar leitões secos, varia com as interceptações físicas que lhe dão volume, enquanto chuva ou rio e na forma de *potes* e *cacimbas* da qual evaporará ou onde será coletada. Sombra e água também se sobrepõem, associadas à conservação da última pela primeira. Quando sombreada por *potes* ou mesmo por árvores, a água tem sua potabilidade melhorada pelo frescor a partir do controle de sua temperatura, somando-se à sua interação com os materiais que lhe dão volume, a cerâmica melhor que o plástico ou o metal.

O século XX no semiárido assistiu à reafirmação da dicotomia humano-ambiente pelo poder público, que assumiu que os problemas sociais regionais eram decorrentes de uma natureza hostil à qual seria necessário declarar guerra. Intervenções baseadas na crença do “combate à seca” ao invés da “convivência com o semiárido” (SILVA, 2003) tornaram-se rupturas materiais opondo ontologias de paisagem ao ignorarem engajamentos humanos/não humanos e seu papel na reprodução social dessas pessoas e de seus modos de morar em nível regional. Manejar sombra e água em seus entendimentos materiais são, assim, nortes fundamentais à existência do sítio camponês e de políticas para os biomas marcados pela irregularidade hídrica que superem marcos ideológicos baseados no crescimento econômico (O’NEILL; BOYER, 2020).

Se a água é pensada, como o é para esta parte do semiárido, por sua ausência, o conteúdo e a forma de sua materialidade ausente têm relevância no estabelecimento da unidade doméstica como um lugar significativo que agrega materiais ausentes, narrativas e ambiente. Já a sombra, com presença que é ausência, não deve ser ignorada na estruturação desse lugar, pois cria espaços de acolhimento e alívio do calor onde muito da vida cotidiana acontece, inclusive a dos não humanos. A

partir dela, outras materialidades são orientadas na construção da casa. Ruindo noções de paisagem natural, sombra e água permitem pensar o impensado no âmbito dos estudos arqueológicos sobre o cotidiano do sítio camponês em sua dimensão material, mesmo aquela da ausência.

NOTAS

1. Os locais escavados fizeram parte do “Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico”, a cargo da empresa de consultoria Zanettini Arqueologia, como parte do licenciamento arqueológico para implantação da Ferrovia Transnordestina. As unidades domésticas analisadas localizam-se nas áreas rurais dos municípios de Missão Velha, Lavras da Mangabeira, Acopiara, Quixeramobim, Cedro, Iguatú, Quixadá, Itapiúna, Senador Pompeu, Piquet Carneiro, Aurora e Redenção, no Ceará; Salgueiro, Serra Talhada, Verdejante, Sertânia, Flores, Cachoeirinha, São José do Belmonte e Custódia, no Pernambuco; e Bela Vista do Piauí, Paulistana, São Miguel do Fidalgo, Paes Landim, Curral Novo do Piauí, Flores do Piauí, Rio Grande do Piauí, Simplício Mendes e Pavussú, no Piauí (ZANETTINI ARQUEOLOGIA, 2014).
2. Em botânica, plantas xerófitas são aquelas que desenvolveram estruturas especiais para sobreviver a meios semiáridos, áridos e hiperáridos, reduzindo superfícies que podem acarretar na perda de água com o desenvolvimento de folhas modificadas e diminutas (microfilia) e espinhos.
3. O dossel, ou copa, é a sobreposição dos galhos e folhas das árvores.
4. Em botânica, decíduas são plantas que perdem as folhas em alguma estação do ano.

REFERÊNCIAS

- ABATH, André J. Nada vendo no escuro, nada ouvindo no silêncio. *Dois pontos*, v. 9, n. 2, p. 11-31, 2012.
- AB’SABER, Aziz. A transposição de águas do São Francisco: análise crítica. *Revista USP*, n. 70, p. 6-13, 2006.
- ADAMS, William H. Dating historical sites: the importance of understanding time lag in acquisition, curation, use, and disposal of artifacts. *Historical Archaeology*, v. 37, n. 2, p. 38-64, 2003.
- ALBUQUERQUE, Ulysses P.; ANDRADE, Laise H. C. Conhecimento botânico tradicional e conservação em uma área de caatinga no estado de Pernambuco, Nordeste do Brasil. *Acta botânica brasileira*, v. 16, n. 3, p. 273-285, 2002.
- ALBUQUERQUE, Ulysses P.; ANDRADE, Laise H. C.; CABALLERO, Javier. Structure and floristics of home gardens in Northeastern Brazil. *Journal of Arid Environments*, v. 62, p. 491-506, 2005.
- ALIER, Joan M. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. São Paulo: Contexto, 2011.
- AMARAL, Daniela M. *Loiceiras, potes e sertões: um estudo etnoarqueológico de comunidades ceramistas no agreste central pernambucano*. Tese. (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

- ANSCHUETZ, Kurt; WILSHUSEN, Richard H.; SHEICK, Cherie L. An archaeology of landscape: perspectives and directions. *Journal of Archaeological Research*, v. 9, n. 2, p. 157-194, 2001.
- AURINO, Ana Nery B. *Avaliação dos impactos da extração de lenha sobre a diversidade vegetal no município de Tenório, Seridó oriental paraibano: uma perspectiva biológica e social*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.
- BAGWELL, Margaret. After the storm, destruction and reconstruction: the potential for an archaeology of hurricane Katrina. *Archaeologies*, v. 5, p. 280-292, 2009.
- BARCELÓ, Miquel. El diseño de espacios irrigados en al-Andalus: un enunciado de principios generales. In: I COLÓQUIO DE HISTORIA Y MEDIO FÍSICO, Almería, Espanha, 1989. *Anais...* Almería: 1989.
- BARKER, Graeme; GILBERTSON, David. Introduction. In: BARKER, Graeme; GILBERTSON, David (org.). *The archaeology of drylands: living at the margins*. Londres: Routledge, 2000.
- BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- BEAUDRY, Mary C. Doing the Household: new approaches to the Archaeology of Households. In: BARILE, Kerri S.; BRANDON, Jamie C. (org.). *Household chores and household choices: theorizing the domestic sphere in Historical Archaeology*. Alabama: Alabama University Press, 2004.
- BERLIN, Brent. The chicken and the egghead revisited: further evidence for the intellectualist bases of ethnobiological classification. In: POSEY, David A.; OVERAL, William L. (org.). *Ethnobiology: implications and applications*. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology, v. 1. Belém: Museo Emilio Goeldi, 1990.
- BILLIE, Mikkel; HASTRUP, Frida; SOERENSEN, Tim F. (org.). *An anthropology of absence: materializations of transcendence and loss*. Berlin: Springer, 2010.
- BILLIE, Mikkel. Seeking providence through things: the word of God versus black cummin. In: BILLIE, Mikkel; HASTRUP, Frida; SOERENSEN, Tim F. (org.). *An anthropology of absence: materializations of transcendence and loss*. Berlin: Springer, 2010.
- BINFORD, Lewis. Willow smoke and dogs' tails: hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation. *American Antiquity*, v. 45, n. 1, p. 4-20, 1980.
- BODE, J. *O homem que brigava com o sol e jogava pedra na lua*. Olinda: Araripe, 2004.
- BUCHLI Victor; LUCAS, Gavin. Presencing absence. In: BUCHLI, Victor; LUCAS, Gavin (org.). *Archaeologies of the contemporary past*. London: Routledge, 2001.
- CAMPO, Abdias. *O Sertão de alma lavada*. [s.c.]: [s.e.], [s.d.].
- CASTRO, Josué. *Geografia da fome*. Rio de Janeiro: Antares, 1983.

- CHILDE, Vere Gordon. *Man makes himself*. London: Collins, 1966 [1936].
- CIVANTOS, José María M. The archaeology of irrigated spaces in southeast Spain during the medieval period. *Ruralia*, v. VIII, p. 11-29, 2009.
- COSTA, Sara A. P. D. *Desenhos de luz e tempo*. Dissertação (Mestrado em Desenho) – Faculdade de Belas Artes, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal, 2012.
- CRIADO-BOADO, Felipe. Introduction: combining different dimensions of cultural space: is a total archaeology of landscape possible? In: CRIADO-BOADO, Felipe; PARCERO, Céasar (org.). *Landscape, archaeology, heritage*. Santiago de Compostela: University of Santiago de Compostela, 1997.
- CUNHA, Euclides. *Os sertões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- DESJEUX, Dominique. *O consumo: abordagens em ciências sociais*. Maceió: UFAL, 2011.
- DOMANSKA, Ewa. The material presence of the past. *History and Theory*, v. 45, p. 337-348, 2006.
- EDGEWORTH, Matt. *Fluid pasts: archaeology of flow*. Bristol: Bristol Classical Press, 2011.
- EDGEWORTH, Matt. On the agency of rivers. *Archaeological Dialogues*, v. 21, n. 2, p. 157-159, 2014.
- FERREIRA, Luiz Carlos B; MACHADO FILHO, Luiz Carlos P; HOETZEL, Maria José; LABARRÈRE, Juliana G. O efeito de diferentes disponibilidades de sombreamento na dispersão das fezes dos bovinos nas pastagens. *Revista Brasileira de Agroecologia*, v. 6, n. 1, p. 137-146, 2011.
- FOWLES, Severin. People without things. In: BILLIE, Mikkel; HASTRUP, Frida; SOERENSEN, Tim F. (org.). *An anthropology of absence: materializations of transcendence and loss*. Berlin: Springer, 2010.
- FREYRE, Gilberto. *Nordeste*. São Paulo: Global, 2014.
- FUKUSIMA, Sérgio S. Sombras como indicadores da percepção de profundidade. *Psicologia Reflexão e Crítica*, v. 10, n. 2, p. 289-300, 1997.
- FULLER, Dorian Q.; QIN, Ling. Water management and labour in the origins and dispersal of Asian rice. *World Archaeology*, v. 41, p. 88-111, 2009.
- GALIZONI, Flávia Maria; RIBEIRO, Eduardo M. Água, terra e família; uma etnografia dos recursos hídricos nas comunidades camponesas da Mantiqueira mineira. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, v. 20, n. 2, p. 68-93, 2013.
- GIOVANNONI, Elena; QUATTRONE, Paolo. The materiality of absence: organizing and the case of the incomplete cathedral. *Organization Studies*, v. 39, n. 7, p. 849-871, 2018.
- GLEASON, Kathryn L. To bound and to cultivate: an introduction to the archaeology of gardens and fields. In: MILLER, Naomi F; GLEASON, Kathryn L. (org.). *The archaeology of garden and field*. Pennsylvania: University Pennsylvania Press, 1994.

- GODÓI, Emília Pietrafesa. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Unicamp, 1999.
- GOMES, Ramonildes; BARBOSA, Araceles G. A ecologia política da algaroba: uma análise das relações de poder e mudança ambiental no Cariri Ocidental - PB. 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Anais...* Porto Seguro: ABA, 2008.
- GONÇALVES JR., Oswaldo. Entre bois e cabras: uma visão histórica sobre mentalidades e valores nos sertões. *Estudos Históricos*, v. 24, n. 47, p. 49-68, 2011.
- GONZAGA, Luís; SILVA, João. Umbuzeiro da Saudade. 1978. Disponível em: <<http://letras.mus.br/luiz-gonzaga/1563402/>>. Acesso em: 18 set. 2020.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Time do destroy. *Current Anthropology*, v. 49, n. 2, p. 247-279, 2008.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Supermodernity and archaeology. In: SMITH, Claire (org.). *Encyclopedia of global archaeology*. Nova York: Springer, 2014.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo; HERNANDO, Almudena A. Genealogies of destruction: an archaeology of the contemporary past in the Amazon forest. *Archaeologies*, v. 6, n. 1, p. 5-28, 2010.
- GORGATTI NETTO, Agide. Considerações sobre a algaroba (*Prosopis juliflora* [Sw.] D.C.). *Coletânea Instituto de Tecnologia de Alimentos*, v. 17, n. 1, p. 1-27, 1987.
- HATTORI, Márcia L. *Arqueologia em áreas de conflitos: cemitérios, obras de desenvolvimento e comunidades*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- HECKENBERGER, Michael. Forma do espaço, língua do corpo e história xinguana. In: FRANCHETTO, Bruna (org.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.
- INGOLD, Tim. Two reflections on ecological knowledge. In: SANGA, Glauco; ORTALLI, Gherardo (org.). *Nature knowledge*. New York: Berhahn, 2004.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizonte antropológico*, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.
- LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- LEONE, Mark. Interpreting ideology in historical archaeology: using the rules of perspective in William Paca Garden in Annapolis, Maryland. In: MILLER, Daniel; TILLEY, Christopher (org.). *Ideology, power and prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- LIMA, Edivaldo de. *O pau da mentira*. [s.c.]: [s.e.], [s.d.].
- LIRA, Bertrand S. *Luz e sombra: uma interpretação de suas significações imaginárias nas imagens do cinema expressionista alemão e*

- do cinema norte-americano. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional, Cultura e Representações) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.
- MAJEWSKI, Teresita; O'BRIEN, Michael. The use and misuse of nineteenth-century English and American ceramics in archaeological analysis. *Advances in archaeological method and theory*, v. 11, p. 97-209, 1987.
- MARTINELLI, Marcos. *Antônio Callado, um sermão à brasileira*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MARTINS, Viviane S; MENASCHE, Renata. Trajetórias do lugar de viver em terra de reforma agrária. *Retratos de Assentamentos*, v. 14, n. 1, p. 69-92, 2011.
- MAZZ, José Lopez. The concealment of bodies during the military dictatorship in Uruguay (1973-84). In: ANSETT, Elisabeth; DREYFUS, Jean-Marc (org.). *Human remains and identification: mass violence, genocide, and the "forensic turn"*. Manchester: Manchester University Press, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Merleau. O filósofo e sua sombra. In: MERLEAU-PONTY, Merleau. *Os pensadores: textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1989.
- MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. São Paulo: Zahar, 2005.
- MILLER, William A. Finding the shadow in daily life. In: ZWIEG, Connie; ABRAMS, Jeremiah (org.). *Meeting the shadow: the hidden power of the dark side of human nature*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 1991.
- MIRANDA, Maria Elena. Assentamentos como território: forjando a identidade do trabalhador rural assentado. *Cadernos Ceru*, v. 19, n. 1, p. 181-201, 2008.
- MEYER, Morgan. Placing and tracing absence: a material culture of the immaterial. *Journal of material culture*, v. 17, n. 1, p. 103-110, 2012.
- O'NEILL, Brian F.; BOYER, Anne-Lise. Conservação da água em cidades do deserto: desde um conserto socioecológico aos gestos de resistência. *Ambiente e sociedade*, v. 23, p. e00691, 2020.
- OLIVEIRA, Vanessa S. E. *Entre as cruces da estrada: produções e (in) visibilidades da morte no Sertão de Pernambuco*. Recife: O Autor, 2014.
- OWEN, Timothy D. An archaeology of absence (or the archaeology of nothing). *Historic Environment*, v. 27, n. 2, p. 70-83, 2015.
- PELLINI, José Roberto. Arqueologia com sentidos: uma introdução à arqueologia sensorial. *Revista Arqueologia Pública*, v. 9, n. 4, p. 1-12, 2015.
- PÉTURSDÓTTIR, Þ. Concrete matters: ruins of modernity and the things called heritage. *Journal of Social Archaeology*, v. 13, n. 1, p. 31-53, 2013.

- PIRES, Flávia. Quem tem medo de mal-assombro? *Etnográfica*, v. 13, n. 2, p. 291-312, 2009.
- POLITIS, Gustavo. *Nukak: ethnoarchaeology of an Amazonian People*. California: Left Coast Press, 1996.
- PRADO, Darién E. As caatingas da América do Sul. In: LEAL, Inara R.; TABARELLI, Marcelo; SILVA, José Maria C. (org.). *Ecologia e conservação da caatinga*. Recife: UFPE, 2003.
- PRICE, Robyn. Sniffing out the gods: archaeology with the senses. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, v. 7, p. 137-155, 2018.
- RAMBELLI, Gilson. *Arqueologia até debaixo d'água*. São Paulo: Maranta, 2004.
- REDCLIFT, Michael. Reavaliando o consumo: uma crítica a premissas da gestão ambiental. In: HERCULANO, Selene; PORTO, Marcelo F. S.; FREITAS, Carlos M. (org.). *Qualidade de vida e riscos ambientais*. Niterói: UFF, 2000.
- RIBASKI, Jorge; DRUMOND, Marcos Antonio; OLIVEIRA, Viseldo R.; NASCIMENTO, Clovis Eduardo S.. Algaroba (*Prosopis juliflora*): árvore de uso múltiplo para a região semiárida brasileira. *Comunicação Técnico*, n. 240, p. 1-8, 2009.
- SAHLINS, Marshall. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- SCARBOROUGH, Vernon L. Water management adaptations in non-industrial complex societies: an archaeological perspective. *Archaeological Method and Theory*, v. 3, p. 101-154, 1991.
- SCHAAN, Denise. The nonagricultural chiefdoms of Marajo Island. In: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William (org.). *Handbook of South American Archaeology*. Nova York: Springer, 2008.
- SCHAAN, Denise; SILVA, Wagner F. V. O povo das águas e sua expansão territorial: uma abordagem regional de sociedades pré-coloniais na ilha de Marajó. *Revista de Arqueologia*, v. 17, p. 13-32, 2004.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Sombras e luzes: reprodução técnica, os rastros efêmeros do desaparecimento e o “puro traço” na obra de Regina Silveira. *O eixo e a roda*, v. 20, n. 2, p. 131-156, 2011.
- SEMEDO, Rui J. C. G.; BARBOSA, Reinaldo I. Árvores frutíferas nos quintais urbanos de Boa Vista, Roraima, Amazônia Brasileira. *Acta Amazônica*, v. 37, n. 4, p. 497-504, 2007.
- SILVA, Lucas Antônio. *Os materiais de pesca fluindo: uma arqueologia com os pés na água*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- SILVA, Roberto M. A. Entre dois paradigmas: combate à seca e convivência com o semiárido. *Sociedade e Estado*, v. 18, n. 1/2, p. 361-385, 2003.
- SNEDDON, Andrew. Rose-coloured glasses: The Mountain Street Site, Sydney and its limitations in the search for vanished slum communities. *Australasian Archaeology*, v. 63, p. 1-8, 2006.
- SORENSEN, Roy. *Seeing dark things: the philosophy of shadows*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

- SOUSA, Vítor. A luz, as sombras e a procura da verdade: os média e a construção de uma realidade equívoca e totalizante. *Observatório*, v. 1, n. 1, p. 20-40, 2017.
- STRANG, Veronica. Fluidscapes: water, identity and the senses. *World-views*, v. 10, n. 2, p. 147-154, 2006.
- TORQUATO, Janio L.; SÁ FILHO, Geovan F.; SOUZA JÚNIOR, Joao Batista F.; DOMINGOS, Hérica G. T.; COSTA, Leonardo L. M.; DANTAS, Maiko R. T. Aspectos da utilização de sombreamento em pastagens. *PUBVET*, v. 6, n. 14, p. 1345-1351, 2012.
- TROTТА, Juliana; MESSIAS, Patrícia Aparecida; PIRES, Adriana Helena C.; HAYASHIDA, Carla Tamie; CAMARGO, Crisley; FUTEMMA, Célia. Análise do conhecimento e uso popular de plantas de quintais urbanos no Estado de São Paulo, Brasil. *Revistas de Estudos Ambientais*, v. 14, n. 3, p. 17-34, 2012.
- VERGÉS, Mireia. *Light in architecture*. Nova York: Tectum Publications, 2007.
- VIALOU, Denis. Territoires et cultures préhistoriques: fonction identitaire de l'art rupestre. In: KERN, Arno (org.). *Sociedades ibero-americanas: reflexões e pesquisas recentes*. Porto Alegre: PUCRS, 2000.
- VILLA, Marco Antônio. *Vida e morte no sertão: história das secas no Nordeste nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Ática, 2001.
- VOGL, Christian R.; VOGL-LUKASSER, Brigitte; PURI, Rajindra. Tools and methods for data collection in Ethnobotanical studies of home gardens. *Field Methods*, v. 16, n. 3, p. 285-306, 2004.
- WALLACH, Efraim. Inference from absence: the case of archaeology. *Palgrave Communications*, v. 5, p. 1-21, 2019.
- WOORTMANN, Ellen F. O Sítio Camponês. *Anuário Antropológico*, v. 81, p. 164-203, 1983.
- WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes no Nordeste*. São Paulo: Hucitec; Brasília: UNB, 1995.
- WOORTMANN, Ellen F. O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovações. In: MENEZES, Marilda Aparecida; GODÓI, Emília Pietrafesa (org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias 2: estratégias de reprodução social*. São Paulo: UNESP/NEAD, 2009.
- WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klaas. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: UNB, 1997.
- ZANETTINI ARQUEOLOGIA. *Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico da Ferrovia Transnordestina Programa de Resgate Arqueológico*. Trechos: Eliseu Martins/PI – Trindade/PE, Porto Suape/PE – Salgueiro/PE e Missão Velha/CE – Porto Pecém/CE. Relatório Final de Resgate, Trecho Eliseu Martins Trindade (PI) – Trindade (PE). São Paulo: Zanettini Arqueologia, 2014.
- ZEDEÑO, Maria Neves. The archaeology of territory and territoriality. In: THOMAS, Julian; DAVID, Bruno (org.). *The handbook of landscape archaeology*. California: Left Coast Press, 2008.

ZEDEÑO, Maria Neves; BOWSER, Brenda J. The archaeology of meaningful places. In: ZEDEÑO, Maria Neves; BOWSER, Brenda J. (org.). *The archaeology of meaningful places*. Salt Lake City: Utah University Press, 2009.

ZHOURI, Andrea; OLIVEIRA, Raquel; LASCHEFSKI, Klemens. A supressão da vazante e a “insegurança administrada” no vale do Jequitinhonha-MG. *Anuário Antropológico*, v. II, p. 23-53, 2011.

SUBMETIDO EM: 18/09/2020

APROVADO EM: 30/09/2021

CABO TOCO: UMA ENFERMEIRA QUE SE TORNOU COMBATENTE

CABO TOCO: A NURSE WHO BECAME A FIGHTER

Renata Colbeich da Silva

renatacolbeich@hotmail.com

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Mestra em Ciências Sociais - UFSM

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2293-5451>

Ceres Karam Brum

cereskb@terra.com.br

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Doutora em Antropologia Social (PPGAS-UFRGS)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6152-8616>

Suzana Cavalheiro de Jesus

suzanacavalheirodejesus@gmail.com

Universidade Federal do Pampa (Unipampa)

Doutora em Antropologia Social (UFSC)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5218-9816>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

Olmira Leal de Oliveira, popularmente conhecida no Rio Grande do Sul como Cabo Toco, foi a primeira mulher gaúcha a servir à Brigada Militar no estado. Ao longo de sua trajetória lutou pelo reconhecimento de seus feitos nos confrontos armados de 1923, 1924 e 1926, período conhecido na história gaúcha pelas disputas entre Maragatos e Chimangos. Com base numa pesquisa etnográfica a respeito de narrativas (auto) bibliográficas sobre Cabo Toco, o presente texto leva em consideração as representações, experiências, representatividade e memória percebidas por mulheres que têm em Olmira um ideal a ser seguido.

Palavras-chave: Cabo Toco; narrativas; experiências.

ABSTRACT

Olmira Leal de Oliveira, popularly known in Rio Grande do Sul as Cabo Toco was the first Gaucho woman to serve the Military Brigade in the state. Throughout her trajectory, she has fought for the recognition of her accomplishments in the armed conflicts of 1923, 1924, and 1926,

which marked the historical period of Maragatos versus Chimangos. Based on ethnographic research on (self) bibliographic narratives about Cabo Toco, the present text considers the social representations around these narratives produced, given their symbolism, experiences, representativeness, and memory in the life of other women who have in Olmira, an ideal to follow.

Keywords: Cabo Toco; narratives; experiences.

INTRODUÇÃO

O objetivo desta etnografia é apresentar um conjunto de reflexões a respeito da figura de Cabo Toco, realizadas a partir do ano de 2015. Tratam-se de representações acerca da vida de Olmira Leal de Oliveira, a Cabo Toco, percebidas através de narrativas autobiográficas de mulheres. Neste sentido, tentou-se compreender a forma como eram produzidas as narrativas sobre Cabo Toco e como estas memórias circulavam na cidade de Cachoeira do Sul, cidade localizada, geograficamente, na região central do Rio Grande do Sul.

A construção etnográfica partiu da percepção das experiências de um conjunto de mulheres na cidade de Cachoeira do Sul que, ao mesmo tempo que contavam sobre sua vida cotidiana, em forma de autobiografia, narravam sobre a vida de Cabo Toco. Chamou atenção o fato de guardarem consigo diferentes recortes de jornais e revistas, fazendo referência a informações salvaguardadas no museu municipal de Cachoeira do Sul e, ainda, a outras mulheres narradoras. Tal recurso permitiu que uma narradora indicasse a outra pelo discurso do “eu não sei contar, mas a fulana sabe...” (HARTMANN, 2011, p. 8).

Com relação às fontes documentais, optou-se pela utilização da etnografia em arquivos, de Elsie Rockwell (2011), a partir da tentativa de compreender o escritor e seus escritos pelos balizamentos do tempo vivido, tendo em vista a dimensão da prática viva das palavras, compreendendo sua presença em qualquer lugar, atentando às entrelinhas e ao não escrito (ROCKWELL, 2011).

A etnografia foi inspirada por uma busca de descrição densa (GEERTZ, 1989), em que foi possível identificar arquivos, compostos por documentos¹ jornalísticos sobre Cabo Toco, bem como narrativas orais, formuladas por uma rede de narradoras mulheres unidas por profissões em comum, professoras ou enfermeiras, ligadas à referente por diferentes vivências. A descrição densa, utilizando diferentes fontes etnográficas, possibilitou “construções de construções” interpretativas por meio de teias de significados, que passaram a orientar a experiência humana através de um sistema de símbolos, no qual cada indivíduo envolvido estabeleceu uma interação recíproca com a representação de Cabo Toco (GEERTZ, 1989).

Pelos documentos constatou-se a lembrança de Cabo Toco no esquecimento, pela velhice e condições precárias em que se encontrava naquele momento da vida. Pelas falas das narradoras, notou-se a construção de uma agência diante de uma experiência de vida a ser seguida, remetida ao empoderamento feminino, reciprocidades e aprendizados sobre a vida, nas quais retratam não só Cabo Toco, mas também autobiografias orais e memórias de quem narra. Diante disto, o presente artigo apresenta reflexões e contextos em que afloraram narrativas sobre Dona Olmira Leal de Oliveira enquanto heroína para um grupo de mulheres enfermeiras e professoras da cidade de Cachoeira do Sul-RS. Estas, ao compartilharem diferentes experiências narrativas, narram sobre si numa trajetória autobiográfica, mas ao mesmo tempo narram sobre Cabo Toco.

Num primeiro momento, “o que contam sobre Olmira” é construído por bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1976) de diferentes falas sincrônicas e diacrônicas, logo após a apresentação e sobre diversas considerações acerca da mulher no Rio Grande do Sul e seus reflexos na representação documental sobre Cabo Toco. Por fim, a narrativa de quem fala sobre si ao narrar sobre Olmira Leal de Oliveira em diferentes formas de construções de memória e identidade.

As narrativas que aqui serão apresentadas, em seus sentidos e carga simbólica, proporcionaram projeções e práticas sociais na tentativa de compreender padrões que se tencionam no imaginário social vigente, dados pelos acontecimentos do passado projetado nos agentes do futuro. A análise tanto das narrativas orais, quanto jornalísticas, sobre Cabo Toco, tornaram-se indispensáveis para compreender como expressões simbólicas organizam e transmitem experiências, sejam elas reais, ouvidas ou imaginadas (HARTMANN, 2011). A história não é simplesmente algo que acontece às pessoas, mas algo que elas fazem (ORTNER 2007), seja na realidade ou em seu imaginário, produzindo e reproduzindo costumes no cotidiano, valendo-se da necessidade de pensar nas falas populares que caracterizam lugares e transpõem tradições. E são chaves importantes na organização e transmissão da experiência de viver (HARTMANN, 2011).

Nomes fictícios foram atribuídos às narradoras, garantindo seu anonimato e segurança na livre expressão das palavras. Os nomes partiram da referência a outras mulheres que, de algum modo, contribuíram para a história das mulheres no/do Brasil e que estão citadas em um dos arquivos que compuseram a pesquisa, a saber, a Revista Tempo 16 (s.d.). São mulheres que constroem e levam simbolismo da luta feminina por prestígio, assim como Olmira Leal de Oliveira. Elas são: Anita Garibaldi e sua ousadia de contestar, pela reversão de um papel de submissão feminino, fugindo com Giuseppe Garibaldi² e lutando ao seu lado na revolução Farroupilha; Joana Galvão, a heroína da batalha na primeira tomada

da Colônia do Sacramento pelos caminhos espanhóis em 7 de agosto de 1680; Chica Papagaia, a Maria Francisca Ferreira Duarte, amante de David Canabarro³, que protagonizou o episódio de guerra da “Traição de Porongos”, recaindo sobre si a culpa pelo ataque ao acampamento farrupilha e morte de Canabarro; Frutuosa da Silva, neta de Chica da Silva, que, ao lutar pela recuperação do patrimônio de seu avô, João Fernandes de Oliveira, teria auxiliado a escrever a biografia de sua avó; e ainda Zeferina Dias, líder feminina do quilombo do Urubu, que com seu arco e flecha defendia seu território dos homens brancos na Bahia.

ENTRE SINCRONIAS E DIACRONIAS: O QUE CONTAM SOBRE CABO TOCO?

A história de Cabo Toco é uma história que pertence à guerra. Segundo seus documentos pessoais, disponíveis no acervo do Museu Municipal de Cachoeira do Sul, Olmira Leal de Oliveira era filha de Francisco José de Oliveira e Auta Coelho Leal. Pela fala de uma das narradoras, o pai era um dos homens de confiança nas tropas de Gumercindo Saraiva⁴ durante a Revolução Federalista, enquanto a mãe apenas circulava por este ambiente, não existindo indícios de seu papel social na guerra. Companheiros de casamento e de guerra, acompanharam Gumercindo Saraiva até a sua morte. Algumas narradoras, como Joana Galvão, contam ainda que os pais de Cabo Toco teriam encerrado as suas atividades após o sepultamento do líder maragato, antes disso, porém, contava Cabo Toco às narradoras que fizeram parte desta pesquisa que seus pais teriam ajudado a *empalharar*⁵ Gumercindo, deixando-o estático em cima do cavalo depois de morto, como uma forma de enganar o inimigo⁶.

A Revolução Federalista ocorreu entre os anos de 1893-1936. Os protagonistas do confronto foram líderes políticos do Rio Grande do Sul e Republicanos que estavam ao lado da República brasileira, que havia sido recém-proclamada. Os Gaúchos queriam autonomia e a liberdade do estado da governança federal. Dois grupos se formaram, os dos Maragatos, Federalistas que queriam a autonomia do Rio Grande do Sul e os Ximangos, ou pica-paus, do lado da República brasileira. Em 1923, os confrontos iniciaram-se novamente na tentativa de legitimar a eleição de Borges de Medeiros ao governo do estado do Rio Grande do Sul, o ximango Borges entraria no 5º mandato. Apesar da reeleição continuada ser garantida por lei, seu opositor de urnas, o Federalista Assis Brasil, acusaria fraude na contagem dos votos, desencadeando o confronto.

Da união da guerra nasceu Olmira, aos dezoito dias do mês de junho de 1902, na cidade de Caçapava do Sul, Rio Grande do Sul. Nenhum relato conta quanto tempo viveu com seus pais, mas por meio das narrativas da enfermeira que a atendia em 1985, num consultório médico em Cachoeira do Sul, soubemos que sua infância foi permeada por causos

contados pelo seu pai, que falavam sobre a guerra, sobre Gumercindo Saraiva e sobre o namoro que a mãe teria tido com o General Zeca Netto. Cabo Toco alimentou desde a infância um ódio ao maragato Zeca Netto, ao mesmo tempo que havia um apreço enorme por Gumercindo Saraiva. Ela contava com orgulho seu gosto pela guerra e a identificação com a postura do líder.

Segundo as informações do Museu Municipal de Cachoeira do Sul, aos 21 anos de idade, Olmira inscreveu-se no 1º Regimento de Cavalaria para atuar como enfermeira durante o confronto armado de 1923. O regimento corresponderia ao que é hoje o 1º Regimento de Polícia Montada, sediado em Santa Maria-RS. Ela atuava cuidando de feridos, dando-lhes medicações, fazendo curativos. Desde o seu ingresso na Brigada Militar mostrou interesse no manuseio de armas de fogo, principalmente com o intuito de se defender das ameaças masculinas de violência.

O curta metragem sobre Cabo Toco em “Histórias Extraordinárias” da Rede Brasil Sul de Televisão (RBSTV), emissora afiliada da Rede Globo na região Sul do Brasil, afirma que a transição de enfermeira a combatente ocorreu com o salvamento do comandante João Vargas de Souza, intendente de Caçapava do Sul, no confronto armado de suas tropas no combate do Passo das Pitangueiras em Caçapava do Sul no ano de 1924. Existem, ainda, relatos⁷ sobre o interesse de Olmira em participar da revolução. Olmira tinha o gosto pela guerra e vontade de vingança, queria a morte do General Zeca Netto. O namoro do General com sua mãe não teria acabado bem, Olmira o acusava de ter feito muito mal à sua família. Chica Papagaia, que conviveu com Cabo Toco no bairro Ponche Verde, afirma que quando perguntada sobre suas motivações para ir à guerra, Olmira respondia que foi porque era muito feia e não sabia realizar tarefas ditas “do lar”, como cozinhar e cuidar de uma casa.

Com a ajuda que prestou ao comandante João Vargas de Souza, colocando-o em seu cavalo e levando-o até seu acampamento, Olmira tornou-se baioneta⁸ nas tropas, finalizando os inimigos. O termo escopeta também aparece quando as narrativas tratam do armamento usado por Cabo Toco, uma arma conhecida pelo seu uso na categoria de caça. No Rio Grande do Sul, o termo escopeta é pouco utilizado, sendo mais conhecida por espingarda, arma de cano liso e longo. Tal arma era um dos principais armamentos dos exércitos desde o final do século XVII. Cabo Toco era escopeta e baioneta, e tinha um grande conhecimento sobre manuseio de armas de fogo, na velhice dormia com um revólver calibre 38 embaixo do travesseiro⁹.

O comandante passou a chamá-la de Cabo, unindo o termo cabo a seu apelido Toco em virtude da sua baixa estatura. Daí Cabo Toco. Sua documentação, em documentos disponíveis no Museu Municipal de Cachoeira do Sul, apresenta lacunas a respeito de como ocorreu seu alistamento como Cabo, em virtude dos padrões de gênero impostos na época. Nos anos 1920, uma mulher alistada como combatente era

considerado uma ofensa aos demais combatentes homens. O seu registro consta como Olimiro, encobrindo sua condição de mulher. Assim, tornou-se Cabo Toco um membro não oficial da Brigada Militar do Rio Grande do Sul. Sua efetivação constituiu-se como uma “farsa”, segundo informações do Centro Histórico Coronel Pillar de Santa Maria-RS.

O episódio de guerra que marcou a perpetuação de Cabo Toco como heroína foi o de espionagem ao acampamento de seu maior inimigo, Zeca Netto, nas proximidades de Caçapava do Sul. O episódio configurou-se como uma versão famosa dos feitos de Cabo Toco, e virou documentário, produzido e exibido pela RBSTV¹⁰ no ano de 2005, que contou com elenco de protagonistas e figurantes da cidade de Cachoeira do Sul. O documentário da RBSTV foi baseado nas pesquisas de historiadores locais da cidade de Cachoeira do Sul, e ainda contou com a participação de intendentess da Brigada Militar do estado do Rio Grande do Sul, com relatos sobre a importância de Olmira na Revolução de 1923.

Cabo Toco teria o trabalho de espiã para as forças governistas no ano de 1926, infiltrando-se nas tropas do General Zeca Netto, proferindo o discurso de arrependimento e mudança de lado na revolução. Cabo Toco teria passado a noite no acampamento contrário a seus ideais, onde lhe ofereceram um banquete regado a churrasco, que teria evitado comer por medo de envenenamento. Cabo Toco não estava sozinha, alguns de seus companheiros estavam escondidos nas redondezas caso o plano de sondar o inimigo desse errado. Pela manhã do outro dia, a Brigada Militar atacou o acampamento, mas não teve sucesso na batalha. Em outra versão, contam que Zeca Netto e seus homens haviam pegado Cabo Toco, prendendo-a desacordada para ser arrastada por um cavalo, deixando-a com ferimentos graves.

A revolução terminou sem vencidos nem vencedores, com um acordo entre as partes na base militar da cidade de Pedras Altas-RS. Cabo Toco deixou a corporação apenas no ano de 1932.

Com o término das revoluções, Cabo Toco transitou pelas cidades de Bagé, Ijuí e São Sepé, todas no estado do Rio Grande do Sul. No ano de 1951, casou-se com Antônio Martins da Silva. O casal vivia fazendo fretes em São Sepé com uma carroça puxada a cavalo. Antônio Martins da Silva morreu no ano de 1954 e Cabo Toco mudou-se para Cachoeira do Sul-RS.

Em Cachoeira do Sul, passou a morar em um casebre no bairro Ponche Verde. A residência era um chalé de madeira, sem recursos hídricos e elétricos. Sobrevivia de fretes e de uma pensão do falecido marido, de Cz\$ 500,00 (quinhentos cruzados), moeda brasileira da época.

Certo dia, Cabo Toco recebeu uma oferta de um médico renomado da cidade de Cachoeira do Sul: trocar sua égua por um cavalo mais novo, para que pudesse dar ênfase aos serviços de frete. O médico levou seu animal e nunca apareceu com outro para troca. Dona Olmira ficou sem ter com o que trabalhar, dificultando mais ainda sua situação precária.

Por volta do ano de 1985, em uma visita à igreja São José, Cabo Toco recebeu uma carona para sua casa no bairro Ponche Verde, a qual mudaria o rumo do final de sua vida. A pessoa que lhe oferecera a carona se chamava Vilma Zanini, era professora aposentada e vivia na cidade de Cachoeira do Sul. Gostava de escrever, ler e escutar histórias. Em um pequeno caderno, começou a anotar tudo que Cabo Toco lhe narrava sobre a vida. Tornaram-se amigas. Vilma tratou de tentar popularizar a história daquela heroína, organizando seminários sobre a revolução e conseguindo parceria com pessoas influentes. Cabo Toco passou a ocupar espaço entre as narrativas cachoeirenses, ganhou um soldo de 2º Sargento da Brigada Militar e um aparelho de surdez. Passou a residir no Asilo Municipal Nossa Senhora Medianeira em Cachoeira do Sul.

Suas histórias se espalharam pelo Rio Grande do Sul. O encontro com Nilo Brum, compositor da música “Cabo Toco” ocorreu na mesma época do início da amizade com Vilma, em 1986. Numa ocasião em que precisou de cuidados médicos, Nilo Brum submeteu-se a uma operação em Nova Prata, sob os cuidados de um médico de quem já era amigo. Por coincidência, o médico era natural de Cachoeira do Sul, e durante as conversas com seu amigo-paciente, começou a falar sobre Cabo Toco. Interessado no assunto, Nilo Brum foi a Cachoeira do Sul procurar por Dona Olmira, para obter mais dados de sua vida. No dia 5 de maio de 1987 os jornais de Cachoeira do Sul anunciavam: “Cabo Toco ganhou a V Vigília¹¹”. Cabo Toco subiu ao palco e foi aplaudida de pé pela plateia, foi a primeira vez que um protagonista de canção subia ao palco:

Figura 1 - Caderno especial jornal Zero Hora – “Saia nas Trincheiras” (Porto Alegre-RS)

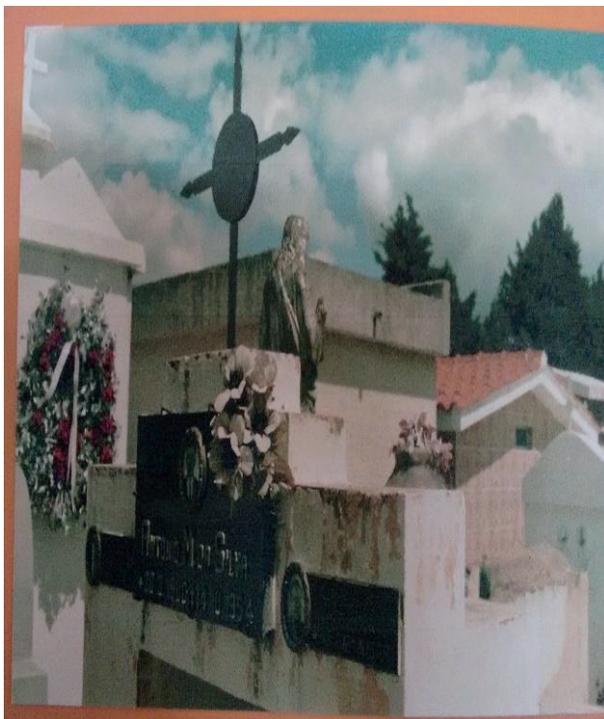


Fonte: Museu Municipal de Cachoeira do Sul - 08/09/2015

Cabo Toco morreu no dia 21 de outubro 1989, aos 87 anos. Depois da premiação da Vigília do Canto Gaúcho, passou por tratamento mé-

dico em função de uma doença crônica no pulmão, que acabou provocando sua morte, pois a doença de Dona Olmira era terminal. Ela havia sido internada no Hospital da Brigada Militar, em Porto Alegre, durante um mês, recebeu alta e foi novamente internada, no Hospital de Caridade e Beneficência de Cachoeira do Sul, quando veio a falecer. Olmira Leal de Oliveira foi velada no Asilo Nossa Senhora Medianeira, e sepultada no dia 22 de outubro no Cemitério Municipal de Caçapava do Sul, junto ao seu esposo.

Figura 2: Túmulo de Cabo Toco e esposo em Caçapava do Sul



Fonte: Museu Municipal de Cachoeira do Sul - 08/09/2015

Após sua morte, Cabo Toco foi homenageada em diferentes seguimentos no estado do Rio Grande do Sul, tornou-se nome de rua em Cachoeira do Sul, Caçapava do Sul e Ijuí. Passou a nomear o Centro de Tradições Gaúchas (CTG) do 9º Batalhão da Polícia Militar em Ijuí, um Piquete¹² em Esteio e a primeira turma de policiais femininas do Rio Grande do Sul.

CABO TOCO E O TRADICIONALISMO GAÚCHO

Para pensar a história das mulheres e os contornos míticos que adquire a figura feminina no Rio Grande do Sul, nos moldes sugeridos pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho, selecionamos alguns fragmentos que demonstram um teor ideológico do papel das mulheres e seus atributos na construção da história gaúcha:

O Rio Grande do Sul é um estado caracterizado pela fibra de suas mulheres. Muitas delas destacam-se em vários âmbitos da sociedade brasileira. Esta bagagem é trazida desde a ocupação do estado, no jesuitismo, tropeirismo, estanciamento, revoluções, imigrações e atualidade. A primeira mulher gaúcha era tupi-guarani. Nômade, cuidava dos filhos e acompanhava os índios. Com a chegada jesuítica, nas primeiras Missões, elas aprimoraram suas técnicas no artesanato, trabalhavam nas lavouras e eram catequizadas. A grande qualidade de quantidade de índios catequizados chamou a atenção dos bandeirantes (homens que organizam bandeiras e caçadas aos índios) estes que começaram a escravizá-los. Isso acabou despertando pavor entre os silvícolas e missionários, estes que fugiram para outro lado do rio Uruguai. Assim, o Estado ficou novamente abandonado por quarenta anos; até que chegaram aqui os Jesuítas Inacianos Espanhóis comandados pelo Padre Roque Gonzáles, da banda oriental do rio Uruguai, trazendo novamente o gado orelhano e reduzindo os dezoito aldeamentos para Sete Povos. Retrocedendo um pouco se pergunta: – O que aconteceu com esta “terra de ninguém” durante tanto tempo? Os bandeirantes possuíam as índias e levavam os índios como escravos. Depois que nasciam tais crianças, notavam que elas estavam sem identidade: metade selvagem e a outra, branco. Eles não se acostumavam com a vida das tribos muito menos com a vida dos brancos. Muitas das vezes tais “frutos” iam vagueando pelos campos, como vagabundos, sem pátria. E assim foi surgindo o gaúcho. O Pe. Roque Gonzáles reiniciou então o missionarismo criando gado. Como o couro era bem visado, começaram as tropeadas até Sorocaba (São Paulo). Os homens responsáveis por recrutar, eram chamados de tropeiros. Sempre que chegavam em São Paulo, eles arranjavam suas companheiras que eram encontradas nos arredutos. Elas eram de vida fácil, queriam conhecer o mundo, as chamadas “mozuelas”. Na maioria das vezes, os tropeiros as deixavam por aqui, para cuidas das próprias famílias que estavam formando. Começavam a formar estâncias para a pastagem de gado e fixação do homem da terra. A mulher era geralmente a chefe do lar. Cuidava da educação dos filhos e dos afazeres domésticos. É importante ressaltar o papel da mãe, pois o pai cuidava do gado e do serviço pesado. A família era unida e havia liberdade entre todos. Nas grandes sociedades, as meninas eram preparadas para serem verdadeiras damas a fim de casarem-se com homens de classe, jamais elas participavam das reuniões em que homens estivessem presentes. No campo, o sistema era diferente, as mulheres podiam fazer parte de uma roda de chimarrão e ouvir os causos. Isto já caracterizava uma certa independência da liberdade da mulher gaúcha dentro de sua própria família. As revoluções começavam a estourar, os maridos e os filhos mais velhos deixavam suas casas sem saber se voltariam. Mais um suplício: mulheres sozinhas em seus ranchos empunhavam armas e se transformavam em guardiãs do lar. Nascia em seus corações a esperança de rever seus amores e de que um dia a paz retornaria. Aqui o papel de mãe acentuou-se cada vez mais pois, além de educar, ela tinha todo o serviço masculino, inclusive a proteção ao que possuía. Aumentada a necessidade de povoamento, iniciava-se a chegada dos imigrantes alemães, italianos e assim por diante.

Seus costumes eram diferentes, a grande religiosidade, as diferenças familiares entre homens e mulheres..., enfim, houve uma troca de culturas: os imigrantes coivara e bebendo chimarrão e os gaúchos tocando a gaita jogando bocha. Nestas mudanças, o papel da mulher foi muito importante, porque ela estava sempre ao lado do homem e mesmo que este se ausentasse, ela continuava sem maiores problemas, com a fibra de ser guerreira na luta pelos seus direitos e pela preservação dos costumes, da honra e do seu orgulho (REVISTA TEMPO, [s.d.]).

Durante o processo de pesquisa, no que se refere aos arquivos jornalísticos encontrados, a percepção preponderante é de uma heroína esquecida. Assim, pelo teor do esquecimento, as manchetes de jornais tinham o intuito de causar um efeito de comoção. Uma percepção que pudesse ser concebida e entendida de maneira imediata à leitura, formando uma opinião acessível. A intensão da documentação de jornal é informar sobre o mito, porém de maneira diferente das epopeias clássicas que evidenciam heróis, narrativas históricas que justificam acontecimentos.

Augé (1998) afirma que é preciso esquecer para continuar presente, esquecer para não morrer, esquecer para permanecer fiel. Quando se esquece de recordar, ou ainda, recorda-se pelo discurso do esquecimento, a carência de lembrança ganha outros sentidos. Assim, o esquecimento, em suma, é a força viva da memória e a recordação em seu produto (AUGÉ, 1998, p. 27). Ao tratar Cabo Toco de maneira a evidenciar o seu heroísmo esquecido, a documentação afirma e reafirma a mulher que não se encaixa nos padrões dos heróis gaúchos que protagonizaram a história do Rio Grande do Sul, mas que passa a ser heroína a partir do momento que se tem um interesse de pessoas de fora do contexto da cidade de Cachoeira do Sul, por ritualizá-la. O esquecimento aqui cumpre uma função pedagógica da memória, exercendo a manutenção do tempo presente, remetendo à dimensão da experiência circunscrita na vida de Cabo Toco.

Segundo Renan (1887), o esquecimento é um fato essencial para a criação de uma nação, seja ela local ou extensiva ao nacional, pois ele garante o caráter de continuidade das identidades, reforçando a composição da memória elaborada pelos mortos, que deve ser mantida pelos vivos através do desejo de viver junto, numa grande solidariedade construída pelo sentimento de sacrifício daqueles que viveram no passado, como grandes homens que lutaram e tornaram-se heróis. A lembrança pelo esquecimento em Cabo Toco garante a manutenção das coisas em comum, que devem ser essenciais para as identidades, principalmente a do gaúcho, homem guerreiro, desbravador de territórios.

O fragmento introduzido, sobre “*A mítica das mulheres heroínas*”, conduz a uma ilustração para uma possível tradução do pensamento social. A partir do trecho, é possível pensar em representações das mulheres na formação do estado do Rio Grande do Sul, em suas “liberdades” e a necessidade de manutenção do lar, enquanto seus esposos, os heróis de guerra, estão ausentes.

O texto nos faz pensar na figura de heróis históricos, entendidos culturalmente como aqueles responsáveis pela formação de uma identidade local, e que, em seu estilo de vida, refletem o “dever-ser”. Segundo Brum (2009), o gaúcho, em sua tradição histórica como herói, é fundado para simbolizar, como emblema, a saga da domesticação do território através da exaltação da bravura de sua dupla atuação como homem do campo e guerreiro. A figura que é exaltada, quando os tradicionalistas falam no Rio Grande do Sul, é sempre a masculina, deixando a mulher em papel subalterno nos afazeres de casa (OLIVEN, 1990).

Cabo Toco é citada pela Revista Tempo 16 ao lado de Anita Garibaldi. Para as duas o adjetivo “prostituta de guerra” foi dado. Como Anita dispusera-se à guerra por acompanhar seu amado Giuseppe, a ela o adjetivo foi dado no sentido de estar presente em muitos confrontos armados; já para Cabo Toco o termo “prostituta de guerra” é elencado de maneira pejorativa, indicando que Cabo Toco dormia com os inimigos para que suas tropas vencessem as batalhas. “Cabo Toco teria feito tudo isso por ideais ou submissão?”, questiona a reportagem da revista.

A “natureza” feminina da mulher gaúcha, expressão popular que figura diferentes espaços, pode ser explicada pela atribuição do espaço doméstico como de natureza feminina, e os espaços públicos (a cultura) como da ordem do masculino (ORTNER, 1979). A mulher estaria definida enquanto natureza pela função de seu corpo e estrutura psíquica, pelo seu envolvimento com a procriação e papel social que estaria designada a desenvolver, o qual seria inferior ao masculino, pois o homem poderia atuar de modo livre, mudando a natureza conforme seus interesses. O corpo do homem estaria mais próximo da cultura (ORTNER, 1979), assim como a guerra estaria mais próxima dos dois.

A definição de que as mulheres correspondem ao âmbito da natureza e a ideia de que os homens estão mais próximos da cultura caracteriza a cultura como um lugar de experiências e agências. O que não necessita de agência para ocorrer, resta para a natureza. Durante as revoluções, no que diz respeito à sua história, as mulheres sofreram forte reprovação em relação à sua presença em espaços públicos, os quais não seriam apropriados à sua natureza; assim, elas foram menosprezadas e seu comportamento considerado ridículo e inadequado (TILLY, 1994).

De fato, o heroísmo e liberdade que cabe às mulheres no Rio Grande do Sul, como revela “sua mítica” na Revista Tempo 16, é poder ouvir as histórias na roda de mate, e está na capacidade de defender sua família de punho armado, zelando por sua honra na ausência do marido. Para Neto (2009), o gaúcho é um tipo social humano que tem sua origem no povoamento do sul da América pelo homem branco descendente de europeus. O autor afirma que o mito cunhado sobre a figura do gaúcho está na representação do passado que existiu dentro de um tempo determinado, no presente:

Sua constituição se deu desde meados do século XVII, com a colonização branca, até metade do século XX com a modernização agrária sul-brasileira, promovida pela industrialização e a urbanização, com todos os seus desdobramentos. Este intervalo de tempo que compreende pouco mais de três séculos sedimentou a cultura e a etnicidade do gaúcho. Sobre este passado se produziu uma identidade e sobre esta identidade se produz, hoje e desde então, representações sobre um passado mitificado, heroicizado, e idealizado num mito de origem (NETO, 2009, p. 13).

Criou-se, portanto, uma tradição cunhada pela representação do gaúcho herói, pioneiro de um território, que passou a ser entendido como identidade, e sobre ela elaborou-se uma estrutura. A estrutura dos grupos está na maneira como os fenômenos sociais agem nos agrupamentos e, no caso do heroísmo no Rio Grande do Sul, a estrutura está circunscrita à imagem do homem do campo, que se configura como guerreiro que conquistou seu território, para que este fosse propenso à educação de iguais a si, construindo um lar e tendo filhos que fossem educados pelo conceito de heroísmo, garantindo a estrutura. As estruturas são fundadas num tipo ideal, prescrevem e assimilam circunstâncias, negando seu caráter contingente. Existe uma ordem que projeta o existente numa repetição, reproduzindo-se mesmo quando há mudanças sociais (SAHLINS, 2003).

Figura 3 - Charge “A heroína”, Jornal do Povo (Cachoeira do Sul-RS)



Fonte: Museu Municipal de Cachoeira do Sul - 08/09/2015

Os jornais retrataram Cabo Toco tal como ela foi retratada pelo tradicionalismo. Esta apresentação resultou em uma ação comunicativa da imprensa não só de informar, mas de focar em ideias e reproduzi-las, convocando à análise etnográfica de percepções de mundo e julgamento. A lembrança de Cabo Toco pelo esquecimento é uma maneira usada pelos jornais para informar pela culpa, ainda que fosse numa tentativa de reversão. A apelativa do senso comum foi redigida em muitas páginas, colocando em questão até mesmo a veracidade da participação de Cabo Toco na revolução. “A Cabo que não dava ibope”, conforme ilustra a charge “A heroína”, evoca, em um simples desenho, os estereótipos que Cabo Toco carregou, e que ainda foram reproduzidos pela documentação jornalística, guiando a necessidade do esquecimento.

Para além de um ideal de heroísmo, há um ideal de ser mulher a partir de padrões específicos, conforme explica Prado (1981) em seu artigo “Um ideal de mulher: estudos dos romances de M. Delly”. Assim, todas deveriam agir da mesma forma em relação ao seu comportamento. Por intermédio das revistas, eram condicionadas a aprender a ser mulher, e mesmo quando apareciam no papel de heroínas nos folhetins, não poderiam ter grandes ambições, deveriam sempre estar em posição de dependência, corresponder aos padrões de beleza de cada época e ainda teriam de ser jovens (PRADO, 1981).

O esquecimento sobre Cabo Toco e, ainda, sua lembrança pelo esquecimento, formam contextos necessários para induzir um conceito de leitura, que se apresentam em oposição ao mesmo tempo que se conectam. Compreendemos que a configuração de heroína feminina no Rio Grande do Sul, neste sentido, pontua-se por disputas simbólicas entre história, tradição e atores sociais (BOURDIEU, 1989). Ao contrariar a tradição dos heróis, Cabo Toco mudaria sua relação com seu reconhecimento, diante de uma estrutura fundada sobre um tipo ideal de heroísmo e sobre um tipo ideal de mulher.

Não concordar com o que estava dado por escrito passou a ser rotina na vida de quem conheceu Cabo Toco. Inconformadas com o esquecimento, as narradoras, apesar de guardarem consigo muitos recortes de jornais, passaram a tentar reverter a situação, partindo para estratégias que pudessem dar conta dos feitos de Cabo Toco. Havia uma memória em disputa, bem como uma reflexividade em jogo, ligadas a determinadas concepções do tempo e suas consequências em termos da reprodução e da mudança social.

APRENDENDO SOBRE CABO TOCO: IDENTIDADES E RECIPROCIDADES

Na introdução de “Ilhas da História”, Marshall Sahlins (2003) argumenta sobre a circulação da história, que em contextos antropológicos determinaria como os grupos organizaram-se dentro de uma tessitura concebida como cultura. A história seria a cultura num esquema de

significações diferentes, e vice-versa, na qual se moldaria conforme o exercício de sua realização, nas ações criativas dos sujeitos históricos e sua organização diante de uma cultura preexistente (SAHLINS, 2003).

As narrativas sobre Cabo Toco se constituem em possibilidades pedagógicas para os grupos em suas práticas. Elas têm o intuito de explicar comportamentos elaborados por uma aprendizagem. As narrativas têm caráter legitimador de ações e agências, que reforçam a discussão e elaboração de questões sobre a função pedagógica da memória.

A intencionalidade do contar, para além da produção e reprodução de conhecimento, é uma característica fundamental para a compreensão das relações com as narrativas sobre Cabo Toco. A memória, em seu caráter pedagógico, formula uma agência feminina criada diante das relações de poder e processos de subjetividade que, em termos de valores diferenciados e hierárquicos, garantem uma dinâmica de contra hegemonia de práticas (ORTNER, 1990). São estágios que revertem relações, e são produzidas por afeto ou solidariedade, poder ou rivalidade, e atuam de maneira a influenciar os indivíduos a pensarem para além de uma estrutura (ORTNER, 2006). Neste sentido, a narrativa de Cabo Toco propõe-se a pensar em acontecimentos que mantêm vivas as oralidades (mesmo que em diferentes conotações e ensinamentos), as quais determinam segmentos de aprendizado para a vida, estejam essas pautadas pelas tradições gaúchas ou pela tentativa de revertê-las.

Em seu contexto particular, as narradoras, ao contarem sobre Cabo Toco, exaltaram sua vontade e interesse em participar da pesquisa, formando um leque de possibilidades a partir dos primeiros contatos. Aqui a palavra interesse vai além do narrar propriamente dito, pois elas procuram ensinar o que sabem e aprender com outros relatos, buscando informações. Propõem-se a pesquisar não só como uma atitude de ajudar a compor as diferentes vozes dessa etnografia, mas de maneira a garantir um conhecimento a mais sobre Cabo Toco para si mesmas.

Ao colaborarem com os subsídios de pesquisa, trouxeram outras narrativas que acabaram tornando outras vozes visíveis. Elas interpretaram suas próprias falas e a representação que circunda a figura de Cabo Toco. Conhecer sobre Cabo Toco, para estas mulheres, é uma maneira de legitimar a afeição que elas têm a Dona Olmira. Para além de representar Cabo Toco, representam a si mesmas, vendo-se em Cabo Toco.

Na verdade, eu não sei contar muito sobre a história dela, os detalhes, sobre o que aconteceu realmente. Ela morava no Bairro Ponche Verde, começou a aparecer nos jornais e despertar a curiosidade da gente. Quando saiu a música todos comentavam sobre, não pela música em si, mas pela história de vida. O sofrimento que ela carregava era evidente, pela velhice, o abandono, mas aquilo ao mesmo tempo despertava conhecer os motivos de tudo. Ela rompeu com os padrões de uma época, apesar de ela ter sido colocada como homem nos papéis oficiais, eu acho que ela sabia que um dia seria reconhecida como mulher guerreira, e é isso que eu carrego para mim e tenho interesse de contar para os outros (JOANA GALVÃO, 26 out. 2015).

Procuro sempre me informar sobre as exposições que tem no museu sobre ela, gosto de ir lá ver o que tem sobre, às vezes são as mesmas coisas, objetos no caso, mas o enfoque que o pessoal dá é sempre diferente. Para mim é uma honra ela ter escolhido Cachoeira para passar o resto da vida, eu morei no Bairro Ponche Verde, eu era pequena e a gente via ela, carregando as mercadorias do pessoal que comprava no mercadinho do bairro na carroça. Depois quando ela foi morar no asilo eu já estava grande, já estava acabando o curso normal, lembro que quando saiu a música tivemos uma aula sobre isso, mas eu não me lembro direito quem era o professor. Aquilo foi importante porque eu passei a entender que a história dela era importante de ser passada (ANITA GARIBALDI, 09 set. 2015).

Quando a gente era pequena, eu e minha irmã, meu pai tinha um armazém no bairro Ponche Verde e ela ia lá comprar algumas coisas. A gente nunca entendeu quem era aquela mulher com nome de homem, a gente morria de medo e se escondia. Coisa de criança, né? Mas a gente morria de medo! Para mim ela era uma heroína, porque fazer o que ela fez e naquela época. Deve de ter passado por muita coisa, ainda mais vivendo com um monte de homem. Eu me inspiro muito nela, na coragem que ela teve, apesar de saber que ela morreu aqui pobre, pouca gente sabia quem era ela. Depois de grande que eu fui entender o significado que ela tinha, eu acredito na importância que ela tenha não só para a cidade, mas para as mulheres daqui. Foi uma porta que se abriu através dela para todos verem que as mulheres são guerreiras, não só para os homens verem, mas para as próprias mulheres verem que podem tudo (CHICA PAPAGAIA, 29 abr. 2015).

A Cabo Toco parecia duas pessoas diferentes, mas não são. Tem muita gente que pensa que ela é só uma música, mas para nós que conhecíamos ela antes da Vigília, ela é uma heroína. Por muitos anos viveu como miserável, doente, passando necessidades em Cachoeira e sem ser reconhecida por ninguém. Viveu a penúria e revoltada como uma velha ranzinza, uma imagem meio ruim para quem defendeu nosso chão com muita fibra e coragem deixando muitos homens envergonhados. Aí virou heroína antes de morrer, só por causa da música? Eu acho que não, porque ela não precisa ser a heroína de todo mundo, só para a gente que sempre viu o que ela representava está bom, não precisa de quantidade, mas de qualidade (FRUTUOSA DA SILVA, 22 set. 2015).

A escrita etnográfica aqui enfoca a múltipla experiência de pessoas que têm a intenção de tomar para si a narrativa sobre Cabo Toco, colocando-a como heroína digna da afeição do grupo, elaborando com outras significações a memória que foi elaborada pela documentação etnografada nos jornais. As múltiplas vozes formulam um argumento polifônico, que foi construído pela permissão do diálogo aberto, dando conta de diversas frações envolvidas na representação de Cabo Toco, que conseqüentemente contribuíram para a perpetuação de uma oralidade e de uma virada histórica.

O jogo de vozes estabelecido e suas relações ressalta as questões empíricas que permeiam as vidas dessas mulheres que narram, sua necessidade de reformular categorias e de ensinar e aprender sobre Cabo Toco. A partir do momento que tomam a história de Cabo Toco para si, o que é levado em consideração são suas ações, e não mais uma estrutura que julga o que é concebível ou não, é a transformação criativa que prevê uma finalidade, os indivíduos têm autonomia sobre sua cultura e sobre a reversão de estigmas históricos (SAHLINS, 2003).

Ao contar sobre Dona Olmira numa mistura de si, dentro do processo autobiográfico em forma de narrativa oral, correntes de histórias foram surgindo, as quais retratam a vida, a infância e a memória sobre diversas formas de aprendizado pedagógico (PINEAU, 2006, p. 41). São narrativas de experiências em que se definem e personificam-se figuras, saberes e afeições, numa competência reflexiva sobre quem foi Cabo Toco e sua importância para a memória e para o município de Cachoeira do Sul.

As narrativas são marcadas pelo empoderamento de mulheres que performatizam, em suas falas, suas agências, promovendo seu prestígio enquanto intelectuais e acerca de diferentes saberes sobre Cabo Toco. Contar sobre Cabo Toco coloca essas mulheres numa esfera pública, deslocando-as do aprendizado vivido na infância e restrito ao privado, ou seja, levando informações sobre Cabo Toco para fora de suas casas e, assim, produzindo um referencial sobre o método de contar, colocando-se num lugar privilegiado no âmbito do saber.

As marcas simbólicas sobre narrar sobre Cabo Toco no âmbito público compreendem subjetividades ligadas à vida cotidiana em seus discursos e significados, em que a narrativa gera uma expectativa social de experimentação do conhecimento sobre Cabo Toco, naquilo que ela representa para as agentes. Há uma perspectiva de recepção dessas oralidades; quem ouve também carrega uma bagagem narrativa e versões sobre os fatos que, no jogo do contar e receber elementos sobre Cabo Toco, transformam-se, unem-se, gerando questionamentos diante de acontecimentos, lugares e pessoas. São visões de mundo que conduzem a forma do narrar, por meio da construção social do mundo vivido, de imaginários e elementos históricos.

Por meio de ensinar e aprender as narrativas, concretizam-se pensamentos e ideais em forma de transposição, colocando significações sobre a vida de Cabo Toco e sentidos que evocam uma visão consciente sobre descobertas de fantasias, que retomam a infância, sobre como começa o entendimento da linguagem do que é ser uma mulher num ambiente de guerra, evocando o folclore nas mais diversas formas do narrar no Rio Grande do Sul. São falas que propõem experiências não só imaginadas, mas imagináveis, a quem escuta, numa capacidade comunicativa, em que a etnografia se torna uma construção de memórias partilhadas. As narrativas são quase que poéticas, pois retratam diferen-

tes pessoas e vidas na figura de Cabo Toco, adicionam lugares-comuns e deslumbram caminhos.

O compartilhamento de memórias exercido pelas mulheres também é um instrumento político focado em artefatos, testemunhos, histórias, experiências, situações e ações individuais ou coletivas, tornando-as protagonistas junto a Cabo Toco: de narrativas sobre aprendizagem vividas em suas várias expressões. Assim, unidas pela oralidade, estabelecem a manutenção da memória sobre Cabo Toco, e ainda sobre si próprias, orientando estratégias que sejam culturalmente significativas para a resistência da narrativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre aquilo que chamou atenção nos diferentes contextos e falas de mulheres que narram sobre Cabo Toco, a prerrogativa do sofrimento é uma constante. Sendo este uma forma de resistência aos padrões impostos pelo “ser mulher”. Ora, se você não aceitar aquilo que lhe é imposto, sofrer é inevitável. O papel das mulheres, nos espaços de guerra, era o de prostituta ou enfermeira. Ambos envolviam a lógica do cuidado, o corpo da mulher e, ainda, ao espaço privado, onde se atendiam as “necessidades” dos homens. Os personagens femininos nas histórias são passivos, na categoria de mocinhas. Quando são más ou ativas, são sujeitas a castigos terríveis, e são fadadas a não fazerem a passagem de menina para mulher, ou seja, casar-se. Os personagens ativos nas histórias são os homens, assim, um lado depende do outro para concretizar sua agência (ORTNER, 2006). Cabo Toco desafiou sua condição socialmente dada de mulher na guerra, e ainda foi ativa por tomar para si atitudes que poderiam ser feitas apenas por homens, estabelecendo a partir dali um marco para seu processo de reconhecimento enquanto heroína/mulher e seus balizamentos entre esquecimento e empoderamento.

Cabo Toco possui uma força social que determina sua resistência (ORTNER, 2006), exercendo função pedagógica em direção ao processo de aprendizagem coletivo que envolve mulheres que tomam para si a luta pelo prestígio de Cabo Toco, construindo a cada narrativa um novo saber e novas subjetividades. As narrativas autobiográficas são demarcadas por diferentes saberes, elaborando o sentido da memória em diferentes variáveis, como faixa etária, nível de estudo e participação política, que interferem nos modos de repercussão do passado (SOUZA, 1996).

A agência, aqui exercida por diferentes mulheres, é uma composição de saber e conhecer, de forma mútua, o poder sobre a narrativa de Cabo Toco. Segundo Ricoeur (2007), a glória mútua, colocada sob tutela da relação de reciprocidade, passa pelo reconhecimento de si na variedade das capacidades que modulam seu poder de agir (RICOEUR, 2007). Assim, as menções a Cabo Toco nas trajetórias de vida contadas pelas narradoras são autobiografias que dão vida ao passado no presente, ofe-

recendo competência às relações, e simbolizando identidades nas quais os laços sociais são atados (RICOUER, 2007).

Saliente-se que, mesmo unidas em prol de um ideal, as narradoras em suas agências estão longe de constituir um grupo homogêneo. São pessoas diferentes que possuem intenções diferentes, mesmo que narrem sobre os mesmos assuntos, formando toda espécie de transposições criativas e variando intensamente de um mundo social para outro (SEWELL *apud* ORTNER, 2006, p. 54). Portanto, o percurso conduz diferentes vozes ligadas pelo contar sobre si e sobre Cabo Toco, construindo contextos que levam diferentes vidas a serem interpretadas perante as experiências de Cabo Toco. De modo que aprender sobre Cabo Toco torna possível uma agência pedagógica de habitar o mundo e construir-se como pessoa, unindo realidades, contextos e influências da vida cotidiana. A agência pedagógica criada por estas mulheres não se resume apenas à transmissão de informações, mas às suas capacidades, competências e saberes tradicionais, categorizados como habilidades traçadas pelas gerações anteriores. São subsídios que norteiam a cognição e atenção educativa (INGOLD, 2010), uma vez que o narrar constrói orientações de um caminho para conhecer sobre a Cabo Toco do passado, tornando-a parte do tempo presente de cada narradora.

As agências femininas nas experiências de compreender Cabo Toco ao longo do percurso etnográfico demonstraram um aprendizado pedagógico elaborado pelas narrativas, não bastando apenas ouvir, mas perceber cognitivamente o que aqueles relatos estavam querendo dizer, tanto sobre Cabo Toco como sobre as mulheres em suas autobiografias. As autobiografias, em sua oralidade, concebem reflexos do passado no presente, a partir de experiências e visões de mundo, em que a memória ecoa por ressignificações e agenciamentos, partindo de Cabo Toco e suas narrativas como um modo de viver. Cabe sinalizar que as narrativas e narradoras desta etnografia mostraram, através de suas sabedorias e técnicas, suas relações cotidianas, que se mesclavam à vida de Cabo Toco. Os dispositivos criados, intencionais ou não, articulam-se em prol da resistência de uma narrativa que mantém suas identidades de guerreiras, assim como Dona Olmira que apenas *queria reconhecimento e mais nada*.

Para finalizar, é preciso ainda evidenciar algumas questões relativas aos homens envolvidos nas narrativas, denunciadas pelas narradoras ao longo do percurso etnográfico: Edir, que era médico e amigo do compositor, “roubou” um cavalo e virou nome de museu; Cabo Toco nunca recebeu um centavo pelo prêmio da canção. Afirmam as narradoras que teria sido a própria Cabo Toco a autora da canção e que hoje o valor da premiação equivaleria a 15 mil reais. A equipe de um cineasta gaúcho que queria tornar a vida de Cabo Toco um filme, ao ler o texto de dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais não suportou a hipótese de que seu ídolo, Zeca Neto, poderia ter

feito algum mal a mulheres na época da Revolução. Para a construção etnográfica recorreu-se a algumas entidades ligadas à história da Brigada Militar do Rio Grande do Sul e, quando não houve omissão, afirmaram que os registros de Cabo Toco eram uma fraude. Por fim, mas não menos importante, historiadores –homens – de Cachoeira do Sul acreditam serem mentiras as narrativas em circulação sobre Cabo Toco.

Negar assegura uma dimensão higienizada da história, em que narrar o passado incomoda.

NOTAS

1. Toda documentação acessada não possui cota (etiqueta na lombada dos documentos).
2. Giuseppe Garibaldi (1807-1882) foi um militar e guerrilheiro italiano. Participou do movimento nacionalista “Jovem Itália”, que pretendia a unificação de toda a península sob a forma de república. Exilado no Brasil, participou da “Guerra dos Farrapos” e lutou na guerra entre a Argentina e o Uruguai.
3. David José Martins, conhecido como David Canabarro e chamado de General Canabarro (Taquari, 22 de agosto de 1796 – Santana do Livramento, 12 de abril de 1867) foi um militar brasileiro e um dos líderes da Revolução Farroupilha.
4. Gumercindo Saraiva (Arroio Grande, Rio Grande do Sul, 13 de janeiro de 1852 – Carovi, Capão do Cipó, Rio Grande do Sul, 10 de agosto de 1894) foi um militar brasileiro, sendo um dos comandantes das tropas rebeldes (maragatos) durante a Revolução Federalista.
5. A taxidermia – nome técnico do empalhamento de animais – é um sofisticado processo em que só a pele do animal é aproveitada. O couro é usado para “vestir” um manequim de poliuretano, parecido com esses que a gente vê nas vitrines de lojas. No passado, porém, não era assim. O animal era aberto, suas vísceras retiradas e, no lugar delas, era colocado algodão, juta ou palha – daí a palavra empalhamento, hoje fora de uso.
6. Informação concedidas por Joana Galvão em entrevista no dia 26/10/2015.
7. Como os de Frutuosa da Silva em 22/09/2015 e Joana Galvão em 26/10/2015.
8. Terno designado a soldados de infantaria – arma branca pontuda que se adapta ao extremo do cano de fuzil ou espingarda, usada por soldados de infantaria em combates corpo a corpo.
9. Informações concedidas pela própria Cabo Toco em entrevista para o Museu da Brigada Militar. Documento disponível no Museu Municipal de Cachoeira do Sul.
10. A RBS TV é a maior rede de televisão regional brasileira. A sede principal da empresa fica em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, e suas emissoras e retransmissoras cobrem a totalidade dos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina.
11. A Vigília do Canto Gaúcho é um festival de música nativista, considerado como um dos eventos culturais mais importantes da região central do Rio Grande do Sul. Nasceu no ano de 1982 em Cachoeira do Sul, sendo responsável, no decorrer de 24 edições, pelo lançamento de vários grupos musicais, cantores individuais, letristas e musicistas, bem como pelo fomento à cultura musical do estado, além de garantir atenção permanente da comunidade cultural do estado e do público em geral.

12. Segundo Jesus (2015), tanto o CTG quando o Piquete são entidades caracterizadas conforme o Regulamento Geral do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG) como sociedade civil, de fins não econômicos, com um número mínimo de sócios, a depender do perfil da entidade, e estruturada “de acordo com a forma adotada nas origens do Movimento Tradicionalista Gaúcho”, aplicando em seu âmbito associativo e na sua área de influência (região tradicionalista) os princípios e objetivos do Movimento, descritos na chamada “Carta de Princípios” (disponível em: <<https://www.mtg.org.br/carta-de-principios/>>) e que relacionam-se com os valores regionais, com padrões de moralidade e com a produção de uma “unidade psicológica” a partir das entidades (MTG *apud* JESUS, 2015). Ainda de acordo com o regulamento do MTG (1961 *apud* JESUS, 2015), o CTG é uma entidade de participação plena no movimento, que deve seguir à risca todas as normas previstas da Carta de princípios da entidade. Já o Piquete configura-se como um lugar menor, mais popular e que pode ou não ser filiado ao MTG. Em seu significado literal, conota o sentido de pequeno porteiro, ao lado da casa, onde se põe ao pasto os animais utilizados diariamente.

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, Marc. *A guerra dos sonhos*. Oeiras: Celta, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *La noblesse de l'état*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- BRUM, Ceres K. “Vestida de prenda”: sobre as significações da pedagogia tradicionalista das pilchas. *Educação Santa Maria*, v. 34, n. 1, p. 147-164, jan./abr. 2009.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- HARTMANN, Luciana. *Gesto, palavra e memória: performances narrativas de contadores de causos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011. 310 p.
- INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr 2010.
- JESUS, Suzana Cavalheiro de. *Pessoas na medida: processos de circulação de saberes sobre o Ñande Reko Guarani na região das missões*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- LEVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1976.
- NETO, G. Howes. *De bota e bombacha: um estudo antropológico sobre as identidades gaúchas e o tradicionalismo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, 2009.
- OLIVEN, Ruben. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis: Vozes, 1990.

- ORTNER, Sherry B. Está a mulher para o homem, assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. *A mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [1974].
- ORTNER, Sherry B. *Narrativity in culture, history, and lives*. Ann Harbor: University of Michigan, 1990.
- ORTNER, Sherry. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. Durham: Duke University Press, 2006.
- PINEAU, Gaston. As histórias de vida como artes formadoras da existência. In: SOUZA, Elizeu Clementino de; ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (org.). *Tempos, narrativas e ficções: a invenção de si*. Porto Alegre: EDPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2006.
- PRADO, Rosane Manhães. Um ideal de mulher: estudos dos romances de M. Delly. *Perspectivas antropológicas da mulher*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, n. 2, p. 72-111, 1981.
- RENAN, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Kessinger, 1887.
- REVISTA TEMPO. A mítica das mulheres heroínas: cultura gaúcha, mulher gaúcha. *Revista Tempo*, Rio Grande do Sul, n. 16, s/d.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Unicamp, 2007.
- ROCKWELL, E. *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SOUZA, C. P. et al. Memória e autobiografia: formação de mulheres e formação de professoras. *Revista Brasileira de Educação*, n. 2, p. 61-76, maio/ago. 1996.
- TILLY, Louise A. Gênero, história das mulheres e história social. *Cadernos Pagu*, n. 3, 1994.

SUBMETIDO EM: 24/01/2020

APROVADO EM: 22/04/2021

VIVENDO À FLOR DA PELE: A TATUAGEM COMO MARCA IDENTITÁRIA

LIVING UNDER THE SKIN: THE TATTOO AS AN IDENTITY MARK

Clara Maduell Gómez

claramaduellgomez@gmail.com

Bacharela e Licenciada em Ciências Sociais (UFRGS),

Mestre em Antropologia Social (UFPeL).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2883-0570>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMO

Em todas as épocas e lugares do mundo, o ser humano usa o corpo como forma de linguagem. Enfeita-o para ser belo, diferente, mágico. Tradicionalmente, a sociedade também exerceu poder sobre o corpo do indivíduo, inscrevendo suas marcas de acordo com a cultura a que ele pertencia, mas hoje as modificações corporais têm se tornado uma forma de expressão individual de arte do corpo e vêm ganhando, a cada dia, mais adeptos. O presente estudo tem o objetivo de compreender a atuação da tatuagem como marcadora identitária nas classes médias urbanas e contemporâneas brasileiras e as percepções dos tatuados sobre seus corpos, suas marcas, a dor, o preconceito e a profissionalização dos tatuadores. É um recorte de um esforço etnográfico em duas convenções de tatuagem, dois estúdios de tatuagem e na casa de uma tatuadora – todos em Porto Alegre, Rio Grande do Sul; e de coletas de dados através de entrevistas presenciais, também na capital gaúcha, e via formulário on-line com respostas de participantes de outras cidades do Brasil.

Palavras-chave: tatuagem; modificações corporais; identidade.

ABSTRACT

In all times and places in the world, human being has used their bodies as a form of language. Decorate it to be beautiful, different, and magical. Traditionally, society has also exercised power over the body of individuals, inscribing its marks according to the culture to which it belongs, but today body modifications have become a form of individual expression of body art and are gaining, every day, more fans. This study aims to understand the role of tattooing as an identity mark in the Brazilian urban and contemporary middle class, and the perceptions of those tattooed about their bodies, their marks, pain, prejudice, and the

professionalization of tattoo artists. This is an excerpt from an ethnographic effort in two tattoo conventions; two tattoo studios and the house of a tattoo artist – all in Porto Alegre, Rio Grande do Sul; interviews were conducted face-to-face, also in the state capital, and with an online form, with responses from participants from other cities in Brazil.

Keywords: tattoo; body modification; identity.

INTRODUÇÃO

Através do corpo marcado e pintado, os homens se relacionam simbolicamente no contexto social; é uma forma de comunicação não verbal. A pele é lugar onde se fabrica a identidade. Tanto é assim que as marcas adicionadas deliberadamente se convertem em símbolos de identidade que aparecem na própria carne. O sentido do eu lança suas raízes na pele, como lugar imediato de contato com o outro e com o mundo (LE BRETON, 2013).

Se a pele expressa o mais íntimo de um indivíduo, por que tem gente que quer modificar seu aspecto, textura ou cor? As mudanças no corpo acabam sendo usadas para explicitar a identidade, o estilo de vida e o grupo no qual está inserido o sujeito. É de grande relevância, principalmente no capitalismo, cuja percepção do corpo é dominada por várias imagens que propõem padrões de representação corporal, umas influenciadas pela moda e outras contestatárias, que vão em direção oposta aos valores preestabelecidos.

Para a antropologia analisar as modificações corporais é necessário ter sobre o corpo uma noção histórica e cultural, além da natural. Quase todos os povos, desde os tempos mais remotos, já possuíam formas de adornar o corpo por motivos religiosos, estéticos e por tradições e costumes da própria cultura. Cada vez mais, percebemos que o ser humano faz de seu corpo um instrumento da mudança de sua “aparência natural”, podendo ela ser definitiva ou temporária. Mary Douglas (1978) identifica uma tendência natural a expressar determinado tipo de situações por meio de um estilo corporal adequado a elas. Essa tendência pode-se qualificar como natural conforme é inconsciente e se obedece a ela em todas as culturas.

O corpo é o modo de expressão do social; interdições e classificações são consequentemente acionadas por ele. As sociedades judaico-cristãs elevam o corpo à ideia de “Templo”, que deve estar puro, limpo e imaculado. Como resultado dessa interação, o corpo em si constitui um meio de expressão sujeito a muitas limitações, tudo que macula essa suposta “natureza divina” é condenado. Mary Douglas (1991), por exemplo, busca entender tabus alimentares dentro do Antigo Testamento. Para ela, eles têm relação com a oposição que as culturas operam no mundo entre puro e impuro com referência à categoria central de “contamina-

ção”. Neste sentido, o controle sobre os corpos exerceu um papel importante do ponto de vista civilizatório e moral em uma lógica etnocêntrica.

O controle das práticas corporais foi uma das primeiras ações executadas para civilizar as sociedades chamadas “primitivas”. De alguma forma, quanto mais marcados eram os outros, mais civilizado era o ocidente. Na América do Sul, os espanhóis e os portugueses encontraram sociedades ameríndias que cobriam seus corpos com adornos permanentes ou temporários. Essas formas de ornar o corpo suscitaram censura de imediato. Conforme Le Breton (2013), a colonização europeia e, sobretudo os missionários, foram destruindo grande parte das culturas cutâneas aqui presentes; qualquer modificação do corpo se entendia como selvageria ou indecência. Porém, cabe salientar que os europeus também tinham suas formas de marcação e adorno do corpo. Por exemplo, segundo o etnólogo José de Vasconcelos (*apud* JEHA, 2019), no século XIX a tatuagem com cunho religioso era praticada em aldeias portuguesas, inclusive por mulheres.

Na atualidade, cresce a incorporação e aceitação de práticas de exploração e modificação corporal. Há um processo de valorização da individualização dos corpos ampliando suas possibilidades no campo social, comercial e moral. Explorar o corpo é uma das tantas opções que oferece nossa sociedade como caminho de revalorização e/ou reencontro do corporal. Neste artigo, abordarei apenas uma das infinitas formas de mudar o corpo: a tatuagem.

Tatuagens são desenhos intradérmicos permanentes que se realizam injetando pigmentos específicos embaixo da epiderme por meio de microagulhas encaixadas em máquinas utilizadas somente para esse procedimento. Existem diversos estilos de tatuagem em termos de motivos, desenhos, cores e tipo de tradição, porém esses são apenas alguns padrões e podem misturar-se entre si.

Da onomatopeia “Tatau” do Taiti se origina o nome *tattoo*, palavra utilizada pelos nativos para a arte de pintar o corpo de modo definitivo. “Tatau” repetia o som do cabo de madeira que batia no ancinho de dentes afiados, usado para picar a pele e introduzir a tinta. O primeiro ocidental a ouvir o termo foi o capitão James Cook, que aportou no Taiti em 1769 e levou-o para a Inglaterra (ARAÚJO, 2005).

A palavra tatuagem foi introduzida no Ocidente no século XVIII, porém práticas semelhantes já eram populares na Europa desde a idade média, estando relacionadas com as cruzadas e formas posteriores de peregrinação religiosa. Ao surgir o termo, a tatuagem foi ainda mais difundida com as explorações dos europeus em contato com as culturas do Pacífico. A técnica se difundiu graças à prática dos marinheiros ingleses de se tatuarem. Surgiram alguns amadores a bordo dos navios e em grandes portos. A partir de 1920, tornou-se mais popular e comercial nos Estados Unidos e, durante muito tempo, esteve associada a classes socioeconômicas mais baixas.

Segundo Silvana Jeha (2019), a tatuagem não “chegou” no território hoje brasileiro, pois muitos povos aqui já se tatuavam. A partir de 1500, marítimos e colonos portugueses começaram a desembarcar, alguns tinham corpos tatuados. Décadas depois, trouxeram à força africanos para serem escravizados e esses também exibiam marcas. Durante a grande imigração, na passagem do século XIX para o XX, outros europeus e orientais compuseram o mosaico de corpos marcados. A partir de uma lógica ocidental, no Brasil, a tatuagem se vislumbrou melhor com o dinamarquês Knud Harald Lucky Gegersen, que chegou a Santos em 1959 e abriu uma “loja” de *tattoo* na região portuária. A prática passou a ser usada por surfistas da região e marinheiros que chegavam ao porto da cidade litorânea. Lucky é reconhecido no meio como o primeiro profissional a trabalhar em terras brasileiras; teve uma participação de grande importância e foi graças a ele que o Brasil entrou no mapa da tatuagem moderna e vem conquistando aliados cotidianamente.

Trata-se, então, de tradições diferentes, pois no continente americano as tatuagens europeias entraram em contato com as culturas indígenas e africanas, ganhando novos significados. Assim, como a população brasileira, o corpo tatuado no Brasil foi forjado entre indígenas, africanos escravizados, colonos, imigrantes e mestiços de variado matiz, criando um resultado híbrido (JEHA, 2019). E, atualmente, no país, contamos com centenas de estúdios de tatuagem em funcionamento (ABREU; SOARES, 2012).

Este artigo tem o propósito de descobrir como a tatuagem contemporânea auxilia na afirmação da identidade do sujeito e objetiva entender qual o significado do corpo para os que optam por intervir nele por meio de tatuagens atualmente. Cabe ressaltar que todos os entrevistados, tanto presencial quanto virtualmente, despropositadamente, pertencem às classes médias urbanas do país. Assim, este artigo é uma análise de corpos em um contexto bastante situado (a maioria branca de classes médias urbanas) e não supõe a prática como representativa do lugar da tatuagem na sociedade brasileira como um todo. Dessa forma, não pretende ser um esforço comparativo de diferenças de classe, raça e etnias na relação com a tatuagem e não atenta para outros cenários como a tatuagem indígena, carcerária, entre outras.

Na conjuntura citada, a tatuagem seria apenas vaidade, uma tendência estética de culto ao corpo? Ou vontade de criar uma autoidentidade, um desejo de ir em direção oposta a padrões preestabelecidos, estéticos, culturais ou de conduta em vista da moda em grupos urbanos?

Este é um recorte do meu Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Ciências Sociais, intitulado *A pele marcada: um estudo antropológico sobre o corpo como superfície simbólica na sociedade urbana atual*, que trata das modificações corporais de forma mais ampla. Para dar conta desse tema, o método de pesquisa que utilizei foi o qualitativo que, segundo Velho (1978), foi com o qual a antropologia se identificou.

Assim, a observação participante, a entrevista aberta e o contato direto com o universo estudado tornaram-se marcas registradas da disciplina. Ao longo do curso de bacharelado em Ciências Sociais, fiz observações em dois estúdios, além de análise de procedimentos na casa de Camila, tatuadora que atende seus clientes em sua residência. Particpei de duas convenções de tatuagem e *piercing* que contaram com a presença dos melhores tatuadores do sul do Brasil. Além dessas análises, fiz entrevistas em profundidade com os profissionais dos estúdios (nos eventos ninguém foi entrevistado) e com alguns conhecidos, homens e mulheres tatuados. Também coletei dados via formulário on-line com adeptos da tatuagem de vários estados do país; além de conversas virtuais em grupos de tatuados brasileiros na internet e relatos informais de muitas pessoas dentro dos estúdios na capital gaúcha. Esses diálogos possibilitaram a reunião de elementos sobre os diversos aspectos da vida social e do comportamento desses adeptos.

É interessante estudar mudanças que apareceram primeiro como distintivo de pequenos grupos, depois como expressão dos movimentos jovens, até ganhar a adesão de grande parte da população, aumentando, a cada dia, a incidência dessa prática. É notório o crescente o número de pessoas que têm tatuagens. Torna-se importante tentar entender essa linguagem e saber o porquê dos homens e mulheres sempre estarem em busca da mudança, o que ocorre há anos.

A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO

Em novembro de 2013, compareci a 3ª *Expo Tattoo RS*, que ocorreu no centro de eventos Casa do Gaúcho no parque Harmonia, em Porto Alegre. Os organizadores convidavam os visitantes com a frase “Vem para quebrar tabus e preconceitos!”. O evento contou com a presença de Gaby e Victor Peralta, casal que figura no *Guinness book* como o mais modificado do mundo.

No início de 2014, ocorreu um encontro parecido. Combinei com alguns amigos interessados no assunto de ir ao *Tattoo Show RS*, realizado nos dias 12 e 13 de abril, também na Casa do Gaúcho, em Porto Alegre. A descrição dos coordenadores do evento no facebook era: “Serão dois dias de cultura e muita arte. Concurso de tatuagem e *piercing* e a presença do casal mais modificado do mundo”.

Ambas tratavam-se de convenções de tatuagem e *piercing* com os melhores profissionais do sul do Brasil, onde há concursos e premiações para os melhores trabalhos eleitos pelo júri. Contaram com vários expositores de venda de tinta, máquinas para tatuagem, revistas e livros com modelos de desenho, além de acessórios, *piercings* e, obviamente, *stands* de estúdios de tatuagem. Os artistas escolheram modelos, normalmente voluntários que não precisavam pagar o trabalho, e tatuaram figuras enormes em um único dia (é necessário que a tatuagem seja feita no dia e no local para que possa concorrer). Duas conhecidas minhas serviram

de modelo, uma para o tatuador Clayton Dias (Nego) e outra para Jorge Vilella, ambos, na época, do estúdio Verani Tattoo. Concorreram em categorias diferentes, nenhuma delas ganhou e as duas ficaram cerca de 8h seguidas “na agulha”.

A realização dos dois eventos foi feita pelo estúdio Neto Tattoo e eles não foram amplamente difundidos na mídia. A maioria do público é convidado pela própria rede social facebook. Os encontros são grandes oportunidades para que os profissionais, tanto *body piercers* como tatuadores, possam divulgar seus trabalhos, seus estúdios e suas técnicas. E, segundo os organizadores, estão “contribuindo com sua forte influência artística e cultural para a difusão da tatuagem como forma de expressão da arte e como empreendimento comercial”.

Em todos os *stands*, ouvia-se o barulho da máquina de tatuagem e mais de um tatuador por espaço fazia sua arte. Muita gente circulava pelo interior da Casa do Gaúcho, a grande maioria das pessoas tinha tatuagens e *piercings* e trajava roupas pretas, normalmente camisetas de banda de *rock*. Também não eram raros os que tinham *dreads* e alargadores nos lóbulos. Um rapaz chamava a atenção com um *pocket piercing*¹ na área do peito e da barriga (DIÁRIO DE CAMPO, 12 abr. 2014).

Nas duas convenções que frequentei, percebi que as pessoas não se olhavam nos olhos, mas focavam nas pinturas que as outras traziam. Vi gente que, quando não conseguia observar o suficiente “na passada”, parava as pessoas, dizendo: “Moço/a, deixa eu ver tua *tattoo*?!”. Também observei gente entrando nos espaços só para conhecer os trabalhos, querendo saber quais concorreriam. Ouvi comentários como “Aquele das flores na perna da menina é a mais bonita pra mim!”. É um concurso extraoficial onde os tatuados se exibem e os outros comparam e julgam qual o melhor na sua opinião. O corpo é o eixo da interação social. O julgamento oficial ocorria no final do dia (concorrem também duas categorias de *piercings*), próximo das 19h. Anunciavam a categoria no palco, pediam para os modelos se posicionarem ao lado direito e os melhores trabalhos de cada série eram premiados.

Outros campos de observação foram dois estúdios que se pareciam bastante. Logo na entrada, a sala de espera tinha algumas cadeiras, um balcão e estantes expositoras onde ficam as joias de *piercing*, uma mesa com computador e uma prateleira que acomoda os catálogos de desenhos e revistas de tatuagens.

O primeiro, que tem maior área, conta com mais duas salas: uma para tatuagem e outra separada onde são realizados procedimentos de *piercings*, escarificações e bifurcações de língua. O segundo estúdio compartilha o espaço com um salão de beleza e uma divisória limita os dois estabelecimentos.

Ambos os estúdios são mobiliados com duas macas-cadeiras, parecidas com as de dentista, um balcão com tintas e agulhas, máquinas de tatuagem e a autoclave, que é usada para a esterilização dos equipa-

mentos e das joias. Os locais são decorados com quadros e modelos de tatuagens.

Segundo Camilo Braz (2006), a profissionalização da tatuagem no Brasil ocorreu na década de 1980, quando surgiram os primeiros estúdios. Até o início dos anos 1970, as tatuagens seriam identificadas com situações de marginalidade. A partir da década de 1990, o procedimento tornou-se higienizado. Houve uma busca de materiais que não provocassem alergia e, também, de medicamentos para cicatrização, como pomadas. Apesar de não haver regulamentação da profissão, os estúdios começaram a atuar com alvarás e seus profissionais a se preocupar com a saúde.

Os tatuadores são autônomos, trabalham como prestadores de serviço e recebem por produção. Um grande percentual fica para o estabelecimento. Quando contatei Camila – tatuadora e uma das minhas interlocutoras – para saber se seria possível visitar o estúdio em que ela trabalhava, retornou-me informando que não atuava mais ali, uma vez que era mais vantajoso trabalhar na própria casa. No estúdio, ela tinha que repassar para o proprietário 50% do valor de cada tatuagem feita. Outra questão que deixa clara a fragilidade institucional dos técnicos do ramo é a falta de sindicatos.

Após alguns dias de campo, Bárbara, tatuadora, *body piercer* e gerente de um dos estúdios, me disse que iria à casa da Camila colocar um *piercing* em uma cliente e que, no mesmo dia, Camila tinha uma tatuagem agendada. Combinei, então, de encontrar Camila no centro da cidade para irmos juntas à casa dela. Antes, passamos na loja do Verani Tattoo para ela comprar agulhas descartáveis, pois não dispõe de autoclave. Chegamos à residência de Camila, na Cidade Baixa, e Bárbara chegou logo após:

Camila pôs uma trava na porta do quarto para que o cachorro não tivesse acesso. Colocou luvas e máscara descartáveis, pediu para que Jéssica deitasse na maca e começou o trabalho. Depois, chegou Elisa (22 anos), amiga de Camila, que faria perfuração com Bárbara. A moça queria furar os mamilos e escolheu uma entre as joias que Bárbara havia levado. A profissional fez a esterilização com álcool. As duas clientes compartilharam a maca. Enquanto Camila tatuava Jéssica, Bárbara media a distância dos *piercings* nos mamilos de Elisa. E Camila pediu: “quando tu fores furar me avisa que eu paro aqui pra não dar problema”. (DIÁRIO DE CAMPO, 05 jul. 2012).

Achei interessante a ideia de acompanhar o trabalho de uma tatuadora iniciante que preferia trabalhar em casa por questões financeiras. Pude entender como é difícil o acesso de principiantes nesse setor e o quanto eles precisam trabalhar precariamente até se estabelecer.

Durante a observação nos estúdios, descobri que a maioria dos tatuadores e *body piercer*, mesmo os profissionais e todos os funcionários dos estúdios, não possui carteira assinada. Um dos motivos é a profissão

ainda não estar regulamentada. Portanto, em caso de eventuais problemas, eles não são cobertos pela Previdência e não possuem seguros previdenciários.

Uma constante na fala dos entrevistados é a noção de que a *body modification*² é uma área que exige o aprimoramento contínuo e crescente agregação de conhecimento de novas técnicas de trabalho. Pude notar que os profissionais exibem muitas modificações porque testam as técnicas em seus próprios corpos. Itamar, um dos entrevistados, me contou que precisava experimentar todas as modificações para explicar “como é” para os clientes que têm dúvidas. Camila relatou que tem “um monte de tatuagem feia nas coxas, porque era ali que treinava”.

O perfil dos tatuadores entrevistados é o mesmo: profissionais qualificados, todos fizeram cursos de tatuagem (alguns também de *piercing*), preocupados com a higiene, a biossegurança, com procedimentos seguros que não os põem em risco nem os clientes. Os estúdios deixaram de ser locais “clandestinos” e ficaram parecidos com clínicas médicas, dando muita atenção para a salubridade.

Em um dos estúdios visitados, a importância da assepsia apareceu muito na fala da gerente, Bárbara, e a limpeza do local de trabalho foi bastante ressaltada. Contou-me que a autoclave era o melhor método para a esterilização de materiais e ferramentas de trabalho e, ainda, que esse aparelho era submetido a testes periódicos para a certificação do funcionamento.

Camila também demonstrou uma grande preocupação com a assepsia, em seu caso com a utilização de materiais descartáveis, pois não possuía a autoclave para minimizar os possíveis riscos de infecção e transmissão de doenças sexualmente transmissíveis.

É uma profissão que é bastante saturada, porém são poucos que agem com responsabilidade com seus clientes e procuram evoluir sempre. Mas está em ascensão e, com o tempo, a tendência é o preconceito diminuir (CAMILA).

Percebi, na casa de Camila, que ela trancou o ambiente para que o cachorro não tivesse acesso e, além de usar agulhas e luvas descartáveis, tomou o cuidado de pôr plástico filme novo na máquina usada para tatuar. Era uma situação provisória, sua meta era juntar dinheiro tatuando em casa para depois abrir um estúdio próprio, evitando repassar percentual de seus trabalhos para o dono.

Impressionou-me a importância que Bárbara dava em ter conhecimento de anatomia, biossegurança e primeiros socorros. Ela tem diploma de técnica de enfermagem e necessidade de um aperfeiçoamento continuado:

Conforme os anos foram se passando, fiz um técnico de enfermagem para ter algum diferencial e também aprender um pouco mais, até para os *piercings* extremos. Na época eu estava colocando vários *surfaces*³ e nem sempre eram muito bem aceitos pelo corpo, queria aprender a pôr

implantes e fazer *scars*⁴ e queria aprender mais sobre a anatomia humana. Hoje em dia, já sou formada no técnico de enfermagem, acho que me fez muito bem, ainda coloco *piercings*, mas finalmente aprendi a tatuar, que eu sempre quis, mas as circunstâncias nunca me foram muito favoráveis (BÁRBARA).

Há uma percepção geral de que a profissionalização é algo que vem com o tempo. Nenhum profissional se aventura a técnicas mais extremas sem ter larga experiência em tatuagens ou *piercing* convencionais. Pude testemunhar que os técnicos entrevistados, seja por observação nos estúdios, na casa, ou ainda pelos relatos, se mostraram interessados no trabalho e nem um pouco estagnados. Todos procuram buscar novos conhecimentos, novas técnicas, sempre participam de convenções sobre o tema e de *workshops* oferecidos na área.

Mas, mesmo com a profissionalização dos estúdios, a cobrança da vigilância sanitária e a popularização da profissão de tatuador e *body piercer*, mesmo assim os adeptos participantes da pesquisa – ainda que a grande maioria fosse branca e de classe média – eram vítimas de preconceito e associados à marginalidade. No caso das tatuagens, anunciam o caráter da pessoa que as exibem e para alguns essas marcas ainda significam uma moral negativa. Justamente o contrário do que os entusiastas tentam mostrar: coisas que consideram belas.

O mercado de trabalho é hostil às modificações. Assim, quem é simpatizante dessas práticas sente-se alvo de algumas restrições. A alternativa é optar por intervir apenas em áreas do corpo que são menos expostas. Nas modificações, há um conflito: o desejo de fazê-las e a necessidade de mantê-las escondidas no ambiente profissional. Neste campo, o sujeito deve esconder sinais que indiquem que ele não é o que se espera que ele seja (OSÓRIO, 2006).

A dificuldade de conseguir empregos em certas áreas também foi notada nas respostas das entrevistas. Nos seguintes trechos, percebe-se a preocupação dos modificados no acesso a certas profissões:

Tenho mais de 30 tatuagens e seis *piercings*, só tenho um *surface* do lado da orelha de “não convencional”, e as tatuagens se concentram, em sua maioria, nas pernas, pois como fiz o técnico de enfermagem não podia ter nada nos braços e mãos e, também, pelo meio onde eu vivo, sempre pensei em ser fácil de tapar sem muito esforço, só colocar uma calça e posso voltar a ser normal de novo (BÁRBARA).

A sociedade, hoje em dia, praticamente obriga as pessoas a seguir um padrão estético e social, se você está fora dele já é alvo de julgamento tornando, assim, mais difíceis os acessos a alguns tipos de cursos e profissões, por exemplo (PANDÃO PIERCER).

A grande maioria das profissões pede discrição no visual. Um fato corriqueiro na vida do sujeito que tem tatuagens muito visíveis, independentemente de sua formação e do seu preparo para exercer deter-

minadas atividades, é o de não conseguir emprego, salvo no próprio meio das modificações corporais ou no meio artístico. Parece, assim, que o indivíduo que se tatua não pode ser “levado a sério”. A discriminação no mercado de trabalho tem mais a ver com a opinião de quem contrata do que propriamente com o ambiente; já que a aparência não influencia no ritmo da atividade do empregado, o preconceito é basicamente pessoal. Mesmo tendo um ótimo currículo é improvável que uma pessoa muito tatuada consiga vaga em uma empresa conservadora. No relato abaixo, fica evidente que Júnior não tolera o modo como são aceitas as modificações estéticas usuais enquanto as tatuagens dele são recriminadas:

O corpo já está em constante mudança, seja num corte de unha, fazer a barba, cortar cabelos. Nos tempos de hoje, cirurgias plásticas como *botox*, silicone nos seios são formas de interferir no corpo e causar mudança, isso é uma modificação! Por que uma siliconada pode ser uma gerente de um banco e eu com os olhos pretos⁵ e tatuado não?! (JUNIOR PIERCER).

Definitivamente, diz Rossi (2011), as marcas corporais expressam clara exclusão social. A sociedade exerce pressão de diversas formas para que as pessoas mantenham seus corpos dentro de um padrão. Como afirma Hertz (1980), há um controle do corpo: o corpo é sagrado, portanto se deve mantê-lo limpo, sem interferência externa ou modificações para não torná-lo profano.

Mas, independentemente dos preconceitos, o número de adeptos da tatuagem é crescente e as motivações para se tatuar variam. Para os adeptos de modificações mais corriqueiras, a que mais aparece, sem dúvida, é a estética, mas, normalmente, as marcas representam a construção de um indivíduo e estampam seus ideais. Tanto no campo social como no artístico, a emergência simbólica do corpo em geral e da pele em particular se produz tendo em conta o conjunto de signos corporais individuais, pois os símbolos exibidos através do corpo se estruturam a partir de princípios inerentes a cada indivíduo (ROSSI, 2011).

Para algumas pessoas, as tatuagens são feitas com o intuito de marcar alguma fase da vida, algo que foi importante para elas ou até de homenagear alguém⁶. Seguem os relatos:

Tenho umas 17 tatuagens e dois *piercings* no momento, apesar de já ter colocado e tirado vários. Minhas tatuagens marcam momentos da minha vida, então na sua grande maioria, elas têm um significado. Tenho uma pata de cão tatuada nas costas e ela é a mais importante. Fiz pra minha cadela que viveu 16 anos comigo e sinto falta dela todos os dias [...]. A dor faz parte, mas no final o resultado vale a pena. [...] Marcam momentos que passaram, que algumas foram sobre momentos bons como a patinha, foram tantos momentos bons que me causam falta e não voltam mais... a dor de tatuagem é válida para homenagear algo que te foi e é importante... (CAMILA).

Tudo é uma passagem... na Nova Zelândia, eles fazem assim, eles ganham uma *tattoo* por merecimento, quando o guerreiro traz a cabeça do inimigo pro pajé da tribo, ele ganha uma tatuagem na cara... só assim ele ganha. É igual a essa que eu tenho aqui (mostra a *tattoo* do pescoço que segue até o queixo), mas eu não matei ninguém! Representa as minhas conquistas. É uma passagem... Toda *tattoo* tem uma história, eu olho pra cada *tattoo* minha e tem uma história, representam cada fase da minha vida. Uma é uma fase, outra é outra fase (ITAMAR).

Assim, o registro que fica no corpo passa a funcionar como signo que faz a pessoa lembrar algum momento vivido. A marca se torna um divisor, separando fatos que ocorreram antes e depois da modificação.

Em uma visita a um dos estúdios, conheci uma jovem que foi terminar sua tatuagem ao longo da cintura. Ela já tinha o desenho feito, faltava apenas colorir. Eram duas fadas Sininho, do filme *Peter Pan*, da *Disney*, e borboletas. Ela me contou que fez para cobrir as estrias que ficaram após o nascimento do filho. Esse tipo de tatuagem, para dissimular estrias ou cicatrizes, é bastante comum; um bom exemplo são as mulheres que fizeram a reconstrução do seio, após o câncer de mama, e tatuaram o mamilo. São tatuagens estéticas e, apesar da proximidade, é uma forma de não recorrer às cirurgias plásticas. As marcas da *body modification* acabam sendo úteis também para esconder outras marcas que as pessoas não querem mais expor.

Nesse dia, a mesma moça fez uma tatuagem na parte interna do lábio inferior da boca. Em honraria ao marido dela, escreveu uma frase: “Bira, te amo!”. Muitas tatuagens são feitas como uma forma de homenagear pessoas queridas, gravando na pele algo que as lembrem. Uma vez inscritas na pele, elas proclamam a importância de tais pessoas na sua vida. Mostrou-me também o pulso, onde tinha gravado o nome do filho, e uma borboleta grande no antebraço. Um problema surge quando as pessoas ou coisas deixam de ser importantes e a imagem torna-se motivo de arrependimento. A jovem explicou-me que o inseto foi feito para cobrir o nome do ex-namorado. Na maioria dos casos de desgosto, tatuagens ou escarificações maiores são sobrepostas às existentes de forma a disfarçar, pois as sessões de remoção com raio laser são muito caras, além de não remover toda a imagem. Presenciei outra prova de situação semelhante quando fui observar o procedimento na casa da tatuadora Camila. Fomos buscar Jéssica (21 anos, cliente de Camila) e, no caminho, a profissional perguntou à moça o que ela desejava tatuar. Como resposta, ouviu que queria encobrir uma frase no braço dedicada à ex-namorada e que gostaria de algo parecido com o que tinha no outro braço (uma tatuagem tribal no estilo maori).

Em outra ida ao estúdio, acompanhei a visita de uma jovem que não tinha nenhuma modificação. Escolheu, na pasta com sugestões de imagens, um desenho com três borboletas e decidiu fazê-las no final das costas. Era a primeira tatuagem dela e parecia bem nervosa. Quando o tatuador

Tiago ligou a máquina, ela logo perguntou: “Dói muito?”. Ele respondeu que era só um pouquinho. Durante todo o procedimento, ela gritava de dor. Ao final da sessão, chegou à sala da recepção, olhou pra mim e sua amiga que a acompanhava e disse: “Eu nunca mais faço uma tatuagem, gurias, eu me senti muito mal ali!”. Apesar disso, ela parecia altiva, numa indescritível sensação de vitória e felicidade. Ela me mostrava as borboletas com orgulho e perguntava: “Ficou bonita a tatuagem, né?”.

Durante as observações e entrevistas, foi o único caso em que alguém manifestou não querer mais se tatuar, porém, cabe comunicar que as entrevistas foram feitas com quem já possuía mais de uma tatuagem. Pelo que eu pude perceber conversando com as pessoas, elas tendem a conviver bem com suas tatuagens e sentir orgulho delas.

Atribui-se às modificações o poder de complementar o indivíduo que, após sua aquisição, se sente mais seguro e preparado para enfrentar qualquer situação, como uma forma não verbal. Em várias sociedades, o sofrimento e a dor assumem um valor ritual e, por isso, em diversos rituais de iniciação, a dor e o prazer se complementam. Nas entrevistas, isso fica claro:

Eu gosto do meu corpo, gosto de mudar ele porque eu acho divertido e a dor é irrelevante, se tu tá lá fazendo a tatuagem tu não pensa na dor, tu quer ver o resultado, gosto das minhas marcas, acho que vale a pena (SPYKE).

Sempre que decido fazer alguma intervenção no meu corpo bate, sim, aquele certo medo ou frio na barriga, mas logo paro e lembro das dores das outras modificações ou até das dores de acidentes que já passei e isso me anima, pois se já passei por tantas outras e me saí bem sem choramingar, por que não faria alguma nova com medo da dor? Cada modificação é uma experiência diferente, autoconhecimento e superação; acho que essas duas palavras resumem muita coisa (PANDÃO PIERCER).

Dessa forma, nota-se que a transição da dor ao prazer é muito sutil, a linha limítrofe é quase imperceptível, a resistência à dor proporciona maior poder e força espiritual ao indivíduo (ROSSI, 2011). Biehn (2009) diz que a dor e a tensão parecem ser o corolário das transformações que o novo corpo socializado merece. Como diz o velho ditado, não “é necessário sofrer para ficar belo”? As entrevistas com as tatuadoras evidenciam essa posição:

A maioria das pessoas diz que tem que doer mesmo, que quem não quer sentir dor é porque não merece ter tatuagem, acho que sou a favor dessa opinião, até porque tudo na vida a gente sofre pra depois ver o lado bom, se fosse fácil não teria graça afinal de contas (BÁRBARA).

A grande maioria chega com medo, não sabe se vai aguentar, geralmente pergunta sobre anestésicos ou coisas para relaxar. Pelo jeito, a dor não é tão bem vista pra maioria. Eu já acho que faz parte e modificações sem dor, não são para pessoas dignas disso (CAMILA).

Grande parte definiu a dor das modificações como suportável e compreendida como parte do procedimento. É notável, na fala dos técnicos, a importância de passar por essa prova, ou seja, aguentar o sofrimento é um ato de coragem e só quem enfrenta isso é “digno” de ser modificado. De fato, durante muito tempo a tatuagem serviu para afirmar a virilidade (LE BRETON, 2002, 2010). Atualmente, em nossa sociedade, os indivíduos temem a dor e a combatem com todo tipo de analgésicos. A tatuagem, não obstante, segue sendo dolorosa, já que sua realização exige tempo e invade a carne, mas para a maioria dos tatuados a dor é sublimada pelo processo paralelo que a acompanha, pela metamorfose que anuncia, pela satisfação de realizar um feito desejado. Assim, a dor que provoca a inscrição de uma marca sobre a pele costuma associar-se com a sensação de estar vivo, de sentir-se vivo (LE BRETON, 2013).

As marcas no corpo estabelecem uma conexão indissolúvel com ele, transferindo essas sensações dolorosas para o mundo real e tangível. A dor é algo individual e exterioriza a verdadeira personalidade do sujeito e reconstrói a identidade integral do “eu” (ROSSI, 2011). A dor serve, então, também para demarcar quem é pertencente ao grupo.

Fica claro nos discursos o contentamento e a satisfação em ter domínio sobre o corpo. As pessoas podem construí-lo conforme seu desejo para tentar fugir de uma sociedade na qual é difícil a sobrevivência de características individuais. Assim como o mundo, onde tudo muda rapidamente, as técnicas utilizadas pela *body modification* criam novas formas e fazem com que o corpo torne-se diverso e surpreendente.

Há uma construção de identidade por meio da “fabricação” do corpo; o indivíduo modificado forma sua personalidade através de suas próprias marcas. A pele como superfície simbólica gera um intercâmbio social, certamente ela representa um elemento substancial de conexão e, desde aí, se impõe também como elemento cultural e simbólico. A identidade, então, depende do olhar do outro, e essa noção é construída em relação a algo que é externo. Numa sociedade como a brasileira, e em termos de sociedades ocidentais, onde o culto ao corpo é predominante, a valorização da aparência inscreve-se num processo em que o corpo físico assume um papel fundamental na exteriorização da subjetividade e na construção das identidades (IRIART *et al.*, 2009).

As modificações corporais voluntárias estiveram presentes em praticamente toda a história humana, do neolítico aos tempos modernos. Dessa forma, homens e mulheres exploram seus corpos desenvolvendo técnicas a fim de conhecê-los e embelezá-los, como opções oferecidas por nossa sociedade como reencontro corporal.

Não é estranho que, desde tempos imemoriáveis, o ser humano tenha escrito sua história na pele. O corpo sempre esteve em foco nas sociedades e talvez a própria história da humanidade se confunda com a das práticas das modificações. Sabe-se da existência de evidências de marcações corporais nas sociedades mais “primitivas”. A mais antiga foi

uma tatuagem encontrada no “homem de gelo” que remonta ao ano 2500 a.C.

Segundo Dossin e Ramos (2008), a tatuagem parece ser a antecessora, uma espécie de “abre-alas” para essa cultura denominada *body modification*. Como já dito, esse conceito é usado para designar as modificações corporais das mais diversas formas – irreversíveis ou não – e feitas por uma razão que não seja saúde, e nos apresenta uma nova realidade na qual o corpo – que em quase todas as sociedades é palco de interferências culturais – passa por dolorosas transformações (PIRES, 2005).

Assim, grupos de pessoas de países ocidentais vêm se inspirando em técnicas corporais utilizadas por sociedades não ocidentais para criarem as suas próprias práticas. Mas, segundo David Le Breton (2013), mesmo que os desenhos possam coincidir, os significados sociais da tatuagem diferem radicalmente entre as sociedades tradicionais e as nossas. Nas primeiras, a tatuagem nunca é um fim em si mesmo, é sempre acompanhada de cerimônias ou de ritos de passagem.

Sara Silva (2009) afirma que, no processo de marcar os indivíduos nos rituais das sociedades tribais, o sujeito é posto em um lugar de entrega, de vulnerabilidade, enquanto outros manipulam seu corpo. Porém, por trás dessa submissão, o corpo evoca um caráter de resistência. As práticas rituais tradicionais são conduzidas por agentes especializados (xamãs ou pajés), ou seja: mediadores entre o mundo real e o espiritual. As marcas modernas, apesar de voluntárias, têm a mesma característica de superação dos limites corporais e a posse de maior poder sobre seu corpo, mas enquanto nas sociedades tradicionais o momento corporal é de uma ritualidade mais ampla, a pessoa não pode se singularizar, ou seja: a pessoa é membro de um grande corpo comum, já nas nossas sociedades, cada um pretende ser um corpo específico.

Nas comunidades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes (GIDDENS, 1990 *apud* HALL, 2006). Já as sociedades modernas são, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. O sujeito pós-moderno é conceituado por Stuart Hall (2006) como quem não tem uma identidade fixa e essencial. A identidade torna-se uma “celebração móvel” formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Assim, a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao contrário, na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

Diferentemente das sociedades contemporâneas, que têm ênfase no individualismo, nas sociedades tradicionais o *status* de uma pessoa era subordinado completamente ao coletivo. O corpo era integrado por uma obrigação social de práticas simbólicas cotidianas. O corpo da modernidade é o resultado do individualismo ocidental que traduz o fechamento do sujeito em si mesmo. É o elemento que marca os limites da pessoa, onde começa e acaba a presença do indivíduo. Ele é entendido, primeiramente, como o modo de vida de cada sujeito.

Nas sociedades urbanas atuais estudadas, as tatuagens se individualizam, marcam a um sujeito singular cujo corpo não serve de nexos nem com a comunidade, nem com o cosmo, como acontece nas sociedades tradicionais, mas, pelo contrário, certifica sua indissolúvel individualidade. A tatuagem atual responde a uma decisão pessoal que em nada afeta o *status* social; a escolha do desenho é uma iniciativa particular, uma elaboração íntima e uma preferência estética, não um gesto de adesão ou um gesto cultural socialmente compartilhado. Dessa forma, isso o obriga a ter que explicar aos demais o significado subjetivo da sua tatuagem. Separada dos sistemas culturais, a tatuagem hoje é uma iniciativa pessoal que se completa com um relato que a confere um significado importante, mas íntimo, uma poderosa redefinição do “eu”.

De acordo com David Le Breton (2003), hoje a relação do indivíduo com seu corpo ocorre sob o respaldo do próprio domínio. O homem e a mulher contemporâneos são convidados a construir o corpo, modelar sua aparência. Assim, uma das diferenças entre as sociedades tradicionais e as urbanas é que, nessas últimas, a decisão de se tatuar é eminentemente pessoal, enquanto nas primeiras, a participação é decorrente da tradição, socialização e educação corporal do coletivo social.

O avanço da ciência, juntamente com a diversidade, possibilita ao indivíduo alterar seu corpo. O domínio do sujeito sobre ele mesmo tem seu paradigma na relação com o próprio corpo. O esvaziamento de sentido dos sistemas sociais traz consigo uma maior centralidade do eu; é como se apenas restasse acreditar e confiar no próprio corpo (LE BRETON, 2013). Assim, a interioridade do sujeito é um esforço constante de exterioridade, é necessário ver-se desde fora para afirmar sua identidade (LE BRETON, 2003).

Conforme o observado, para os tatuados contemporâneos, as marcas físicas são o que confere a eles uma identidade e os difere dos demais. Dessa forma, sem suas tatuagens, deixariam de ser eles mesmos. A tatuagem objeto, ao mesmo tempo privado e público, existe para ser vista e apreciada pelos outros, mesmo que seja com uma simbologia íntima. Ela encarna uma maneira de se mostrar construindo simbolicamente o próprio personagem, aumentar a autoconfiança e uma sensação de domínio sobre si mesmo (LE BRETON, 2013).

Tatuagens provocam olhares, afirmam um *look* e chamam a atenção; são uma forma de comunicação, de revalorização do próprio sujeito

para esquivar a indiferença. O tatuado grifa o que ele pretende ser e busca, através da sua aparência, evidenciar um discurso sobre si mesmo. A tatuagem, então, se converte numa assinatura do “eu”.

A vontade de se tatuar é incentivada pelo apelo social através dos meios de comunicação. Já apropriada pelo sistema da moda, da publicidade e da mídia, a tatuagem (quando não muito volumosa, em grande número, ou em local muito vistoso) transforma-se em adorno comum e aceito pela sociedade. Pessoas famosas ostentam tatuagens e se transformam em *outdoors* da prática. O uso da mídia e da *internet* permite a divulgação e o fácil acesso à obra dos artistas e estas, associadas à moda, buscam denunciar os preconceitos (PIRES, 2005). Assim, o sucesso das marcas corporais vem aumentando em associação com a ideia de que o corpo é maleável e remanejável. Essas modificações, no contexto pesquisado, saem da marginalidade e são absorvidas pelas tribos urbanas e se propagam na sociedade. A demanda de estúdios de tatuagem e *piercing*, por exemplo, aumenta a cada dia (LE BRETON, 2003).

Essa expressão do eu através da pele provoca a captação dos olhares dos outros, o que era subjetivo, espaço privado, torna-se uma espetacularização. A identidade, então, depende do olhar alheio, e essa noção é construída em relação a algo que é externo. Numa sociedade como a brasileira, e em termos de sociedades ocidentais, onde o culto ao corpo é predominante, a valorização da aparência inscreve-se num processo em que o corpo físico assume um papel fundamental na exteriorização da subjetividade e na construção das identidades (IRIART *et. al.*, 2009). Como afirma David Le Breton (2013), em uma sociedade de aparências, da imagem, do espetáculo, é necessário se converter em imagem para ter a sensação de existir plenamente no olhar do outro.

Assim, o corpo se torna em mediador simbólico entre os indivíduos. Como na nossa sociedade o sentido mais desenvolvido é o da visão, a imagem é o modo que o indivíduo percebe o outro, e a construção do corpo, conforme o desejo de seu dono, surge como opção dessa “sociedade visual” (PIRES, 2005). A forma de expressão primeira entre os que se modificam não passa pela palavra, se dá, espontaneamente, pela diferença estética causada pelas intervenções corporais que cada um possui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tive como objetivo aqui evidenciar o discurso dos meus interlocutores tatuados e analisar a tatuagem a partir da visão das Ciências Sociais. Durante a pesquisa, constatou-se que as marcas corporais acompanham o corpo de homens e mulheres, desde os primórdios, conforme o círculo social em que ele está inserido. Através dessas marcações é possível reconhecer particularidades de culturas e também traços subjetivos individuais.

Todas as sociedades humanas abrigam o desejo de converter a presença no mundo e no corpo em uma obra que seja própria. Nunca o

homem e a mulher existiram em estado selvagem, sempre estão imersos em uma cultura, ou seja, em um universo de significados e valores (LE BRETON, 2013).

As modificações marcam a dominação do sujeito sobre seu corpo que, graças ao progresso da ciência, torna-se flexível e submetido à vontade do indivíduo. Devido a esses avanços tecnológicos, ele passa a representar uma mistura do “natural” e do adquirido. O sujeito seria o criador e, pensando dessa forma, tudo o que ele produz é compartilhado com sua comunidade. Neste contexto social, mulheres e homens concebem e partilham seus valores e representações entre si.

No meu dia a dia no campo, pude perceber que mulheres jovens são as que mais buscam por tatuagem. Os profissionais que fazem os procedimentos me confirmaram que elas procuram, de fato, interferir no corpo de forma mais frequente que os rapazes.

Interpretando as entrevistas que fiz, encontrei vários motivos que levaram os sujeitos a se tatuar, entre eles a vontade de homenagear alguém, a espiritualidade, a estética, o erotismo, entre outros, mas os principais são: a vontade de se diferenciar, deixar o corpo mais bonito e construir uma identidade. Para a pergunta “Qual o significado de seu corpo para você?” os retornos dados, majoritariamente, foram: “uma tela”, “um álbum de figurinhas” e “meu cartão de visitas”. As respostas eram bastante subjetivas sobre o que desejavam simbolizar. O contexto, ambiente, época, nível cultural, influência, modismo, ideologia, crença e espírito despojado são algumas das justificativas que podem dar vazão ao processo. Não há uma forma definida que explique o desejo e sua efetivação na realização das modificações, um evento a princípio antinatural, biologicamente falando. Creio eu que o dono do corpo, independentemente de sua motivação, é quem sabe o que deve fazer com ele. O indivíduo adulto é o patrão do seu próprio corpo, portanto, só ele decide.

NOTAS

1. Vários *piercings* ligados por uma fita mimosa, como se fosse um espartilho.
2. Esse conceito é usado para designar as modificações corporais das mais diversas formas (irreversíveis ou não).
3. *Surface* é um *piercing* mais comprido, com as pontas curvas, feito nas superfícies da pele. Diferente de outras perfurações, que precisam atravessar o tecido de um lado ao outro, os furos de entrada e saída do *surface* ficam na mesma altura da pele. Funciona como uma espécie de implante subcutâneo.
4. Escarificações.
5. Refere-se ao *eyeball tattoo* – tatuagem no glóbulo ocular.
6. Esse foi o único motivo de “arrependimento” de ter feito uma tatuagem, citado por alguns entrevistados.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Nathalia; SOARES, Priscila. *Corpo ao extremo: a nova face de uma cultura modificada*. Jundiaí: Editora In House, 2012.
- ARAÚJO, Leusa. *Tatuagem, piercing e outras mensagens do corpo*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- BIEHN, Michel. *Cruel coquetería*. Trad. Francisco López Martín. Barcelona: Océano, 2009.
- BRAZ, Camilo Albuquerque. *Além da pele: um olhar antropológico sobre a body modification em São Paulo*. Campinas: [s. ed.], 2006.
- DOSSIN, Francielly Rocha Dossin; RAMOS, Célia Maria Antonacci. *Corporalidades no urbano contemporâneo: a body modification e os modern primitives*. In: IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, Faculdade de Comunicação, UFBA, Salvador, Bahia, 2008.
- DOUGLAS, Mary. Los dos Cuerpos. In: DOUGLAS, Mary. *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza, 1978.
- DOUGLAS, Mary. As abominações do Levítico. In: DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HERTZ, R. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e Sociedade*, n. 6, p. 99-128, 1980.
- IRIART, Jorge Alberto Bernstein; CHAVES, José Carlos; ORLEANS, Roberto Ghignone de. Culto ao corpo e uso de anabolizantes entre praticantes de musculação. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 25, n. 4, p. 773-782, 2009.
- JEHA, Silvana. *Uma história da tatuagem no Brasil*. São Paulo: Veneta, 2019.
- LEBRETON, David. *Signes d'identité: tatouages, piercing et autres marques corporelles*. Paris: Métailié, 2002.
- LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.
- LE BRETON, David. Escarificações na adolescência: uma abordagem antropológica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, n. 33, p. 25-40, jan./jun. 2010.
- LE BRETON, David. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2011.
- LE BRETON, David. *El tatuaje o la firma del yo*. Casimiro libros: Madrid, 2013.
- OSÓRIO, Andrea. O gênero da tatuagem: continuidades e novos usos relativos à prática na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.
- PIRES, Beatriz Ferreira. *O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem*. São Paulo: SENAC, 2005.
- ROSSI, Sandra Martínez. *La piel como superficie simbólica: procesos de transculturación en el arte contemporáneo*. Madrid: FCE, 2011.

SILVA, Sara Panamby Rosa da. *Corpo Limite*: uma análise dos corpos modificados. 2009. 64f. Monografia (Bacharelado em Performance) – Curso de Comunicação das Artes do Corpo, PUC-SP, São Paulo, 2009.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica*: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SUBMETIDO EM: 08/05/2020

APROVADO EM: 25/09/2020

ROMARIA DE SÃO GONÇALO: IMAGENS DE FÉ E FESTA NO INTERIOR DO PARANÁ

PILGRIMAGE OF SÃO GONÇALO: IMAGES OF FAITH AND CELEBRATION IN THE INTERIOR OF PARANÁ

Taisa Lewitzki

taisa.cabocla@gmail.com

Antropóloga, doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5098-6598>

Douglas Fróis

douglasfrois77@gmail.com

Fotógrafo do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade

Federal do Paraná (MAE/UFPR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7330-8140>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

O presente ensaio visual é resultado da parceria entre uma antropóloga e um fotógrafo, ambos vinculados à Universidade Federal do Paraná (UFPR). O registro fotográfico foi elaborado no ano de 2018 durante o trabalho de campo etnográfico com comunidades tradicionais de faxinais situadas na região centro sul do Paraná, no âmbito da pesquisa de mestrado desenvolvida pela autora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR, intitulada “A vida das benzedeiças: caminhos e movimentos”. O objetivo é abordar a Romaria de São Gonçalo como marcador identitário dos povos do campo do interior do Paraná, através de imagens de fé e festa que fazem parte do modo de ser e viver nas comunidades tradicionais de faxinais.

A partir da perspectiva da antropologia visual compartilhada como método de trabalho entre os autores, as fotos foram produzidas, organizadas e selecionadas por meio de diálogos viabilizados pelo trabalho de campo conjunto, realizado durante a Romaria de São Gonçalo e Festa de São João Batista, organizada pela Família Moraes na comunidade rural de Góes Artigas – Km 101, município de Inácio Martins (PR), no dia 24 de junho de 2018. A Família Moraes é formada por pequenos agricultores de raízes negras, que se organizam como faxinalenses (LEWITZKI, 2015), ao compartilharem terras de uso comum para criação de animais à solta, praticarem agricultura familiar e extrativismo, e manifestarem formas próprias de celebrar o sagrado, como a devoção aos Olhos d'Água do Monge João Maria e a celebração da Recomenda de Almas.

A romaria ou dança de São Gonçalo é uma manifestação cultural e religiosa que faz parte da identidade dos povos do campo da região centro-sul do Paraná, ao que corresponde o universo rural das comunidades tradicionais de faxinais (GAPINSKI; CAMPIGOTO, 2010), benzedoras (LEWITZKI, 2019) e quilombolas (ALMEIDA, 2009). Ademais, é observada como referência cultural das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, no limite dos estados do Paraná e São Paulo (ISA, 2013), assim como em quilombos na Chapada dos Veadeiros em Goiás (SANTOS, 2013), sem adentrar à presença da dança na zona rural do Nordeste brasileiro (SILVA, 2018).

A dança, difundida pelo catolicismo popular, celebra o santo português reconhecido como tocador e casamenteiro. As formas de celebrar a romaria no contexto paranaense apresentam variações que demonstram a diversidade das formas de celebrar o sagrado na região da floresta de araucárias. No entanto, mantêm sua principal característica, a dança, que consiste em fileiras organizadas por gênero (homens e mulheres), coordenadas por tocadores de violão (tocadores ou romeiros), seguidas de cantadeiras e demais devotas/os, que dançam e cantam frente ao altar, composto primeiramente pela imagem de São Gonçalo.

A festa, realizada anualmente pela Família Moraes na semana em que se comemora o dia de São João Batista (24 de junho), é única, porque articula ritos que celebram a fé e a devoção das/os devotas/os de São Gonçalo e São João Batista em um mesmo dia. Segundo as narrativas das/os festeiras/os, não há registros exatos sobre o início da festa, mas sabe-se que os avós e bisavós das/os festeiras/os atuais que se encontram na faixa etária de 60 anos já realizavam o ritual em decorrência ao pagamento de promessa aos santos festeiros, unindo festejos em homenagem a São Gonçalo e São João Batista.

A celebração articula elementos que refletem o modo de vida das comunidades tradicionais de faxinais, permeada por saberes e fazeres tradicionais, observados nas (1) expressões da religiosidade popular como danças, cantorias e procissões; (2) práticas socioprodutivas, considerando que o ritual demarca a passagem de ciclos naturais e períodos de cultivo e colheita; (3) formas de sociabilidade local, através da reunião de parentes, vizinhos e compadres que compartilham jogos de leilão e caeiras, consumo de alimentos e bebidas que fazem parte da cultura nutricional como a quirera com carne de porco de lata, pinhão, chimarrão e quentão; (4) saberes e fazeres tradicionais que envolvem a organização da festa e o uso da sociobiodiversidade local, com ênfase no preparo do mastro, das fogueiras e da comida; e, (5) processos de transmissão de conhecimentos tradicionais, através do parentesco, com destaque para ofícios de romeiro ou tocador, cantadeira e rezadeira, capelão, prepara-deira do altar, hospedeira e festeira/o.

As imagens que compõem o ensaio, organizadas em ordem cronológica, são um convite visual para conhecer e participar da festa, seguindo

seus ritos e sociabilidades. A começar pelo altar, que ocupa a centralidade ritual da casa (Figura 1) e o jantar que acolhe as/os festeiras/os que chegam (Figura 2). Seguido da dança de São Gonçalo (Figuras 3, 4 e 5), as sociabilidades entre danças (Figuras 6, 7 e 8) e a procissão de São João Batista no andor, que tem como ápice a lavagem do santo no rio e a erguida de mastro com imensa explosão de fogos (Figuras 9, 10, 11, 12 e 13). O ensaio se encerra com a novena de oferecimento da festa (Figuras 14 e 15), que é o rito final de agradecimento.

A importância do ensaio fotográfico consiste no registro da festa, desde uma perspectiva antropológica e etnográfica das narrativas, práticas, conhecimentos, saberes e fazeres tradicionais acionados e manifestados durante o ritual, que revelam o modo de vida faxinalense e suas práticas culturais que configuram uma forma específica de ser e viver no interior paranaense. Além disso, é uma pesquisa realizada de forma compartilhada entre antropologia, fotografia e etnografia, com base no diálogo e produção conjunta entre os autores, a partir da consulta à Família Moraes.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Valderéz Pontarolo. As práticas tradicionais religiosas da comunidade quilombola Invernada Paiol de Telha Fundão: estudo de caso sobre a prática da recomenda das almas. In: SEED, Paraná (org). *O professor PDE e os desafios da escola pública paranaense*. Curitiba: SEED/PR, 2009.
- GAPINSKI, Ivan; CAMPIGOTO, José A. A dança de São Gonçalo nos faxinais de Rio Azul-PR. *Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL)*, v. 1, n. 3, p. 43-69. set./dez. 2010.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira*. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/pdf-publicacao-final_inventario.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2020.
- LEWITZKI, Taisa. *Concepções sobre conservação ambiental: um estudo etnográfico*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2015.
- LEWITZKI, Taisa. *A vida das benzedadeiras: caminhos e movimentos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.
- SANTOS, Nilça Fernandes dos. *Romaria de São Gonçalo: festa e tradição na comunidade Vão do Moleque, Cavalcante-GO*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Educação do Campo) – Universidade de Brasília, Planaltina, 2013.
- SILVA, Márcio Douglas de Carvalho. Devoções populares no Brasil: o ritual de pagamento de promessa a São Gonçalo de Amarante. *Fórum Sociológico*, n. 33, 2018. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/sociologico/2588>>. Acesso em: 19 dez. 2020.

Figura 1 - Altar de São Gonçalo e São João Batista



Figura 2 - Quirera com carne de porco de lata



Figura 3 - Dança de São Gonçalo



Figura 4 - Dança de São Gonçalo



Figura 5 - Dança de São Gonçalo



Figura 6 - Entre danças – pinhão



Figura 7 - Entre danças - caeira (fogueira)



Figura 8 - Entre danças - jogos de leilão



Figura 9 - Procissão de São João Batista - andor



Figura 10 - Procissão de São João Batista



Figura 11 - Procissão de São João Batista - bandeira



12 - Procissão de São João Batista - lavagem do santo no rio



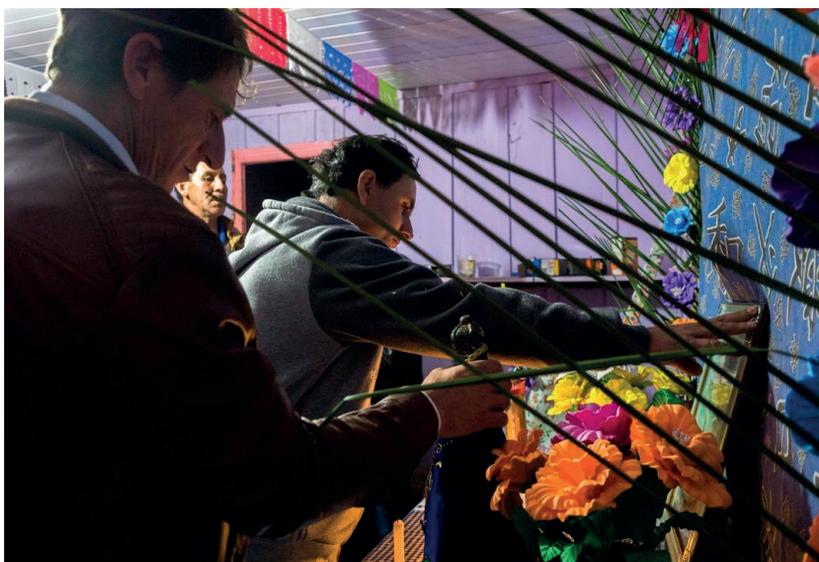
13 - Procissão de São João Batista - erguida do mastro



14 - Novena de oferecimento



15 - Novena de oferecimento - agradecimento



SUBMETIDO EM: 19/12/2020
APROVADO EM: 31/03/2021

IMAGINAÇÕES PANDÊMICAS COEXISTENTES: PRÁTICAS CULTURAIS E SOCIALIDADES DIANTE DO CORONAVÍRUS EM NATAL (RIO GRANDE DO NORTE)

*COEXISTING PANDEMIC IMAGINATIONS: CULTURAL
PRACTICES AND SOCIALITIES IN THE FACE OF THE
CORONAVIRUS IN NATAL (RIO GRANDE DO NORTE)*

Carlos Guilherme do Valle

carlos.guilherme.valle@ufrn.br

DAN/PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Norte

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5855-7774>



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Quando se sobrevive a diversas pandemias e epidemias, as impressões entre os tempos se entrecruzam por meio de experiências e memórias do que se viveu e, ainda mais, do que se viveu através dos outros, suas vivências e suas produções culturais. Esse ensaio crítico e visual responde a isso, mas tendo como horizonte central a pandemia de SARS-CoV2, mais conhecido como o novo coronavírus (uso assim daqui por diante), que eclodiu a partir da China no final de 2019¹, mas se tornou um problema de saúde global logo nos primeiros meses de 2020, atingindo também o Brasil². Por meio dessas palavras introdutórias e das imagens a seguir, suscito questões sobre as percepções de risco e as estratégias de prevenção de pessoas que se comunicam por diversos modos culturais e sociais, sejam eles faixas, cartazes, graffitis e arte urbana, além de interações e socialidades cotidianas, que dizem muito sobre o mundo social que destaco por meio da maioria das fotos escolhidas. São experiências urbanas em Natal (Rio Grande do Norte), que podem exibir criação artística, modos de comunicação pedagógica e ainda práticas cotidianas de consumo e de circulação na cidade. Elas evidenciam singularidades da vida social e dos contextos por onde circulei, das pessoas com quem interagi, mesmo à distância. Mas também expressam, ao menos para mim, similaridades e coexistências entre crises epidêmicas e processos históricos. Por isso, incluo imagens e produções culturais sobre a (ainda) presente pandemia de HIV/Aids, cujo “fim”, apesar de enunciado pela Organização Mundial de Saúde (OMS), permanece um tanto longínquo. Essa é a compreensão que posso dar a um contexto multifacetado que possibilita a articulação entre tempos, espaços e imaginações culturais e que, talvez, permita ao leitor fazer seu próprio movimento de interpretação.

Para quem vivenciou e pesquisou a pandemia de HIV/Aids nas décadas de 1980 e 1990, cujas questões culturais e processos sociais anali-

sei em diversos artigos (VALLE, 2002, 2010, 2015), o novo coronavírus foi o estopim certo para a recuperação de imaginações culturais e de experiências sociais adormecidas ou, ao menos, silenciadas, que eu achava que não viria a passar nunca mais. Os perigos e os cuidados com contatos corporais e intimidades, a produção de estigmas e de vulnerabilidades, a evidência de desigualdades sociais, todas elas se apresentaram, seja lá como cá, não do mesmo modo, mas por meio de similaridades recorrentes, sobretudo na visão de que o “perigo” se apresenta, se configura e se identifica no “outro”, talvez, digamos, um outro (perigo-so) flutuante de acordo com as situações, pessoas ou significados, que se corporificam ou se materializam vivamente nas relações, imagens e experiências sociais.

No caso da pandemia de HIV/Aids, é preciso registrar o longo período de quase seis anos em que o Estado brasileiro e o Ministério da Saúde simplesmente agiram de modo negligente, talvez tomando iniciativas significativas a partir da chamada crise do sangue, quando o problema da infecção do HIV por meio das transfusões de sangue se tornou questão de saúde pública vista como nacional, em 1988 (SANTOS *et al.*, 1992). A partir desse momento (VALLE, 2002), a epidemia do HIV/Aids deixou de ser minimizada pelo Estado brasileiro, tanto por pressão do ativismo social como por pressão internacional, e um aparato institucional e de administração pública começou a ser instituído e tornado política de Estado, sobretudo a partir de 1996 com o governo FHC³.

Ou seja, estou salientando que levou muito tempo, talvez uma década para que um problema grave de saúde pública, uma crise pandêmica global fosse enfrentada devidamente por meio de mobilização de recursos, estruturas de serviço, investimento científico, políticas públicas nacionais, conforme o país/nação. O caso brasileiro evidencia o descaso ao longo de quase uma década. É interessante comparar a urgência das respostas institucionais que a pandemia de coronavírus provocou, o que não aconteceu com o HIV/Aids, se formos levar em conta os empenhos políticos e os investimentos globais contra o coronavírus (o que, aliás, não pode ser generalizado, pois sabemos como os países africanos são aqueles que mais sofrem com a falta de vacinação anticovid). Mais adiante, tratarei, porém, da titubeante e morosa resposta do governo brasileiro à pandemia de coronavírus, o que interpelou questionamentos e respostas sociais no país, que resultaram, por exemplo, em uma extensa produção cultural no espaço público, tal como verifiquei em Natal, mesmo com a contraditória dinâmica de políticas públicas de saúde no estado.

O que se pode afirmar, desde já, é que a pandemia de HIV/Aids ainda subsiste. É curioso, aliás, que os pesquisadores abordem o enfrentamento da pandemia do novo coronavírus comparando, sobretudo, com a gripe espanhola e não com o HIV/Aids. As negligências e silenciamentos não são apenas de ordem do Estado e da administração pública.

Em termos dos dados globais, a UNAIDS traz informações epidemiológicas que contribuem para qualquer avaliação comparativa entre as duas pandemias⁴.

Se esse ensaio crítico-visual aborda as percepções de risco e as estratégias de prevenção, deve-se ressaltar, seguindo Douglas e Wildavsky (1982), Douglas (1992) e Lupton (1999), que “risco” não é uma categoria e uma experiência universal. Além de refletir circunstâncias, eventos e interações culturalmente específicas, aquilo que é visto como risco ou perigo não deixa de ser uma experiência aberta a desacordos e conflitos de entendimento, inclusive para se entender e consubstanciar “fronteiras conceituais” e simbólicas entre o que é seguro e o que é inseguro. Ou seja, as visões e percepções do que é perigoso e arriscado não são uniformes, nem homogêneas, inclusive no caso de especialistas, tais como cientistas, profissionais de saúde e gestores de políticas públicas, sobretudo em crises sanitárias e eventos críticos de saúde que se originam de fenômenos obscuros e desconhecidos. Há uma relação complexa entre conhecimento e desconhecimento sobre riscos, pois eles podem ser potencializados a partir de searas e experiências cujo entendimento intelectual seja ainda precário ou incipiente, tal como aconteceu quatro décadas atrás com o, então, desconhecido HIV (vírus da imunodeficiência adquirida), que provoca a AIDS, e dois anos atrás com um novo tipo de coronavírus que causa a SARS (síndrome respiratória severa aguda)⁵.

Para Douglas (1992), não se pode se prevenir todos os riscos possíveis, mas sim acostumar-se que eles são possíveis, tal como fazem os Azande (EVANS PRITCHARD, 2005). Além disso, certos modos de prevenção ao risco para uns podem também provocar sensações de risco para outros. Por isso, para Douglas e Wildavsky, a “aceitabilidade de risco é sempre uma questão política” (1982, p. 4), pois ele depende de escalonamentos e hierarquias culturais de modos de se lidar com o risco, sobretudo quando uma doença se torna uma questão de saúde pública global, sem contar nacional, tal como aconteceu seja com o HIV/Aids, seja com o novo coronavírus. São dois eventos críticos de saúde em que a aceitabilidade do risco depende de múltiplos fatores complexos e heterogêneos (BROWN, 2019), ainda mais por lidar com fluxos culturais e sociais globais e as disjunções que perpassam e localizam tais fluxos (APPADURAI, 2001).

Seguindo o artigo pioneiro de Paula Treichler (1991): como podemos considerar uma epidemia como a do HIV/Aids e agora a do novo coronavírus sem cair na tentação racional-tecnicista de tomá-las exclusivamente por meio dos registros quantitativos epidemiológicos e suas taxas de infecção e óbito? Trata-se, como ela bem assinalou, de uma “epidemia de significação” e de sentidos, ou seja, de linguagem e, no plural, das mais variadas linguagens. De acordo com Treichler, vivemos uma epidemia/pandemia de significação, completamente atravessada e constituída por metáforas e ideias, fora do lugar ou não, sempre coexis-

tindo, que definem agentes patogênicos, identificam pessoas e grupos com maior ou menor risco, polemizam sobre os meios de transmissão, quando eles ainda são incertos o suficiente para abarcar um conjunto significativo de práticas íntimas, tal como a sexualidade (HIV/Aids), ou interações sociais públicas, tal como a administração da simples convivência interpessoal, as socialidades cotidianas, quais sejam, uma mera conversa ou o cumprimento cordial com as mãos (coronavírus). Afinal, quem tem conhecimento autorizado sobre o que causa risco de pegar uma doença? Quais instituições autorizam tal conhecimento? Onde esse conhecimento é circulado e/ou disseminado? Por quem? Quais questões são disputadas ou negociadas? Quem é o sujeito causador da epidemia? Foi isso que levou Treichler a pensar as controvérsias em relação à pandemia de HIV/Aids, pois se elas abordam “fenômenos naturais”, elas podem mobilizar ideias, percepções e valores que constituem particularmente saberes diferentes, tais como a ciência, a imprensa e as moralidades do senso comum, mas, ao mesmo tempo, esses saberes e conhecimentos se avizinham e se tingem entre si, muitas vezes sendo difícil diferenciar o que separa a produção de conhecimento, seja científico ou leigo. Essas questões foram consideradas por Treichler (1991), Martin (1994) e Epstein (1996).

Há quarenta anos as controvérsias da epidemia do HIV/Aids mostraram a heterogeneidade de contradiscursos, seja de entendimento da infecção viral, bem como da imaginação cultural ou especializada que categorizava sujeitos, coletividades e/ou práticas com maior ou menor risco. Assim, se a imprensa, bem como a própria ciência médica, produzia discursos que identificavam, de modo ambíguo ou não, o HIV/Aids com uma sexualidade promíscua homossexual/*gay*, pode-se dizer que os atingidos por esses discursos, representações e acusações morais também produziam, por seu lado, de modo variado, seus discursos, representações e acusações morais contra o discurso religioso, conservador e a negligência política que grassavam em muitos contextos nacionais, como, por exemplo, os Estados Unidos de Reagan, o Reino Unido de Thatcher e o Brasil de Sarney e Collor das décadas de 1980 e 1990. Recentemente, antropólogos como Parker (2020) e Galvão (2020) teceram paralelos e diferenças entre as duas pandemias, observando que as novas práticas de categorização do risco ao coronavírus podem produzir também práticas de estigmatização social e moral de pessoas e grupos, tal como houve (e há) no caso do HIV/Aids, conforme os contextos singulares que são observados.

Ao que me parece, a pandemia do novo coronavírus reapresenta a mesma dinâmica cultural de produção incessante, intensa e acelerada de significações, também elas engendrando, tal como no caso do HIV/Aids, imagens, narrativas, explicações e entendimentos variados e contraditórios que se opõem e/ou disputam hegemonia, ou seja, significação e política devem ser tomadas de modo conjunto e intransponível⁶.

Tanto no caso da pandemia do HIV/Aids como na do novo coronavírus, as capas e as matérias de revista semanais impressas (*Veja, Isto é*) e os artigos jornalísticos da imprensa digital (BBC Brasil) são importantes matrizes de imagens e significados sobre doenças e epidemias, apresentadas e vistas muitas vezes como “misteriosas” (VALLE, 2002). Em suas diversas formas, o efeito cultural e simbólico das máscaras é crucial no sentido de representar os perigos e os riscos de uma doença infecciosa ainda pouco conhecida (ver Figuras 1 a 5). Foram essas imagens e símbolos culturais que passam a cristalizar e configurar um evento crítico como as pandemias de HIV/Aids e as de coronavírus, seja em 2003 como em 2020. Seguindo Martin (1994), entendo que essas imagens e representações culturais, que dependem e reelaboram a seu modo os saberes científicos legitimados e autorizados, são reinterpretados e aproveitados por modos singulares e específicos por parte das pessoas em contextos e situações locais.

Se levarmos a sério as considerações de Douglas e Wildavsky (1982) de que a aceitação do risco supõe uma questão política, a legitimidade dos discursos autorizados, sejam os científicos ou aqueles definidos por meio de protocolos de intervenção da administração pública de saúde, merecem consideração, inclusive como eles passam a ser disseminados em socialidades, digamos, aceleradas ou velozes no cotidiano por meio das novas tecnologias de informação e das redes sociais (CASTELLS, 1997). Acompanhando as reflexões de Paul Virilio sobre o “império da velocidade” (VIRILIO, 2006 [1977]), a velocidade informacional de alta escala é elemento primordial das pandemias recentes, cujos movimentos e fluxos evidenciam a intensidade de circulação de pessoas, animais, zoonoses, informações e tecnologias através de espaços e tempos cujos limites são cada vez mais comprimidos, o que expõe as dinâmicas globais (APPADURAI, 2001; KELLY *et al.*, 2019). Contudo, velocidade é crucial também ao se considerar os tempos politicamente produzidos de intervenção a uma crise emergencial de saúde pública como a do coronavírus. São evidentes os impasses trágicos que resultaram da morosidade da política pública de enfrentamento da epidemia de HIV/Aids, tal como houve no Brasil até meados da década de 1990, mas também caracterizou a “resposta” governamental belicosa e, em última medida, militarizada à pandemia do coronavírus no governo de Jair Bolsonaro.

A partir de março de 2020, o país passou a se defrontar com a incerteza da nova enfermidade, vista como a eclosão do “vírus chinês”, vindo do exterior, o que evidencia paralelos entre as imaginações culturais pandêmicas, tal como aconteceu com o medo da Aids “estrangeira”, haitiana, nos Estados Unidos (FARMER, 1992) ou a visão de que a Aids vinha também “de fora”, como se pensou de início no Brasil, divulgada amplamente pela imprensa e pelos meios de comunicação de massa (CARRARA; MORAES, 1985; GALVÃO, 1992, 2000; VALLE, 2002), em uma época ainda sem o impacto da internet. Com a notificação crescen-

te de infectados e óbitos causados pelo novo coronavírus, os brasileiros passaram a ficar surpreendidos por essa nova epidemia de significações sobre os modos de infecção do coronavírus, pela real necessidade de “distanciamento social”, categoria que passou a ser usada, enquanto Bolsonaro afirmava que os cidadãos brasileiros deviam manter a calma e continuar trabalhando, sem se preocupar com o que era, para ele, uma simples “gripezinha”. Durante toda a pandemia, o presidente brasileiro foi porta voz de mensagens e declarações contraditórias e, muito mais, questionadoras do consenso científico que, em meados de 2020, começou a se estabelecer sobre essa doença e pandemia novas.

Por sua vez, o Ministério da Saúde respondeu de modo irregular, enquanto os mandatários do cargo eram exonerados e empossados de acordo com as dinâmicas de anuência e conflito que tinham com o presidente. Por fim, um general do Exército foi empossado como interino e manteve-se no cargo até março de 2021: Eduardo Pazzuelo⁷. A definição tardia de um “protocolo” de prevenção à infecção – como o incentivo ao uso de máscaras cirúrgicas – coexistia com uma atuação descentralizada por parte de estados federativos e municípios, deixando a população em geral à mercê de posições institucionais variadas, o que criou um cenário evidente de incompreensões e dúvidas que se mostravam publicamente na vida social. Assim, as políticas de distanciamento social eram coexistentes à “aglomeração” de pessoas e ao “negacionismo”, termo que passou a ser identificado à postura negligente e indiferente à gravidade do novo coronavírus. Sem contar com uma política de testagem antiovíd efetiva, o Brasil se viu, durante mais de um ano, avassalado por disputas de informação e autoridade a respeito de tratamentos preventivos (conhecidos como “kit covid”⁸) e diante da protelação institucional do governo federal em financiar pesquisas no país e estabelecer acordos em prol de uma futura política de vacinação para o coronavírus⁹.

Pode-se dizer que disputas narrativas sobre a pandemia e a produção de conhecimento sobre o coronavírus constituíram-se em uma guerra híbrida (LEIRNER, 2020), pautada na circulação e “bombardeio” de informações dissonantes, tornando a dúvida e a incerteza a matriz comum pela qual os brasileiros se posicionavam. O mesmo aconteceu na cidade de Natal. As disputas de significação, os desentendimentos comunicacionais e as narrativas múltiplas envolvendo o maior ou menor risco da infecção do novo coronavírus tiveram, no Rio Grande do Norte, a mesma dimensão sociocultural que no resto do país, embora construídas e engendradas a partir de elementos culturais localizados e dinâmicas societárias próprias. As relações tensionadas entre o governo estadual (PT) e a prefeitura de Natal (PSDB) sobre a implementação de política pública de enfrentamento ao coronavírus, desde março de 2020, refletiu a mesma dinâmica bélica híbrida, uma guerra cultural e institucional coexistente a uma crise sanitária, refletindo-se tanto no incentivo do prefeito ao uso de remédios “preventivos” (kit covid) como

nos impasses e tensões entre governos estadual e municipal ao implementar (ou não) decretos de “isolamento social”, “quarentena” ou, ao contrário, a “reabertura gradual da economia em Natal”, defendida pelo prefeito, questão essa que envolveu reabrir ou não o comércio, escolas, shoppings, academias, serviços “não essenciais”, o que teria impacto direto na circulação de pessoas nas ruas da cidade. É, assim, que se deve atentar para as práticas culturais de comunicação e os modos de socialidade em um contexto urbano vivido por meio de incertezas e acusações morais sobre risco, perigo, responsabilidade e descuido.

Para o presente ensaio, o uso de máscaras cirúrgicas na vida cotidiana merece uma atenção especial junto das práticas culturais de comunicação, inclusive arte urbana. Ao abordar antigas máscaras de dança a partir de uma reflexão etnológica, Claude Lévi-Strauss salienta que elas não podem ser interpretadas em si mesmas como objetos à parte, isolados (1990, p. 12), mas entendidas a partir de comparações e relações com outras máscaras. Muito menos, elas podem ser tomadas apenas em termos de sua utilidade e necessidade. O que dizer das máscaras de proteção em períodos de crise sanitária e epidemiológica? O que seu uso ou, ao contrário, a recusa de usá-las sugere e diz sobre o mundo social em que nos encontramos? Algumas pesquisas tratam da história social das máscaras cirúrgicas como meios ou tecnologias de prevenção a infecções, em especial o seu uso pioneiro na epidemia respiratória na Manchúria sob incentivo do médico chinês Wu Liande, a “máscara antipeste” (LYNTERIS, 2018)¹⁰. Só que máscaras são artefatos, objetos de cultura material e tecnologias com fins variados, desde os religiosos, festivos, estéticos ou sanitários. No Japão, as máscaras são culturalmente aceitas em crises de saúde pública, embora haja também processos de responsabilização social das pessoas indiferentes aos riscos de saúde (BURGESS; HORII, 2012). No Brasil, elas costumam estar associadas à cultura popular, às práticas étnicas e religiosas, além do uso em festividades, como o carnaval, sem contar a produção artística contemporânea, tal como o trabalho fotográfico e visual instigante de Arthur Omar (1997), em que a face é a própria “máscara” gloriosa.

Com a epidemia de coronavírus no Brasil, tivemos usos e apropriações variadas das máscaras cirúrgicas no cotidiano urbano de Natal, além da rejeição de seu uso pessoal. Ainda que o presidente Bolsonaro tenha afirmado em público que o uso corriqueiro de máscara cirúrgica fazia do Brasil um “país de maricas”¹¹, ela foi usada por muitas pessoas de modo apropriado, cobrindo boca e nariz, mas não por todas elas, que podiam usar frouxas o bastante para caírem até os lábios, atadas ao pescoço ou usadas no queixo e como um “pingente” na orelha (Figuras 14 e 17). Podiam ser feitas de pano ou industrializadas (Figura 13). As máscaras viraram objetos de consumo, vistos como necessidade, e, assim, seu uso foi abastecido tanto por uma indústria especializada como também por meio de uma economia informal por onde se confecciona-

vam os mais diferentes tipos e modelos de máscara, às vezes feitas com tecidos, cores e padronizações variados ou, então, refletindo escolhas e afinidades variadas, tais como as máscaras estampando as insígnias de times de futebol locais ou nacionais (ABC Futebol Clube, América Futebol Clube, Flamengo etc.). Contudo, as disputas em torno da política pública de saúde e as estratégias de prevenção contra o coronavírus eram vividas a partir do movimento pendular entre risco e segurança, entre distanciamento social e a “retomada” à vida social e ao trabalho.

Para os fins do ensaio, as máscaras foram tema de produção artística urbana por meio de diversos graffiti e pichos que observei e fotografei na cidade (Figuras 6, 7, 8, 22). Em diálogo com Coradini e Barbosa Jr. (2014) e Barbosa Jr e Coradini (2018), encarei essas produções artísticas tanto em sua dimensão estética como quanto uma mensagem imagética que comunicava ideias e significados sobre a epidemia aos passantes das ruas de Natal. Em meus movimentos pela cidade, dirigindo meu carro ou, às vezes, andando a pé, quando sentia segurança, seja próximo de casa no bairro de Ponta Negra, seja em lugares mais distantes da cidade, tal como a Cidade Alta, resolvendo problemas, tive a oportunidade de encontrar uma produção artística e cultural que narrava sobre a cidade de Natal, como explicam Coradini e Barbosa Jr. (2014), mas que também narrava e questionava sobre a vida com o coronavírus. Eram essas situações que me permitiam entender como a pandemia acionava significados e dinâmicas culturais locais, pois eram os artistas do graffiti que podiam “conscientizar” e responsabilizar os passantes por meio de sua arte, evocando intelectuais e figuras públicas emblemáticas como Luís da Câmara Cascudo, engrandecendo a frase “proteja-se e proteja-se os outros”, mesmo que ela não tivesse sido realmente escrita pelo escritor e antropólogo potiguar.

Os graffiti se avizinham ou coexistiam nas ruas com as faixas de sentido pedagógico e conscientizador das pessoas que circulavam pela cidade (Figuras 9 a 12). Por meio da pedagogia das faixas, encontrei práticas comunicacionais que reforçavam visões favoráveis ao “distanciamento social”, incentivando a manutenção dos modos de prevenção ao coronavírus: “usar máscara”, evitar “aglomeração” etc. São definidas como “faixas de conscientização”. Ao mesmo tempo que salientavam a importância da vida, criavam, ainda assim, efeitos jocosos e de ironia por meio de jogos de linguagem, sobretudo ao aludir à “aglomeração” no cemitério ou alertando “não tou recebendo visitas” (sic). Nesse caso, eram iniciativas de grupos e entidades organizadas, tal como o Fórum Vila em Movimento, as Rendeiras da Vila, por exemplo, que formaram, desde o primeiro semestre de 2020, uma “rede de solidariedade, dando apoio a moradores de rua e pessoas ou famílias em situação de vulnerabilidade em áreas populares de Natal como a Vila de Ponta Negra e a comunidade de Mãe Luiza¹².

Também observei e registrei, por meio da fotografia, como as pessoas produziam efeitos culturais por meio do uso de placas, cartazes,

pôsteres e até mesmo isopor improvisado, tal como vi, em diversos cruzamentos de rua da cidade, pela presença de pessoas pedindo ajuda e dinheiro, como famílias de indígenas Warao, migrados da Venezuela (Figuras 18 e 19). Nessas situações, as palavras, frases e mensagens explicitavam nitidamente diferenciações sociais de classe, nacionais ou étnicas, cujas vulnerabilidades e incertezas são enunciadas não apenas discursivamente, mas em que o próprio corpo significa e produz efeitos de sentido e de sofrimento social. Os povos indígenas e as comunidades remanescentes de quilombo foram, por longo tempo, desconsiderados pela política pública federal de enfrentamento ao coronavírus, o que apenas mudou sob pressão do STF (Supremo Tribunal Federal). Em todo o país, o descaso institucional também afetou as populações de rua, tal como no Rio de Janeiro (as “pop rua”, FERNANDES, 2020), e, em Natal, elas encontraram-se também muito mais vulneráveis aos modos de transmissão do coronavírus.

Tendo em vista a incerteza da duração de uma pandemia causada por um vírus ainda pouco conhecido, o cotidiano de uma cidade como Natal era afetado de diversas formas, como, por exemplo, pelas determinações dos decretos a favor do distanciamento social, que foram estendidos de modo regular mês após mês desde abril de 2020. Mas, contudo, a ideia de “retomada” da vida social e da economia, salientada muitas vezes pela Prefeitura de Natal e pelo setor empresarial e do comércio, envolvia certamente expectativas e demandas da população em geral, sobretudo no caso de eventos de grande importância no calendário de festas e tradições significativas da região Nordeste. Na véspera da festa de São João de 2020, decidi etnografar lugares de comercialização de produtos agrícolas, como as espigas de milho, vendidas em enormes quantidades na CECAFES (Central de Comercialização da Agricultura Familiar e da Economia Solidária) no bairro de Lagoa Nova. Ainda em um momento incerto da pandemia no estado, considerando o aumento significativo do número de infectados e de óbitos, as pessoas (como o etnógrafo) não deixaram de sair às ruas atrás das espigas e, no meu caso, das socialidades, apesar dos decretos estadual e municipal de impedimento de realização de atividades festivas juninas (Figuras 15 e 16). De fato, a comercialização de comida e alimentos foi bem intensa durante toda a pandemia, já que era vista como atividade essencial, o que incrementou a economia informal de venda e entrega (*delivery*) de alimentos (Figura 17) e, igualmente, a expansão dos chamados “entregadores” de aplicativos, mobilizando uma massa de trabalhadores em situação de vulnerabilidade e informalidade, muitas vezes apresentada como empreendedorismo social.

Em certos momentos, os pôsteres e as bandeiras tinham significado político, tal como algumas fotos mostram. Em eventos públicos, tal como a manifestação de 29 de maio de 2021, vi enormes bandeiras, carregadas horizontalmente por diversas pessoas, com os dizeres “Vida,

pão, vacina e educação”, assinadas por entidades estudantis, mas também participantes podiam usar cartazes com as frases “Vacinas salvam vidas, ele não!”, “Xô, Bolsonaro” (Figuras 20 e 21). Foi um dos poucos eventos públicos de mobilização política desde março de 2020, um longo tempo de desaceleração da vida pública em razão do incentivo ao distanciamento social, apesar da posição contrária do presidente. Essa desaceleração da vida interpessoal nas ruas convivia, ao mesmo tempo, com a hiperaceleração, a velocidade máxima da guerra híbrida, quando se multiplicavam intensamente as mensagens, enunciados imagens, narrativas, *fake news*, discursos e performances digitais e midiáticas por meio de redes sociais e pela internet. Em espaços públicos, era possível ver a inserção de mensagens políticas, apresentadas de modo perturbador, mas singelo, pois qual seria o efeito cultural e político duradouro de tais mensagens encontradas em muros e equipamentos de praças? Por exemplo, registrei pequenos cartazes com a frase “Fora Bozo, genocida!” (Figura 22), embaixo estava um *picho* (pichação) *Grl Pwr* (“poder das garotas”). Era possivelmente indício de um emergente protagonismo jovem feminista, mas anônimo, aberto à possível leitura e compreensão de olhares atentos, capazes de decodificar pistas e signos de certos idiomas políticos e imaginações ativistas.

Há um caráter efêmero e não duradouro das imagens, grafittis, faixas, cartazes e pichos que fotografei. Por exemplo, o graffiti (Figura 7), registrado em 11 de maio de 2020 na Praça do Alagamar (Ponta Negra) foi coberto por um anúncio de uma autoescola em junho de 2021. Seu desaparecimento e a substituição por uma propaganda comercial mostram, de fato, a tão esperada “retomada” da economia. Assim como as pessoas que encontrei nas ruas, ainda que a uma distância relativa e segura, desapareceram no cotidiano transiente e histórico da vida urbana, as imagens, artes, mensagens e faixas que também vi sumiram da vista ao longo desse tempo. O que ficou? De algum modo, permanece o registro e a memória pelo relato escrito e duradouro das palavras, tal como neste artigo, ou pelas fotografias que eu tirava em minha etnografia singularmente aleatória, condicionada pelas disputas de significado e explicação que as pessoas e moradores que circulam em Natal passaram a enfrentar, apesar de todos os impasses e sofrimentos causados por uma política pública extremamente incerta e irregular de enfrentamento ao coronavírus. De algum modo, foi isso realmente o possível a ser feito, a memória em palavras e fotografias. Encerro este ensaio com algumas frases finais do filme *Sans Soleil* [Sem Sol] do documentarista e cineasta francês Chris Marker (1983), quando a narradora/o diretor diz que há “uma escritura com a qual cada um irá compor sua própria lista das coisas que fazem o coração bater. Para oferecer ou esquecer. Nesse momento, a poesia será feita por todos¹⁹”.

Figura 1¹³

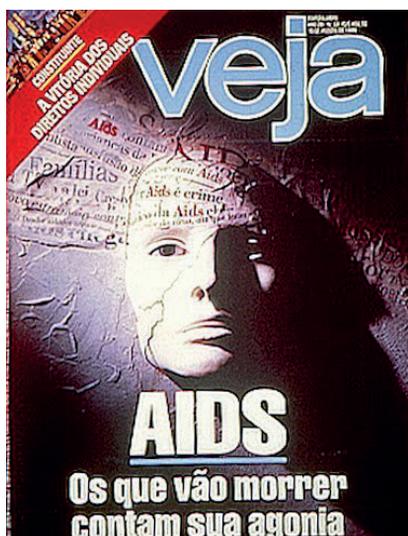


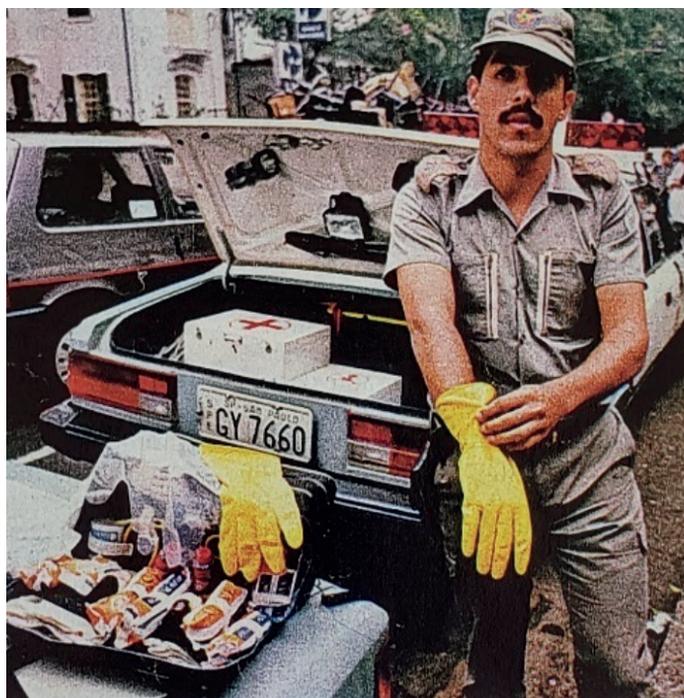
Figura 2¹⁴



Figura 3 (Getty Images¹⁵)



Figura 4 - Em 1988, a “Polícia militar adota luvas de borracha” em São Paulo¹⁶



secretário de Justiça (à esq.), alerta para uso de zarabatanas no “corredor da morte” (cima), e a Polícia Militar adota luvas de borracha

Figura 5 – “O vírus da razão”¹⁷



GRAFITES

Figura 6¹⁸



Figura 7



Figura 8



Figura 9



Figura 10



Figura 11



Figura 12



USOS DAS MÁSCARAS

Figura 13



Figura 14



Figura 15



Figura 16



Figura 17



VULNERABILIDADES INDÍGENAS

Figura 18



Figura 19



Figura 20

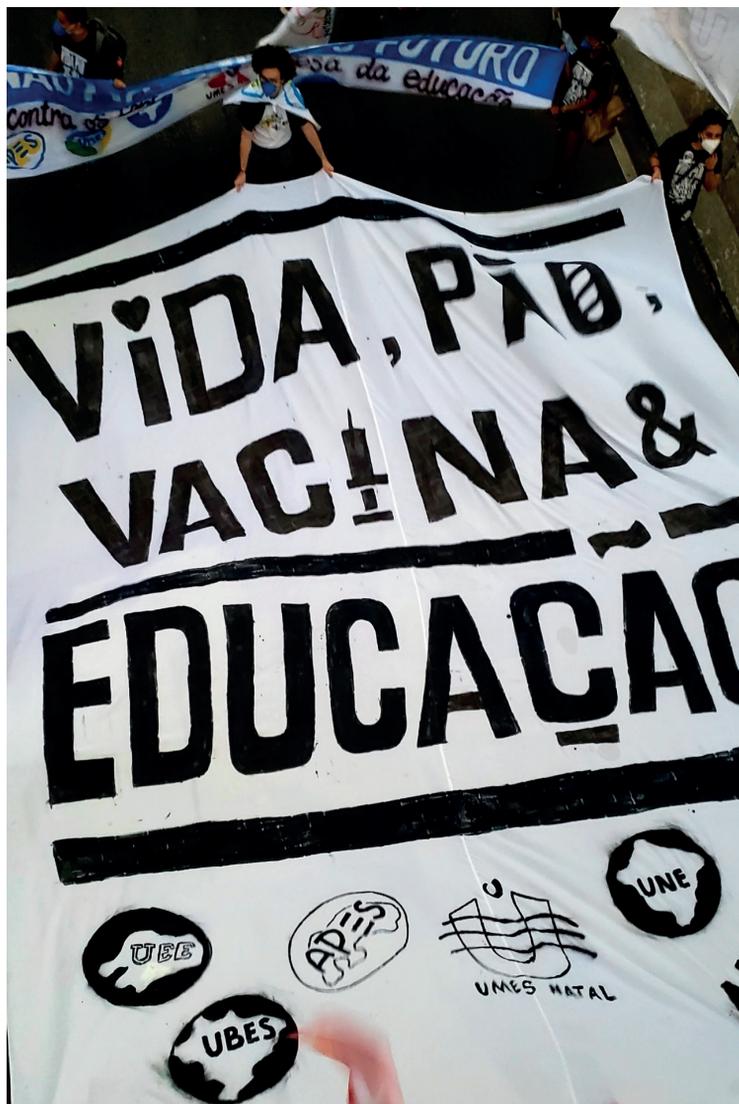


Figura 21

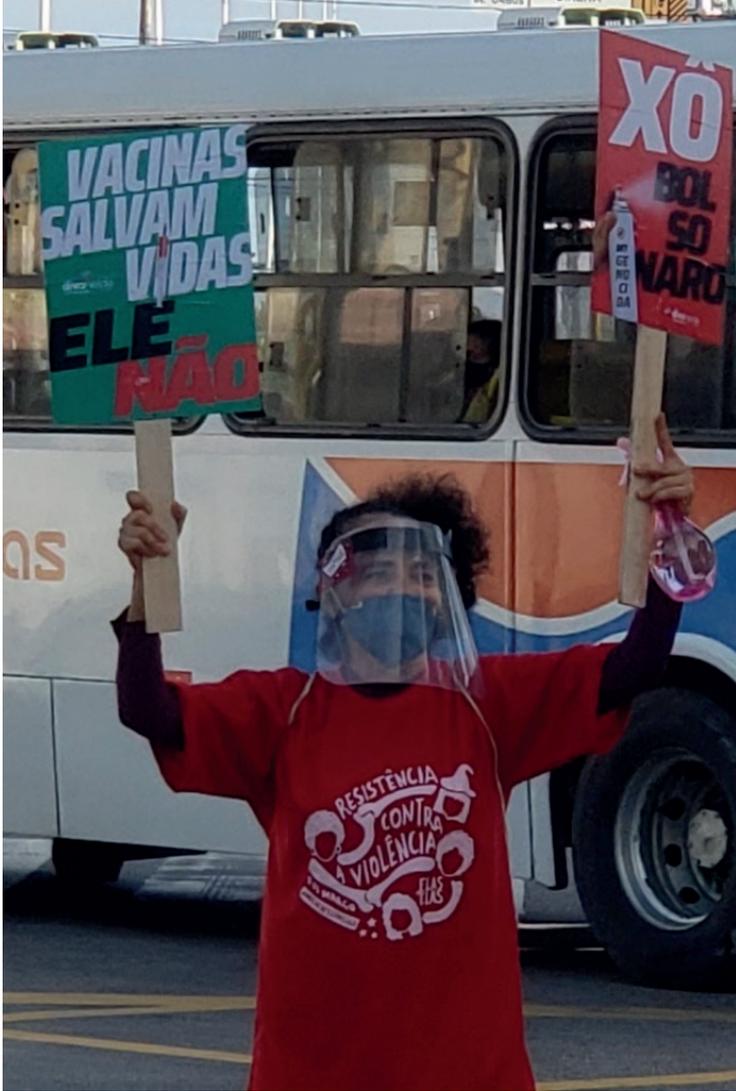


Figura 22



NOTAS

1. Ver “A misteriosa pneumonia que preocupa a China” (Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-51013748>>. Acesso em: 21 dez. 2021). O SARS CoV-2 causa a SARS, isto é, a síndrome respiratória severa aguda.
2. No Brasil, o primeiro caso notificado de pessoa infectada pelo coronavírus foi confirmado no dia 26 de fevereiro de 2020. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/brasil-confirma-primeiro-caso-do-novo-coronav%C3%A4-Drus/a-52537464>>. (Acesso em: 21 dez. 2021). Em 13 de dezembro de 2021, segundos dados do Ministério da Saúde, o Brasil acumulava 22,1 milhões de casos confirmados de infecção do novo coronavírus e 616,8 mil mortes registradas, conforme o disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-12/covid-19-brasil-registra-22-milhoes-de-casos-e-6168-mil-0-bitos>>. Acesso em: 21 dez. 2021.
3. Isso foi a partir do governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, que “herdou” o aporte financeiro do acordo entre o Estado Brasileiro e o Banco Mundial, assinado durante o governo Itamar Franco (PMDB), que disponibilizou recursos ao Ministério da Saúde para o enfrentamento da epidemia de HIV/Aids no país.
4. A UNAIDS (*The Joint United Nations Programme on HIV/AIDS*) informou que havia 37.700 milhões de pessoas vivendo com HIV/Aids no mundo em 2020, enquanto o número total de óbitos notificados chegou a 36.300 milhões desde o início da epidemia na década de 1980. Ver: <<https://www.unaids.org/en/resources/fact-sheet>>. Acesso em: 21 dez. 2021. Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), em dezembro de 2021, tivemos um total de 271.963 milhões de pessoas diagnosticadas com covid 19. O número de mortes alcançou a marca global de 5.331 milhões de pessoas. No caso da coinfeção HIV/Aids e covid 19, a OMS declara que as pessoas vivendo com HIV/Aids sofrem complicações mais severas e passam por maior número de comorbidades causadas pela covid 19 do que pessoas que não vivem com HIV. Até meados de 2021, a maioria das pessoas vivendo com HIV/Aids não tinham ainda acesso à vacinação de Covid-19. Ver: <<https://covid19.who.int/>>. Acesso em: 21 dez. 2021
5. Os coronavírus passaram a ser identificados por virologistas na década de 1960 e muitos deles atingem humanos ou animais. Pesquisas científicas afirmam que o SARS-CoV-2 decorreu de uma mutação de um coronavírus animal, encontrado em morcegos (PERROTA, 2020).
6. No caso da pandemia de H1N1, há estudos etnográficos que apresentam o mesmo cenário no Egito (LEACH; TADROS, 2014).
7. Após Henrique Mandetta e Nelson Teich, Pazzuelo foi empossado Ministro interino em 16 de maio de 2020, depois oficialmente empossado, atuando na pasta até 15 de março de 2021. Ver: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52686114>>. Acesso em: 21 dez. 2021.
8. Os médicos eram incentivados a prescrever remédios como hidroxicloroquina, ivermectina e azitromicina, dentre outros (Zinco, Vitamina D), cuja eficácia era questionada por instituições como a Fiocruz e até a Organização Mundial de Saúde. Ver: <<https://diariodamanha.com/noticias/kit-covid-saiba-quais-sao-os-medicamentos-e-possiveis-efeitos-colaterais/>>. Acesso em: 21 dez. 2021.
9. Uma série de tensões, divergências e acusações se fizeram entre o governo federal, o Ministério da Saúde, a Anvisa e institutos de pesquisa, tais como a Fio-

cruz, uma autarquia federal, e o Instituto Butantan (Governo do Estado de São Paulo). Além disso tudo, tivemos, em paralelo, extravagantes tensionamentos diplomáticos entre o Brasil e a China em relação à vacina Coronavac e a importação de insumos farmacêuticos, sem contar a obstrução em fomentar acordos com empresas farmacêuticas como a Pfizer. Tudo isso viria a ser questionado por meio de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que tramitou no Congresso Nacional durante 2021.

10. Ver: <<https://brasil.elpais.com/sociedad/2021-03-10/dr-wu-lien-teh-o-primeiro-heroi-a-recomendar-mascaras-para-enfrentar-uma-pandemia.html>>. Acesso em: 21 dez. 2021.

11. Em 10 de novembro de 2020, ver: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/11/10/bolsonaro-diz-que-brasil-tem-de-deixar-de-ser-pais-de-marcas-e-enfrentar-pandemia-de-peito-aberto.ghtml>>. Acesso em 10 nov. 2020.

12. Ver a matéria “Comunidades se unem em rede de solidariedade para enfrentar a pandemia do coronavírus em Natal” (portal G1, Rio Grande do Norte, 16/05/2020): Disponível em: <<https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2020/05/16/comunidades-se-unem-em-rede-de-solidariedade-para-enfrentar-a-pandemia-do-coronavirus-em-natal.ghtml>>. Acesso em 21 dez. 2021.

13. Matéria de capa da Revista semanal *Veja*, “AIDS. Os que vão morrer contam sua agonia”, número 1040. 10/08/1988.

14. Falando do surto epidêmico global de SARS-CoV de 2002, temos essa matéria de capa da Revista semanal *Isto é*, “Pneumonia asiática. A misteriosa doença se espalha pelo mundo e os primeiros casos suspeitos já surgem no Brasil”, número 1749, 09/04/2003.

15. Ver: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-51013748>>. Acesso: 22 dez. 2021.

16. Revista *Isto é*, junho de 1988.

17. Revista *Veja*, número 2682, 13 de abril de 2020.

18. Grafite em muro do bairro central da Cidade Alta (Natal). “Proteja-se e proteja os outros, Câmara Cascudo” (autoria da arte: Lennon Lie). Foto: Carlos Guilherme do Valle (tirada 1/09/2020).

19. No original em francês: “Une écriture dont chacun se servira pour composer sa propre liste des choses que font battre le couer. Pour l'offrir ou pour l'effacer. À ce moment là, la poesie sera faite pour tous...” (MARKER, 1983).

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. *La Modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2001.

BARBOSA JR, José D.; CORADINI, Lisabete. Interações artísticas do graffiti nas ruas de Natal-RN. *Iluminuras*, v. 19, n. 47, 2018.

BROWN, Hannah. Complexity, anthropology and epidemics. In: KELLY *et al.* (ed.). *The Anthropology of epidemics*. Londres: Routledge, 2019.

BURGESS, Adam; HORII, Mitsutoshi. Risk, ritual and health responsabilisation: Japan's 'safety blanket' of surgical face mask-wearing. *Sociology of Health and Illness*, 2021.

CARRARA, S.; MORAES, C. “Um mal de folhetim?” *Comunicações do ISER*, v. 4, n. 17, 1985.

- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. La Sociedad Red. Madri: Alianza Editorial, 1997.
- CORADINI, Lisabete; BARBOSA JR., José D. (org). *A Cidade e suas imagens*. Natal: Editora da UFRN, 2014.
- DOUGLAS, Mary. *Risk and Blame: essays in cultural theory*. Londres: Routledge, 1992.
- DOUGLAS, Mary; WILDAVSKY, Aaron. Introduction: Can we know the risks we face? Conclusion: Risk is a collective construction. In: DOUGLAS, Mary; WILDAVSKY, Aaron. *Risk and Culture*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- EPSTEIN, Steven. *Impure science: Aids, activism, and the politics of knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxária, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FARMER, Paul. *Aids and accusation: Haiti and the geography of blame*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- FERNANDES, Adriana. Coronel vírus chegou. Notas etnográficas sobre a covid-19 entre vulnerabilizados da cidade do Rio de Janeiro. *Sexualidad, salud y sociedad*, n. 35, 2020.
- GALVÃO, J. *Aids e imprensa: um estudo de antropologia social*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.
- GALVÃO, Jane. *Aids no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA/Editora 34, 2000.
- GALVÃO, Jane. *Covid-19: algumas reflexões*. 2020. Disponível em: <<http://abiains.org.br/covid-19-algumas-reflexoes/33982>>. Acesso em: 21 dez. 2021.
- KELLY, Ann H; KECK, Frédéric; LYNTERIS, Christos. *The Anthropology of epidemics*. Londres: Routledge, 2019.
- LEACH, Melissa; TADROS, Mariz. Epidemics and the politics of knowledge: contested narratives in Egypt's H1N1 response. *Medical Anthropology*, n. 33, 2014.
- LEIRNER, Piero C. *O Brasil no espectro de uma guerra híbrida*. São Paulo: Alameda, 2020.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The way of the masks*. Seattle: University of Washington Press, 1990.
- LUPTON, Debora. *Risk*. Londres: Routledge, 1999.
- LYNTERIS, Christos. Plague masks: the visual emergence of anti epidemic personal protection equipment. *Medical Anthropology*, v. 37, n. 6, 2018.
- MARKER, Chris. *Sans Soleil*. Filme documentário. França, Argos Films, 1983. 99 minutos.
- MARTIN, E. *Flexible bodies*. Boston: Beacon Press, 1994.
- OMAR, Arthur. *Antropologia da face gloriosa*. São Paulo: Cosac & Naif, 1997.
- PARKER, Richard. *Covid 19 e HIV/Aids: paralelos e lições*. 2020. Disponível em: <<http://abiains.org.br/covid-19-e-hiv-aids-paralelos-e-licoes/33941>>. Acesso em: 21 dez. 2021.

- PERROTA, Ana Paula. Serpentes, morcegos, pangolins e “mercados úmidos” chineses: uma crítica da construção de vilões epidêmicos no combate à Covid-19. *Dilemas*, Rio de Janeiro, p. 1-6, 2020.
- SANTOS, Luiz de Castro; MORAES, Claudia; COELHO, Vera S. P. Os anos 80: a politização do sangue. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, v. 2, n. 1, 1992.
- TREICHLER, Paula. AIDS, homophobia, and biomedical discourse: an epidemic of signification. In: CRIMP, Douglas (ed.). *Aids, cultural analysis, cultural activism*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- VALLE, Carlos Guilherme do. Identidades, doença e organização social: um estudo das pessoas vivendo com HIV e Aids. *Horizontes Antropológicos*, n. 17, jun. 2002.
- VALLE, Carlos Guilherme do. Corpo, doença e biomedicina: uma análise antropológica de práticas corporais e de tratamento entre pessoas com HIV/Aids. *Vivência - Revista de Antropologia*, n. 35, p. 33-51, 2010.
- VALLE, Carlos Guilherme do. Biosocial activism, identities and citizenship: making up people living with HIV and Aids in Brazil. *Vibrant*, v. 12, n. 2, 2015.
- VIRILIO, Paul. *Speed and politics*. Los Angeles; Cambridge: Semiotext(e)/the MIT Press, 2006.

SUBMETIDO EM: 24/05/2021

APROVADO EM: 17/09/2021

PARECERISTAS DE 2021

Nosso agradecimento aos pareceristas que colaboraram com a preparação dos números 57 e 58 de 2021 da *Vivência: Revista de Antropologia*.

Adailton da Silva

Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Ana Felisbela de Albuquerque Piedade

Universidade NOVA de Lisboa (NOVA FCSH)

André Gondim do Rêgo

Instituto Federal de Brasília (IFB)

Andressa Szekut

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Adriana Barreto

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

António José Marques da Silva

Universidade de Coimbra

Antônio Salvo Carriço

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Bruno Goulart Machado da Silva

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Carla Pires Vieira da Rocha

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Carlos Alexandre Plínio Barbosa Dos Santos

Universidade de Brasília (UNB)

Carlos Perez Reyna

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Carlos Guilherme do Valle

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Ceres Vítora

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Christine de Alencar Chaves

Universidade de Brasília (UNB)

Claude Guy Papavero

Universidade de São Paulo (USP)

Danilo de Assis Clímaco

Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM)

Edilma do Nascimento J. Monteiro
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Edwin Boudewijn Reesink
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Elcimar Dantas Pereira
Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN)

Eliane Tânia Freitas
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Elina Zavask
Universidade de Brasília (UNB)

Elise Mognard
Taylor's University

Emilene Leite de Souza
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Esther Katz
Institut de Recherche pour le Développement (IRD)

Felipe Sales Magaldi
Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Fernando José Cielo
Universidade Federal de Roraima (UFRR)

Flávio Bezerra Barros
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Flávio Leonel Abreu da Silveira
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Graciela Froehlich
Universidade de Brasília (UNB)

Guilherme Antunes de Oliveira
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Guilherme Bemerguy Chêne Neto
Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC)

Guilherme Moura Fagundes
Universidade de Brasília (UNB)

Guilherme Sá
Universidade de Brasília (UNB)

Igor Gastal Grill
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Irlys Barreira
Universidade do Ceará (UFC)

Janaina Henrique Santos
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Janine Helfst Leicht Collaço
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Joana Catela
Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE)

Joana Lucas
Universidade Nova de Lisboa (NOVA/FCSH)

João Batista de Jesus Felix
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

José Renato de Carvalho Baptista
Instituto Nacional de Educação De Surdos (INES)

Juliana Gonçalves Melo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Juliana Spagnol Sechinato
Universidade Federal de São Carlos (UFScar)

Julie Antoinette Cavnignac
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Lázaro Fabrício de França Souza
Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA)

Lisabete Coradini
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Luis Meza Alvarez
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Luiz Guilherme Araújo Gomes
Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)

Magdalena Tendra
Jagiellonian University

Márcia Buss-Simão
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Marcelo Reges
Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

Marcio Bressiani Zamboni
Universidade de São Paulo (USP)

Marcos Otávio Bezerra
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Marcos Veríssimo
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Maria Eugenia Dominguez
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Maria Henriqueta Sperandio Garcia Gimenes Minasse
Universidade Anhembi Morumbi (UAM)

Maria Isabel Dantas
Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN)

Mariana Vitor Renou
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Marisa C. Gaspar
Universidade de Lisboa

Maximiliano Carneiro da Cunha
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

Mercês de Fátima dos Santos Silva
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Miguel de Nazaré Picanço
Universidade Brasil

Mônica Nogueira
Universidade de Brasília (UNB)

Nádia Heusi
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Odara Horta Boscolo
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Paloma Porto
Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ)

Paola Stefanutti
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná (IFPR)

Patrícia Rosalba Costa
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Paula Balduino de Melo
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília (IFB)

Paulo Victor Leite Lopes
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Raquel G. Moreira
Escola Superior de Hotelaria e Turismo do Estoril (ESHTE)

Renata de Castro Menezes
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Rianna de Carvalho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Rita Neves
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Rozeli Porto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Sandra Suely Lurine Guimarães
Faculdade Faci Wyden

Shadia Husseini
Universidade de Brasília (UNB)

Silas Guerriero
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Sonia de Souza Mendonça Menezes
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Suely Kofes
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Talita Prado Barbosa Roim
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Thágila Maria dos Santos de Oliveira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Thaís Fernanda Salves de Brito
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

Thiago de Faria e Silva
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília (IFB)

Valéria Aydos
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Valéria Esteves Nascimento Barros
Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)

Vanessa Daufenback
Universidade de São Paulo (USP)

Victoria Evia Bertullo
Universidad de la República

Viviane Kraieski de Assunção
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Wanessa Lott
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Zildalte Ramos de Macedo
Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN)

| VI
VEN
CIA

REVISTA DE
ANTROPOLOGIA

58

nº 58 | ISSN 2238-6009 | 2021

| PPGAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

| DAN
DEPARTAMENTO DE
ANTROPOLOGIA

| UERN