

Fotos: Douglas Ferreira Gadelha Campelo



ILHA

Revista de Antropologia



Florianópolis, volume 23, número 2,
Maio de 2021

ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 23, número 2
Maio de 2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

ILHA – Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social



(PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina.

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Prof. Dr. Ubaldo Cesar Balthazar

Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Profa. Dra. Miriam Furtado Hartung

Coordenadora do PPGAS: Prof. Jeremy Paul Jean Loup Deturche

Coordenação Editorial Viviane Vedana

Editora Viviane Vedana

Conselho Editorial Alberto Groisman, Alicia Norma Gonzalez de Castells, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Bruno Mafra Ney Reinhardt, Carmen Silvia Rial, Edviges Marta Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Martina Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Ilka Boaventura Leite, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, José Antonio Kelly Luciani, Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, María Eugenia Domínguez, Maria Regina Lisboa, Márnio Teixeira-Pinto, Miriam Hartung, Miriam Pillar Grossi, Oscar Calavia Saez, Rafael José de Menezes Bastos, Rafael Victorino Devos, Scott Correll Head, Sônia Weidner Maluf, Theophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso e Viviane Vedana.

Conselho Consultivo BozidarJezek, Universidade de Liubidjana, Eslovênia; Claudia Fonseca, Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Cristiana Bastos, Universidade de Lisboa, Portugal; David Guss, Universidade de Tufts, Estados Unidos; Fernando GiobalinaBrumana, Universidade de Cádiz, Espanha; Joanna Overing, Universidade de St. Andrews, Escócia; Manuel Gutiérrez Estévez, Universidade Complutense de Madrid, Espanha; Mariza Peirano, Universidade de Brasília; Marc-Henri Piault, Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, França; SoheilaShashahani, ShahidBeheshtiUniversity, Irã; Stephen Nugent, Universidade de Londres, Inglaterra

Projeto gráfico e Diagramação Annye Cristiny Tessaro

Revisão de Português e normalização da ABNT Patricia Regina da Costa

Imagens da Capa Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 23, número 2, 2021.
Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2021 – 154 pp.

ISSNe 2175-8034

1. Antropologia 2. Periódico 1. Universidade Federal de Santa Catarina

Solicita-se permuta/Exchange desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Toda correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial da Revista Ilha
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH
Universidade Federal de Santa Catarina
Campus Universitário – Trindade
88040-970 – Florianópolis – SC – Brasil
Fone/fax: (48) 3721-9714

E-mail: ilha.revista@gmail.com *sítio:* <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha>

Todos os direitos reservados. Nenhum extrato desta revista poderá ser reproduzido, armazenado ou transmitido sob qualquer forma ou meio, eletrônico, mecânico, por fotocópia, por gravação ou outro, sem a autorização por escrito da comissão editorial.

Copyright: A ILHA – Revista de Antropologia tem o *copyright* dos trabalhos publicados em suas páginas, sendo que qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à revista.

Editorial

Caros Leitores e caras leitoras,

Há um ano, anunciávamos a publicação do volume 22, número 1 da *Ilha – Revista de Antropologia* ainda no início desta pandemia de coronavírus. Estávamos naquele momento discutindo a importância do isolamento social, das práticas de contenção do vírus e observando como outros países lidavam com o assunto. Pouco sabíamos sobre a doença e sobre seus desdobramentos e não imaginávamos a proporção que tal crise sanitária tomaria no Brasil de 2021, mas era possível antever, diante das crises entre o Ministério da Saúde e a Presidência da República, que teríamos grandes desafios pela frente. Hoje, um ano depois, somamos 450 mil mortos¹. A esse número assustador, podemos acrescentar a escassez de vacinas para a população, resultado das escolhas políticas do Governo Federal², o aumento da insegurança alimentar no país e do número de pessoas em situação de fome, bem como o descaso com as ciências e com o financiamento de pesquisas em todas as áreas e níveis.

Ainda poderíamos acrescentar aqui a suspensão do Censo do IBGE, uma das bases de dados mais fundamentais para diagnóstico e promoção de políticas públicas do país. A Universidade Federal de Santa Catarina e mesmo a *Revista Ilha* também foram atingidas pela desastrosa política neoliberal de redução do investimento nas universidades públicas e na ciência em geral, como mostra essa nota da reitoria da universidade no início do mês de maio https://noticias.ufsc.br/2021/05/administracao-central-da-ufsc-atualiza-informacoes-sobre-o-orcamento-para-2021/?fbclid=IwAR1N9FX-GjS_BcAGwHamLGv7mEcvXXMhmNsCHG7YSvzFowY4VhlP7VNSrKg.

Todo esse cenário nos parece profundamente desanimador e de grande desrespeito não apenas com os profissionais da ciência e da educação, como também com a população brasileira.

Ainda em um contexto adverso, seguimos resistindo às tentativas de silenciamento das pesquisas, sobretudo no campo das ciências humanas, que se caracterizam por questionar as tentativas de homogeneização e de simplificação da diversidade de formas de vida.

Neste número da *Revista Ilha* apresentamos artigos que nos conduzem a refletir sobre a agrobiodiversidade, tanto do ponto de vista dos cientistas como das populações tradicionais; sobre a ciência e os sistemas experimentais a partir da contribuição dos organismos vivos para estes estudos; sobre as populações indígenas conhecidas sob o etnônimo de Maxakali e suas formas de partilha do corpo; sobre casamento e sexualidade entre os povos indígenas Kaingang; sobre os corpos, as dores crônicas e os entendimentos biopsicossociais que os atravessam; sobre experiências de gênero e produção literária; sobre autoconhecimento e peregrinação.

1 Para consultar essa informação, acesse: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2021/05/brasil-registra-450-mil-mortos-e-governos-voltam-a-apertar-restricoes.shtml>.

2 Para consultar essa informação, acesse: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57209321>

São temas diversos que apontam para a complexidade das pesquisas antropológicas e para a criatividade metodológica dos autores ao desenvolverem seus processos de investigação a partir das perguntas originais que eles colocam para os fenômenos sociais que se dedicam a investigar. Neste número contamos ainda com uma resenha do livro *Staying with the trouble*, de Donna Haraway.

Além disso, anunciamos, com alegria, que a *Ilha – Revista de Antropologia* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC passa, neste ano de 2021, a ser uma publicação quadrimestral. Essa mudança se dá em decorrência do grande volume de artigos qualificados que temos recebido nos últimos anos.

A *Ilha* é uma publicação que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que contribuam para o debate contemporâneo no campo da antropologia. Temos seguido nosso compromisso de divulgação da pesquisa científica no âmbito da antropologia, primando pela seriedade e pelo rigor na produção deste conhecimento.

A *Revista Ilha*, seguindo a tendência contemporânea, passou a ser publicada exclusivamente *on-line*, sendo esta uma forma mais ágil e sustentável para a ampla divulgação de nossa produção.

Desejamos a tod@s saúde e boas leituras.

Viviane Vedana

Editora-Chefe

SUMÁRIO

ARTIGOS

Conservação da Agrobiodiversidade, Populações Tradicionais e Cientistas ... 6

Maíra Bueno de Carvalho

Moscas e Vermes na Ciência.....27

Iara Maria de Almeida Souza

Temporalidades Sacrificiais, Deslocamentos Históricos: algumas reflexões a respeito dos etnônimos nos Sertões do Leste47

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Bagunça: casamentos e sexualidade em tensão entre indígenas *kanhgág*.....73

Lucas Cimbaluk

Reagregando o Biopsicossocial: a clínica da dor sob análise etnográfica95

Mário Eugênio Saretta

Notas Exploratórias sobre Agências, Discursos e Representações de Gênero: um olhar sobre a produção quadrinística *Olga, a Sexóloga* 115

Deyse de Fátima do Amarante Brandão

Em Busca de Autoconhecimento e Amadurecimento: narrativas de peregrinações à Índia..... 130

Cecilia Bastos

RESENHA

HARAWAY, Donna. Seguir con el problema: generar parentesco en el Chuthuluceno 149

José María Miranda e María Esteve

Conservação da Agrobiodiversidade, Populações Tradicionais e Cientistas

Maíra Bueno de Carvalho¹

¹Pesquisadora Independente, Atibaia, SP, Brasil

Resumo

Este artigo tem o objetivo de identificar como cientistas e populações tradicionais se relacionam com a agrobiodiversidade e de descobrir qual é a motivação que os leva a conservá-la. O foco é identificar os interesses que movem esses grupos e como eles repercutem na própria conservação. Para tal, foram utilizados dados de pesquisa de doutorado em Antropologia sobre políticas públicas e conservação da natureza na Amazônia, realizada com pequenos agricultores e antigos seringueiros em Cruzeiro do Sul, Acre, entre 2008 e 2010. Soma-se a isso, a aproximação com cientistas em evento sobre agrobiodiversidade ocorrido na Alemanha durante o doutorado-sanduíche na Universidade Livre de Berlim em 2009. O referencial teórico baseia-se na noção de processos discursivos e redes complexas de atores. Como resultado, aponta-se que as representações sociais ligadas ao uso e à conservação da agrobiodiversidade pelos cientistas e pelas populações tradicionais envolvem diversos aspectos e relações de poder.

Palavras-chave: Antropologia. Amazônia. Agricultura. Alimentação. Sementes.

Conservation of Agrobiodiversity, Traditional Peoples and Scientists

Abstract

This article aims to identify how scientists and traditional people relate to agrobiodiversity and the motivation that drives them towards conservation. The focus is on identifying the interests that drive these groups and how they impact conservation itself. The article was written with data from my doctoral research in Anthropology, on public policy and nature conservation in Amazon, conducted with small farmers and former rubber tappers in Cruzeiro do Sul, Acre, between 2008 and 2010. In addition, the approachment with scientists in events on agrobiodiversity held in Germany, during the sandwich doctorate at Free University of Berlin in 2009. The theoretical framework is based on the notion of discursive processes and complex networks of actors. As a result, I point out that the social representations linked to the use and conservation of agrobiodiversity by scientists and traditional peoples involve different aspects and power relations.

Keywords: Anthropology. Amazon. Agriculture. Food. Seeds.

Recebido em: 26/08/2019

Aceito em: 26/02/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Agrobiodiversidade é designada como a biodiversidade referente à agricultura e à Alimentação. Trata-se da variedade e da variabilidade de animais, plantas e micro-organismos no nível genético, de espécies e de ecossistemas que sustentam estruturas, funções e processos ecossistêmicos, providenciando alimentos e produtos agrícolas não alimentares. Isso inclui recursos genéticos, alimentos silvestres e a chamada biodiversidade associada e os serviços ecossistêmicos que a sustentam, por exemplo, polinizadores, micro-organismos que mantêm e fertilizam o solo e predadores de pragas que acometem o plantio. Há ainda os sistemas de produção que incluem variedades, produção de animais, produtos florestais, pesca e setor de aquicultura (FAO, 2019).

O debate sobre a conservação da agrobiodiversidade vem se intensificando desde os anos 1980 devido, sobretudo, ao aumento da erosão genética em escala global, às possibilidades das novas biotecnologias e mais recentemente, aos problemas agrícolas relacionados às mudanças climáticas. Uma série de tratados, convenções e outros documentos globais surgem então para recomendar caminhos que assegurem sua conservação. Entre esses documentos, destacam-se a Convenção sobre a Biodiversidade (CDB), de 1992, e o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e Agricultura (TIRFAA), de 2001.

Esses documentos consideram as populações indígenas e tradicionais como guardiãs da biodiversidade e dos conhecimentos associados a ela. O artigo 9º do Tratado TIRFAA, em especial, que versa sobre o “Direito dos Agricultores”, reconhece a enorme contribuição das comunidades locais e indígenas e também

[...] dos agricultores de todas as regiões do mundo, particularmente dos centros de origem e de diversidade de cultivos, que têm realizado e continuarão a realizar para a conservação e para o desenvolvimento dos recursos fitogenéticos que constituem a base da produção alimentar e agrícola em todo o mundo (TIRFAA, 2001, art. 9º)

A inclusão da categoria agricultor nesse documento, antes compreendido sob as denominações gerais das comunidades locais e das populações indígenas “[...] com estilos de vidas tradicionais relevantes à conservação e utilização sustentável da diversidade biológica [...]” (CDB, 1992), trouxe visibilidade à importância desse ofício para a conservação da agrobiodiversidade. No Brasil, a Lei n. 13.123, de 20 de maio de 2015, que regulamenta, entre outras coisas, o acesso ao conhecimento tradicional associado, refere-se em seu texto, por exemplo, à população indígena, à comunidade tradicional e ao agricultor tradicional.

A despeito dessas categorias, que serão utilizadas neste artigo para se referir a pequenos agricultores e antigos seringueiros de Cruzeiro do Sul, Acre, associa-se às populações tradicionais a ideia de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e possuem, no presente, interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram em troca de serviços ambientais (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2001). E, principalmente, elas são agentes da biodiversidade (ALMEIDA, 2005).

Documentos como CDB e TIRFFA também enfatizam a pesquisa científica como fundamental para atingir os objetivos de conservação, desenvolvimento sustentável e repartição justa e equitativa dos recursos genéticos. A pesquisa com sementes, nosso foco neste artigo, conecta, assim, populações tradicionais e cientistas em torno da conservação da agrobiodiversidade.

Em geral, os cientistas costumam recorrer às populações tradicionais para identificar as sementes (e plantas de modo geral) e acessar os conhecimentos associados a elas. Pode ocorrer de populações se encontrarem em situações de risco, em que há perda de diversidade genética, e buscarem os acervos institucionais para reconstituírem seus espaços de produção e de armazenamento de sementes e mudas¹. Não há dúvidas, porém, que as populações tradicionais cumprem um papel fundamental na conservação dessas sementes ao usarem e propagarem as espécies nos territórios e continuamente criarem e reproduzirem um conhecimento ligado a elas (EMPERAIRE *et al.*, 2010; CARNEIRO DA CUNHA, 2009; SEIXAS, 2008; CARVALHO, 2013). Aos acervos institucionais cabe a função complementar nesse processo de conservação (SANTONIERE; BUSTAMANTE, 2016).

Mesmo assim, a noção sobre conservação das sementes pode divergir. Há uma disputa entre os saberes, tanto na relação cientista-população tradicional como entre as populações tradicionais, que demandam para si conhecimentos específicos, e também entre os próprios cientistas, que adotam valores diferenciados segundo o campo científico, e, por vezes, teorias divergentes dentro do mesmo campo.

As ações que buscam promover a conservação das sementes nos territórios e nos laboratórios também se diferenciam. A Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES), por exemplo, possui em conjunto com Global Crop Diversity Trust, um programa de “financiamento para sempre” destinado aos cientistas do mundo inteiro envolvidos com a conservação *ex situ*, quando a conservação dos componentes da diversidade biológica é feita fora de seus *habitats* naturais, em bancos de germoplasma. Entre as justificativas para tamanho empreendimento estão as mudanças climáticas e a necessidade de garantir a segurança alimentar mundial diante da pressão sem precedentes sobre o meio ambiente. Porém, não há qualquer programa semelhante destinado às populações tradicionais e à conservação *in situ*, como é denominada

[...] a conservação de ecossistemas e habitats naturais e a manutenção e recuperação de populações viáveis de espécies em seus meios naturais e,

¹ No Brasil, um caso que ficou em evidência foi da população indígena Krahô, que, diante de profundas transformações no território, perdeu completamente suas sementes crioulas de milho e precisou recorrer ao acervo da Empresa Brasileira de Agropecuária (EMBRAPA) para recomençar o plantio com sementes tradicionais e, assim, garantir a segurança alimentar e, principalmente, sua autonomia agrícola (DIAS *et al.*, 2013; DIAS, 2014; BURLE; DIAS, 2014).

no caso de espécies domesticadas ou cultivadas, nos meios onde tenham desenvolvido suas propriedades características. (CDB, 1992)

Se cientistas e populações tradicionais são considerados fundamentais para a conservação da agrobiodiversidade, por que então existe um programa de financiamento “para sempre” destinado apenas aos cientistas?

Provavelmente, isso ocorre porque as instituições que financiam os cientistas são elas próprias formadas por seus representantes. Mas, além disso, minha hipótese é a de que, nesse cenário marcado pelo financiamento desigual para ações de conservação *in situ* e *ex situ*, há um conjunto de interesses que privilegia os cientistas e enfraquece as populações tradicionais nas ações de conservação.

Este artigo tem como objetivo justamente identificar esses interesses e apontar como eles repercutem na própria conservação das sementes. Para tal, farei uma abordagem antropológica com pequenos agricultores e antigos seringueiros de Cruzeiro do Sul, Acre, de um lado, e cientistas internacionais reunidos em evento sobre conservação da agrobiodiversidade na Alemanha, do outro.

A partir de entrevistas e de observação participante, busquei entender como esses grupos se relacionam com as sementes (e plantas de modo geral) e as motivações que os levam a promover sua conservação, numa tentativa de mostrar os interesses que estão em jogo nessa ação. Afinal, qual é a importância da conservação das sementes para cientistas e populações tradicionais?

O artigo foi escrito a partir dos dados empíricos da minha pesquisa de doutorado em Antropologia sobre políticas públicas e conservação da natureza na Amazônia, cuja pesquisa de campo foi realizada com moradores da Vila São Pedro e Comunidade Croa, Cruzeiro do Sul, Acre, entre os meses de maio a agosto de 2008 e 2010, respectivamente. Soma-se a isso, a aproximação com cientistas de diversas nacionalidades e disciplinas no curso de verão “*Gravando, Monitorando e Manejando a Biodiversidade*”, que ocorreu na cidade de Witzhausen, Hesse, Alemanha, durante o período de doutorado-sanduíche realizado na Universidade Livre de Berlim em 2009.

Como recurso metodológico, recorro à noção de campo discursivo da ação usado em Escobar (1998; 2004; 2005; 2010) para refletir sobre a conservação da agrobiodiversidade como uma rede que conecta populações tradicionais, sementes e cientistas e por onde circulam conhecimentos, instituições, biotecnologias, produtos agrícolas e alimentos, com poderes diferenciados de atuação.

Segundo Escobar (1998), a biodiversidade não possui apenas referências biofísicas concretas, mas deve ser pensada como uma invenção discursiva recente, que promove uma rede complexa de atores, formada por organizações internacionais, cientistas, prospectores, comunidades locais e movimentos sociais. Trata-se, assim, de uma rede com perspectivas bioculturais e com interesses políticos divergentes, como explicam Escobar e Pardo (2005, p. 3):

O sistema de produção de biodiversidade inclui uma série de diferentes atores desde as ONGs do Norte, as organizações internacionais, jardins botânicos, universidades e corporações até os recentemente criados institutos para a biodiversidade no Terceiro Mundo, pessoal de planejamento e biólogos do Terceiro Mundo, as comunidades e ativistas locais, cada um com seu quadro

interpretativo sobre o que é, o que deveria ser ou o que poderia vir a ser a biodiversidade. Esta formação discursiva pode ser teorizada como uma rede com múltiplos agentes e lugares onde se produzem conhecimentos e onde estes são discutidos, utilizados e transformados.

Escobar (2010) mostra que, dessa perspectiva discursiva, a biodiversidade articula uma nova interface entre a natureza e a sociedade em contextos globais da ciência, das culturas e das economias. Para o autor, a Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB) subjaz a arquitetura da rede da biodiversidade (ESCOBAR, 2010). A CDB opera mediante práticas que estabelecem a mesma classe de relações entre componentes em vários níveis e é por meio desse conjunto de práticas que a formação discursiva dominante é moldada, implementada e eventualmente negociada e subvertida. Segundo o autor, a proeminência do conhecimento científico é um mecanismo-chave para manter essa rede hierárquica, ainda que descentralizada, exercitando um suave controle sobre ela (ESCOBAR, 2010).

Vale lembrar que essa rede, ao contrário da noção adotada em Latour (1994; 2004; 2008), que requer uma conexão de elementos concretos para fazer a análise do fato social, apresenta-se antes como um recurso metodológico de abstração sobre o campo das ideias – ou discursos – que estão em conexão. A maneira como as ideias circulam no que vou chamar de “Rede Discursiva da Conservação da Agrobiodiversidade” vai dando, assim, forma e força a determinados interesses, enfraquecendo e até mesmo rejeitando outros, como será visto ao longo do texto.

O artigo está dividido em quatro partes: na primeira parte, apresento o debate internacional sobre o uso e a conservação da agrobiodiversidade. Na segunda, identifico narrativas e posições de cientistas presentes em eventos sobre biodiversidade na Alemanha, com atenção especial para a percepção sobre o papel da pesquisa científica nesse contexto. Na terceira, aponto como pequenos agricultores e antigos seringueiros de Cruzeiro do Sul percebem as sementes e as plantas de modo geral em conexão com sua alimentação e a vida no próprio território. Por fim, apresento as considerações finais baseadas nas diferentes representações sociais ligadas ao uso e à conservação da agrobiodiversidade para cientistas e populações tradicionais.

2 O Uso e a Conservação da Agrobiodiversidade no Debate Internacional

A conservação da agrobiodiversidade tem sido debatida internacionalmente desde a criação da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO), em 1945, devido aos processos de erosão genética verificados ao redor do mundo. Nos anos de 1950 e 1960, o debate versou sobre a necessidade da conservação *in situ* e *on farm*. A proposta de conservação *ex situ* tornou-se dominante após a Conferência Técnica de Exploração, Utilização e Conservação dos Recursos Genéticos Vegetais da FAO/Programa Biológico Internacional (IBP), em 1967. Essa estratégia está associada, sobretudo, à chamada Revolução Verde. Desde então, formou-se uma disputa no campo científico sobre a melhor estratégia de conservação (SANTONIERE; BUSTAMANTE, 2016).

Segundo Santonieri e Bustamante (2016), essa disputa se caracteriza, de um lado, pela abordagem gene-ecológica, baseada na teoria de que a resistência das plantas se desenvolve a partir de um complexo de genes de base local, por isso, o foco deveria ser a conservação desses grupos de genes. Do outro, está a abordagem que se tornou dominante e que defende a conservação de sementes em locais com ambiente controlado e fora de seu *habitat* natural.

Em 2001, a conservação *in situ* voltou ao debate internacional alinhada com uma condição específica: o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e Agricultura (TIRFAA), da FAO, que reconhece as práticas e saberes das populações agrícolas tradicionais como fundamentais para a manutenção do processo evolutivo das plantas, bem como para criar diversidade. Esse reconhecimento ocorreu após anos de disputa sobre o papel dessas populações na conservação dos recursos genéticos. Talvez a mais emblemática tenha sido a Convenção sobre a Biodiversidade (CDB), de 1992, que mudou o *status* dos recursos genéticos como patrimônio comum da humanidade, como vinha sendo tratado até então, para torná-los patrimônio dos Estados Nacionais (SANTILLI, 2009). A CDB também aponta a importância dos conhecimentos, das inovações e das práticas de populações indígenas e tradicionais para a conservação e utilização sustentável da diversidade biológica e estipula o sistema de acesso e de repartição dos benefícios – sistema ABS.

Naquele momento, estavam em jogo a soberania dos recursos genéticos e o acesso às tecnologias de ponta para o uso desses recursos, em especial, aqueles referentes ao desenvolvimento das biotecnologias (CARNEIRO DA CUNHA, 1999; KATE; LAIRD, 1999). A CDB finalmente regulamenta o acesso aos recursos genéticos e a transferência de tecnologia. Ratificado por 188 países – incluindo o Brasil, o documento tornou-se chave para outros acordos e tratados internacionais sobre conservação dos recursos genéticos para alimentação e agricultura que surgiram em seguida.

Nos anos 2000, o debate em torno da conservação dos recursos genéticos recaiu sobre as medidas de proteção jurídicas e comerciais desses recursos e conhecimentos associados (SANTILLI, 2009). Com o avanço das negociações internacionais em torno das mudanças climáticas surgiram novas questões. O debate apontou para temas como resiliência e adaptação: estima-se que as temperaturas extremas terão um impacto profundo na agricultura, no mundo todo. As populações agrícolas tradicionais passaram a ser consideradas as mais vulneráveis nesse cenário de transformação da atmosfera, ainda que elas próprias tenham a chave para enfrentar essa transformação. Sabe-se, por exemplo, que, há várias gerações, essas populações vêm usando, escolhendo e separando as sementes mais adaptadas ao clima e ao solo nas suas práticas agrícolas diárias (FAO, 2012).

Apesar disso, não há nenhuma mudança no paradigma da conservação da agrobiodiversidade formada sobre uma visão científica e econômica. Esse paradigma continua privilegiando o papel dos pesquisadores, sobretudo, na conservação *ex situ*, ao invés de voltar-se para a autonomia das populações tradicionais e para a conservação *in situ*. Por que isso acontece? Bem, com as novas biotecnologias, as sementes se tornaram plataformas de informações genéticas que podem ser decodificadas, manipuladas e apropriadas (SMITH, 1996). A conservação *ex situ* da agrobiodiversidade possibilita, assim, uma série de intervenções institucionais, desde a privatização da natureza, passando

pelo financiamento da pesquisa científica, até a manutenção de um sistema privilegiado de informações.

Além disso, a conservação *ex situ* também contribui para a manutenção de um poder simbólico, que define a hierarquia de saberes e impõe novas estratégias de reprodução dos alimentos e de outros bens agrícolas. Em tempos de biopolítica, em que a informação e a decodificação da vida têm definido o entendimento sobre ela, é possível pensar então que nos arranjos políticos, científicos e econômicos, as informações contidas nas plantas e as informações sobre as plantas são mais importantes do que as próprias plantas.

3 Os Eventos de Biodiversidade e os Cientistas

Muitos cientistas ficaram entusiasmados quando a Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES) e a Global Crop Diversity Trust anunciaram o “financiamento para sempre” aos pesquisadores focados na conservação *ex situ* da agrobiodiversidade. O anúncio foi feito na I Conferência Internacional da Rede Bonn de Biodiversidade (BION), realizada na Alemanha, em setembro de 2014. Eu estava na plateia da conferência nessa ocasião e, ao que parece, esse anúncio foi estratégico. Essas instituições estão localizadas em Bonn, além de diversos órgãos das Nações Unidas, ministérios federais, agências de desenvolvimento, corporações privadas e organizações não governamentais.

A saber, IPBES é um corpo internacional de política científica que avalia o estado da biodiversidade e dos serviços ecossistêmicos. Global Crop Diversity Trust é uma organização independente que tem como missão assegurar a conservação e a disponibilidade de plantas fundamentais para alimentação e para a agricultura. A organização foi estabelecida pela Bioversity International, uma organização de pesquisa para o desenvolvimento, com apoio da FAO e do Grupo Consultivo para Pesquisa Agrícola Internacional (CGIAR). O objetivo é apoiar um sistema racional global de conservação, formado por bancos de germoplasma, por meio de um fundo de investimento em diversidade de culturas².

Quando os representantes da IPBES e da Global Crop Diversity Trust disseram com orgulho que o fundo já contava com algumas dezenas de milhões de euros, eles logo foram confrontados pelo público. Apontamos que diversas pesquisas têm demonstrado a importância das populações tradicionais para a conservação da agrobiodiversidade *in situ* e *on farm*. “*Haveria então algum financiamento para essas populações nos países biodiversos?*”, questionamos. A resposta foi negativa. Não havia qualquer programa semelhante para essas populações, disseram, e rapidamente encerraram a apresentação.

Com o tema “*Biodiversidade hoje para amanhã*”, a conferência BION reuniu 250 participantes, de 100 organizações e instituições de 40 países diferentes, e teve como um dos resultados a elaboração de uma declaração que seria apresentada pela Alemanha na 12ª reunião da Conferência das Partes (COP 12), da CDB, realizada um mês depois em Pyeongchang, Coreia do Norte. Uma reunião relevante, portanto, do ponto de vista político.

² Essa informação pode ser consultada em: www.croptrust.org, acesso em: 20 mar. 2020.

Entre os pontos citados na declaração, estavam a profunda preocupação com a perda de biodiversidade, incluindo a agrobiodiversidade; a conexão da perda da biodiversidade com a perda de recursos e serviços ecossistêmicos vitais para manutenção do bem-estar da humanidade; o impacto da perda da biodiversidade nos países do mundo todo, em especial, nas populações mais pobres do mundo, pois são consideradas as mais vulneráveis e dependem dos recursos biológicos para sua sobrevivência (BION, [2014]).

A declaração também reconhecia os sucessos na conservação das espécies e ecossistemas por meio da criação de áreas protegidas, aplicação das convenções, capacitação, uso sustentável e outras ações e indicava que as ações e políticas para barrar a perda de biodiversidade e a degradação dos ecossistemas tinham efeitos limitados e, em muitos casos, insatisfatórios. Segundo a declaração, as razões para essa falha eram *“múltiplas e complexas, incluindo conflitos reais ou percebidos, compromissos entre os interesses e necessidades imediatos da humanidade e dados insuficientes para documentar as perdas e analisar as causas”*. Por fim, a declaração apontava a cidade de Bonn como estratégica para a conservação da biodiversidade (BION, [2014]).

Particpei da I Conferência BION como *alumni* do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD). Em 2009, frequentei durante um ano o Instituto Latino-Americano da Universidade Livre de Berlim, como parte do programa de doutoramento em Antropologia, cujo foco de pesquisa foram as políticas da natureza em Cruzeiro do Sul, Acre, Brasil. Retomo essa experiência porque é necessário para contextualizar o que ocorreu na reunião de Bonn e para pensar como essa situação pode indicar as assimetrias que acometem a conservação da agrobiodiversidade.

Como antropóloga, aprendi que somente no encontro com o outro temos a chance de deixar de lado, por um breve momento que seja, nossa percepção sobre o mundo ou a maneira como pensamos, para exercitar uma escuta profunda, sem juízos de valor ou preconceitos, sobre o que o outro diz. Não se trata de uma neutralidade, mas de uma atenção cuidadosa para com o outro. Ou seja, não precisamos necessariamente entender o ponto de vista nativo, já que muitas vezes a alteridade é de difícil compreensão até mesmo para quem é treinado a observá-la. Mas antes de tudo, precisamos escutar e registrar o que o outro diz e faz, de forma que as relações que colocam esse outro em jogo fiquem de fato visíveis.

Assim, durante a pesquisa de doutorado, tive a oportunidade de encontrar vários “outros”, de cientistas a populações tradicionais. E, com isso, pude exercitar essa escuta e essa observação profunda com diferentes atores. A pesquisa de campo sistemática para o doutoramento ocorreu no interior de Cruzeiro do Sul, Acre, na Amazônia brasileira. Foi onde convivi por meses com pequenos agricultores e antigos seringueiros. Mas como disse anteriormente, também frequentei a Universidade Livre de Berlim e, durante esse período, tive a oportunidade de circular em diversos espaços que estavam debatendo a conservação da biodiversidade, no mundo e na Amazônia.

No período em que morei em Berlim, participei de um evento, em especial, que me colocou em contato com muitos pesquisadores ligados às ciências exatas e biológicas, de diversos países latino-americanos, africanos e asiáticos, bem como da própria Alemanha. O Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD) realizou entre os meses de setembro e outubro de 2009 o curso de verão *“Gravando, Monitorando e Manejando a Biodiversidade”*, na

Universidade de Kassel, Hesse. O curso, cujo foco era a conservação da agrobiodiversidade, aconteceu na pequena cidade de Witzenhausen e reuniu 25 participantes, entre engenheiros agrícolas, biólogos, etnobotânicos e biotecnólogos, vindos de diversos países do Sul. Durante sete dias, ficamos juntos, do café da manhã ao jantar, todos os dias sem exceção, em um curso de imersão. Participamos de diversas atividades, como palestras, estudos de caso, discussões em grupo, pesquisa de campo, trabalhos em laboratório, visitas a bancos genéticos e jardins botânicos. E, nesse tempo, fui escutando o que os cientistas falavam, o que os moviam no desenvolvimento de suas pesquisas, o que eles pensavam sobre as sementes e as plantas de modo geral e o papel da ciência nesse contexto.

Eu queria saber como aqueles pesquisadores se relacionavam com os recursos genéticos, as populações tradicionais e as tecnologias, pois essa era uma questão que já tinha sido sistematicamente abordada em outra ocasião de pesquisa, em estudo com pesquisadores brasileiros ligados às ciências exatas e biológicas, envolvidos com a construção do Centro de Biotecnologia da Amazônia (CARVALHO, 2006). Quando estive em Witzenhausen, portanto, não foi a primeira vez que tomei os cientistas como o outro.

A pesquisa que fiz anteriormente, sobre o Centro de Biotecnologia da Amazônia (CBA), demonstrou que para os pesquisadores envolvidos com sua construção, a conservação da biodiversidade só seria possível se fosse identificada e depois utilizada de maneira sustentável, daí a importância de se desenvolver um centro de biotecnologia regional. Vale dizer ainda que a função principal do CBA na ocasião era formar recursos humanos e oferecer serviços para empresas, como ensaios farmacológicos e toxicológicos pré-clínicos. Segundo os pesquisadores-líderes, primeiro era necessário ter domínio tecnológico para depois começar a inovação. Os equipamentos utilizados no centro foram todos importados, e a biotecnologia deveria servir tanto para fins de identificação quanto para o desenvolvimento de novos produtos a partir da sua manipulação. Sobretudo, o estudo sobre os eventos associados à construção do CBA revelou alianças e mediações em uma clara disputa pelo controle sobre recursos, pessoal e metas de pesquisa, que chamei de capital científico (CARVALHO, 2006).

Anos depois, no curso sobre biodiversidade na Alemanha, me vi novamente em uma situação de conversas e observações muito similares àquela pesquisa, o que permitiu aprofundar algumas questões que vinham me interessando como campo de investigação. Foi assim que escutei do organizador do curso, por exemplo, um biólogo alemão, professor e pesquisador da Faculdade de Ciências Agrícolas Orgânicas, da Universidade de Kassel, dizer que apesar de Witzenhausen ser considerada a “*cidade da cereja*”, tamanha diversidade que existia na região, somente depois que inúmeras variedades foram extintas iniciaram-se os projetos de pesquisa para investigar e conservar a espécie. Até então, explicou o pesquisador, todos os esforços vinham sendo direcionados para desenvolver pesquisas nos países tropicais e subtropicais. Os recursos da universidade eram escassos, nos disse, por isso privilegiavam as pesquisas no exterior, como as que ele próprio fez sobre conservação da agrobiodiversidade nos jardins domésticos do Sudão.

Foi assim também que me deparei com um professor e pesquisador de genética alemão, coordenador do Laboratório de Biologia Molecular, da Universidade de Kassel, falando que “*a conservação da biodiversidade está baseada em responsabilidades éticas, de conservação*”

da vida, que a natureza é patrimônio da humanidade, que isso é bonito, mas o que conta mesmo é o tanto de dinheiro envolvido". Assim continuou o professor:

"Estamos falando de recursos genéticos e bioquímicos. Então para conservar a biodiversidade, nós temos que argumentar com dinheiro. [...] Sobre o conhecimento indígena e o sistema ABS (de acesso e repartição dos benefícios), bem, os indígenas têm os organismos biológicos em suas terras, têm o conhecimento, mas eles não têm capacitação. Nós temos que construir uma infraestrutura, expertise, educação. Apenas possuir uma planta não é suficiente para exigir lucros com recursos genéticos. Essa é a realidade!", disse o professor. Para ele, somente infraestrutura adequada, conhecimento científico e tecnologia poderiam proteger a biodiversidade nesses países, ao criar condições de desenvolver pesquisas e requerer patentes sobre suas descobertas.

Um biotecnólogo do Quênia lançou então a seguinte pergunta:

– "O senhor disse que as plantas que estão em nosso território não são garantia de nada, que não podemos exigir benefícios só por estarem situadas em nossas terras, disse até que essas plantas não têm dono, que elas são da natureza... Mas vai falar para uma comunidade que aquela planta que está nas suas terras, que a comunidade usa há várias gerações, não é dela? Para essas comunidades, as plantas pertencem a elas! O que a gente deve fazer nessa situação?".

Ao que o professor respondeu:

– "Faça uma patente em conjunto com a comunidade! Aí a comunidade poderá exigir possíveis benefícios gerados com a exploração da planta".

O biotecnólogo do Quênia balançou a cabeça para cima e para baixo, em uma referência positiva sobre o que acabara de escutar. Horas depois conversei com ele em particular sobre o que tinha ocorrido no laboratório. Eu queria saber qual era sua posição sobre o que o professor havia falado. Ele concordou sobre a importância da pesquisa científica e a necessidade do uso das biotecnologias para a conservação da biodiversidade em seu país. Mas não haveria outro modo de fazer isso? Perguntei. Segundo me explicou, *"essas estratégias eram necessárias para a identificação precisa da estrutura das plantas, primeiro passo para promover a conservação. Resumindo, conhecer para proteger"*, disse ele.

Por fim, percebi que seu questionamento não dizia respeito ao direito ancestral da população local do Quênia sobre as plantas, mas sobre a maneira como ele poderia desenvolver suas pesquisas na Universidade de Jomo Kenyatta, em Nairóbi. Mais tarde, conversando com outro pesquisador, um etnobotânico do Irã, também perguntei o que ele tinha achado da palestra com o professor de genética. Esse pesquisador estava realizando o doutoramento em uma universidade alemã. Sua pesquisa foi desenvolvida na zona rural da China e estava inserida em um grande projeto de cooperação internacional entre China e Alemanha, chamado "Living Landscapes China" (LILAC)³. O etnobotânico disse o seguinte:

– "O professor está certo! Ter uma planta no país não é garantia de nada! As plantas são da natureza. E não há como conservar a biodiversidade e o conhecimento tradicional associado se não desenvolvermos pesquisas para requerer patentes".

³ O projeto LILAC foi desenvolvido na província de Yunnan, sudoeste da China. Com uma paisagem única e grande diversidade biológica e cultural, o rápido crescimento econômico e de infraestrutura tem desafiado a manutenção do patrimônio natural e cultural na região. O objetivo do projeto é elaborar um plano de uso do solo que leve em consideração a complexidade dos processos econômicos, sociais e ecológicos inerentes à paisagem (LILAC, 2007).

Segundo me contou, “os conhecimentos tradicionais estavam acabando na China e a pesquisa iria identificar e catalogar os conhecimentos ligados às plantas, bem como as próprias plantas. Somente assim a China poderia requerer patentes e proteger esses conhecimentos”. Perguntei então se não existia outra maneira de proteger esses conhecimentos: “Não! As patentes são válidas juridicamente e protegem os resultados científicos provenientes das pesquisas realizadas junto a essas populações”, disse. Quer dizer que o conhecimento tradicional só tem validade se ele for provado cientificamente que ele é válido? Perguntei novamente. “É que nem todo conhecimento gerado entre essas populações é verdadeiro. É possível identificar quando o habitante local sabe realmente as propriedades de uma planta ou quando ele está mentindo. Por exemplo, se um habitante local disser que tal planta é boa para curar um câncer, provavelmente ele estará mentindo, pois, sendo um homem do campo ele jamais poderia verbalizar dessa maneira! Por isso, a pesquisa científica é importante: primeiro, para identificar os conhecimentos verdadeiros ligados às plantas e, depois, para fazer as análises. Caso fique comprovado que determinada planta tem propriedades medicinais, poderemos então requerer uma patente”, disse o pesquisador.

Muitas outras conversas se seguiram durante o curso e opiniões semelhantes foram colocadas. Esses eventos e narrativas não pretendem esgotar a análise, tampouco expressam uma visão unificada dos cientistas sobre a conservação da biodiversidade. Vimos que nesse debate há uma disputa entre os saberes, tanto na relação cientista-população tradicional como entre as populações tradicionais, que demandam para si conhecimentos específicos, e entre os próprios cientistas, que adotam valores diferenciados segundo o seu campo científico, e, por vezes, teorias divergentes dentro do mesmo campo científico.

Essas narrativas, contudo, nos ajudam a pensar a importância da conservação da agrobiodiversidade para os cientistas. Percebemos então que se trata de uma justificativa para estabelecer parcerias, desenvolver projetos, articular capital, tecnologia e recursos humanos. Em especial, busca-se atestar a credibilidade dos conhecimentos tradicionais associados, contribuindo para que a Ciência mantenha o posto do conhecimento por excelência.

Não se trata, portanto, apenas em verificar a racionalidade que existe por trás do conhecimento tradicional, em comparação com o próprio conhecimento científico, como alguns estudos de Antropologia já destacaram, mas de uma validação – ou projeção – científica desse conhecimento. Ou posto de outro modo, uma larga apropriação pela Ciência.

4 Populações Tradicionais, Sementes e Alimentação em Cruzeiro do Sul

Em 2008, visitei pela primeira vez pequenos agricultores e antigos seringueiros nas localidades Vila São Pedro e Comunidade Croa, em Cruzeiro do Sul, Acre, para fazer a pesquisa de doutoramento sobre o contexto em que se desenvolvem políticas de conservação da natureza. Tão logo cheguei na Vila São Pedro⁴, um território nas margens da rodovia BR-364, habitado por pequenos agricultores desde os anos 1930 e regularizado como projeto fundiário nos anos de 1980, encontrei com o líder comunitário,

⁴ Em 2010, 397 famílias habitavam a Vila São Pedro.

seu Adalgizio Vieira. E, antes mesmo que eu pudesse terminar de me apresentar e falar sobre os objetivos da pesquisa, ele foi logo dizendo:

“A preocupação dos agricultores é quanto ao apoio. Nós não temos apoio para aradar (arar), não temos adubo, trator. Eu sei que é importante preservar o meio ambiente, mas a gente precisa de apoio. A terra já está cansada. A gente precisa desse apoio para produzir. Queremos também a piscicultura para aliar à produção da farinha”, disse seu Dalzio, como é chamado na comunidade.

“Tem que ter mais oportunidades para gente”, voltou a repetir. *“Precisamos de apoio para fazer horta, adubo, orientação, veneno para matar bicho que come as folhas. O esterco é apropriado, mas quando vem a praga, tem que ter veneno próprio”.* Por que a terra está tão fraca? Perguntei. *“Por que faz 40 anos que estamos trabalhando nela. Fomos desmatando, plantando e não adubamos. Agora a terra precisa de recuperação”,* explicou.

Seu Dalzio era um pequeno agricultor que produzia mandioca para o fabrico de farinha, criava algumas galinhas e 40 cabeças de gado. Nas suas terras, formada por 54 hectares, encontramos, na ocasião da pesquisa, duas “qualidades” de mandioca (branquinha e mansa-e-braba), inhame e cará na área do roçado. O milho já tinha sido colhido e estava estocado. Tinha ainda couve, chicória, cebola de palha, ervas e pimentas variadas na horta de sua esposa; também tinha coco, limão, mamão, jaca, banana e laranja no sítio, o espaço ao lado da casa. Da floresta, ele trazia pupunha, patoá, buriti e açai.

Entre seus vizinhos, no Ramal dos Paulino, além de encontrarmos outras “qualidades” de mandioca (amarelinha, milagrosa, curimen-roxa, curimen-branca, chico-anjo, caboquinha, curimen-preta, rasgadinha-preta), vimos também o cultivo de jerimum, abacaxi, cupuaçu, manga, abacate, goiaba, graviola, tangerina, maracujá, melancia, jambo, abiu, caju, café, feijão e arroz, para citar alguns exemplos. Todas essas plantas eram cultivadas de forma tradicional, sem uso de agrotóxicos e outros insumos agrícolas, ainda que a farinha produzida na Vila São Pedro estivesse inserida em uma cadeia produtiva amplamente desenvolvida pelo governo local desde o início dos anos 2000 (CARVALHO, 2017).

Algumas semanas depois de encontrar seu Dalzio pela primeira vez, ainda em 2008, fui visitar a Comunidade Croa⁵, cuja área pertencia ao Seringal “13 de maio”, que foi desapropriada naquele ano para tornar-se parte da Reserva Extrativista Croa-Valparaíso. A Comunidade Croa era habitada por antigos seringueiros que se dedicavam à agricultura de subsistência e ao “turismo religioso” com foco no culto do Santo Daime. Lá também vi diversas qualidades de mandioca, frutas, pimentas, além do cipó jagube e da planta rainha, usados na preparação de *ayahuasca* (chá do Santo Daime).

Fiquei transitando entre essas duas comunidades durante meses em 2008 e depois em 2010. E percebi que, em comum, os moradores dessas localidades buscavam a autossuficiência de alimentos agrícolas, independentemente de estarem inseridos na cadeia produtiva da farinha de mandioca (caso da Vila São Pedro, em contraste com a produção de subsistência da Comunidade Croa). Em geral, todos eles produziam sua própria farinha, em cooperação com um grupo de vizinhança que é também um grupo de parentes e afins. Ou seja, a autonomia dessas populações estava ligada principalmente à autossuficiência alimentar baseada no consumo diversificado das plantas cultivadas

⁵ Em 2010, 28 famílias habitavam a Comunidade Croa.

e no consumo de animais da floresta (caça e peixes) e animais de criação (galinhas, porcos e gado).

Principalmente, havia uma preocupação local em sempre manter um estoque particular de sementes e mudas para garantir o plantio dos alimentos. Isso fazia com que as sementes e as mudas fossem constantemente trocadas, presenteadas, doadas ou mesmo recolhidas de outros espaços, na visita à cidade ou nas andanças pela floresta, o que contribuía para que o cultivo dessas plantas se mantivesse diverso e que o conhecimento sobre elas se difundisse. O relato, a seguir, de um morador da Vila São Pedro, seu Nego Paulino, mostra um pouco a dinâmica do seu roçado de mandioca, por exemplo:

“No meu roçado tem várias qualidades. Curimem-branca e chico-anjo são macaxeiras muito antigas, meu pai já plantava no centro de Cruzeiro e hoje eu planto ela aqui. A qualidade mansa-e-braba chegou no São Pedro faz uns dez anos, desde então venho plantando. A milagrosa, quando eu cheguei aqui já existia e continuei plantando. A branquinha que eu planto hoje é diferente da que eu via quando era criança. Nós plantamos várias qualidades para guardar as manivas e não precisar pedir para os outros”.

Os roçados compõem um espaço de cultivo geralmente distante da moradia do agricultor, onde se plantam arroz, milho, mandioca, melancia, feijão, abacaxis e ananases, pés de banana, pés de mamão, pimentas e madeira de lei como amarelinha, cumaru e aguano. Os roçados de mandioca quase sempre possuem inhame e cará também. O que caracteriza o roçado é a maneira como ele é trabalhado: é um pedaço de terra que foi inicialmente brocado na mata bruta. O nome roçado está ligado ao significado de roçar – cortar o mato baixo com terçado. Roça é como o agricultor também chama a mandioca ou macaxeira.

A produção do roçado varia segundo o solo, classificados localmente como solo de areia e solo de barro. Na Vila São Pedro, havia o solo de areia, considerado bom para plantar arroz e mandioca. Na Comunidade Croa, o solo era de barro, não tão bom para mandioca, apesar de haver esse tipo de cultivo. Lá, os roçados eram principalmente de banana, mamão e pimenta. Havia ainda o reinado, espaço de cultivo da folha rainha para produção do chá de Santo Daime.

Outros espaços compunham a diversidade agrícola local: os quintais, terreiros e sítios eram trabalhados principalmente pelas mulheres. Elas cultivavam ervas, folhas, verduras, legumes, frutas e plantas ornamentais. E eram responsáveis pela variedade dos alimentos consumidos pela família. Por isso, definiam onde e quais plantas seriam cultivadas no ambiente ao redor da casa. Considerava-se uma comida saborosa aquela que era bem temperada, de modo que toda mulher que gostava de cozinhar nunca deixava faltar itens como chicória, cebola de palha (cebolinha), couve e pimentas em seus canteiros.

Vale lembrar que as plantas nesses territórios não cumpriam apenas um papel alimentar. Os pés de frutas, por exemplo, eram considerados bens de raiz. Além de proporcionarem frutas para alimentação e, por vezes, a venda do excedente, os pés de frutas definiam o tempo e o espaço ocupado pelo agricultor. Era a prova viva dos direitos sobre a terra. Além disso, a produção, o consumo e a circulação de plantas e produtos derivados formavam um elemento importante nas relações sociais. A cooperação nas atividades do roçado e na produção da farinha, a dádiva e a troca de produtos da terra

recobriam uma rede de relações entre os moradores, marcadas pela reciprocidade, associada a relações de parentesco, vizinhança e comunidade religiosa. E estava vinculada a marcas de receptividade, de amizade e de respeito.

Entre essas populações, o trabalho com as plantas revelava noções de gentileza, zelo com o espaço e demonstração de força e empenho na vida. Não se tratava apenas de um meio de vida, apesar de ser encarado como tal. As relações que elas mantinham com as plantas definiam uma série de princípios éticos, valores morais e acordos sociais, e isso tinha a ver com a própria vida naqueles territórios (CARVALHO, 2013).

O modo de vida atrelado ao uso da agrobiodiversidade por essas populações, portanto, é que contribuía para sua conservação no território e também para a produção de um conhecimento específico. Quando encontrei seu Dalzio pela primeira vez e ele começou a se queixar das restrições que as novas leis ambientais estavam impondo ao seu modo de produzir, percebi, contudo, que a agrobiodiversidade local e o conhecimento em torno dela não era algo que mobilizava esses pequenos agricultores.

A preocupação de seu Dalzio dizia respeito ao possível esgotamento da cadeia produtiva de mandioca e toda sua atenção voltava-se para a necessidade de outras alternativas de produção agrícola – e não de conservação, por exemplo. Essa preocupação era comum entre pequenos agricultores e antigos seringueiros de Cruzeiro do Sul. Visitei diversas outras localidades no município e, em geral, os moradores afirmavam que seria cada vez mais difícil continuar plantando mandioca de maneira tradicional diante da Medida Provisória n. 2.166-67, de 2001, que proíbe atear fogo e interfere na prática local de preparo do solo. A medida foi instituída no Estado do Acre para atender às demandas da Convenção do Clima.

O tema do aquecimento global, este sim, era um assunto corriqueiro entre essas populações, porque de algum modo estava restringindo seus meios de vida. Para elas, a agricultura tradicional garantia a alimentação e também era fonte de renda que permitia ter acesso a bens e serviços. A conservação do meio ambiente, encarada na forma de leis que restringiam suas práticas agrícolas tradicionais, portanto, era sempre ponderada quando esbarrava nos limites da sua própria existência.

A renda, em especial, configurava motivo constante para suas indagações, levantadas sobretudo pela questão do clima, como disse anteriormente, porque dizia respeito à política que estava sendo implementada naquele momento. Lembro que no início da pesquisa de campo, por exemplo, perguntava aos meus interlocutores o que eles achavam da conservação da biodiversidade (ou agrobiodiversidade) e, invariavelmente, eles me perguntavam se era do biodiesel que eu estava me referindo, demonstrando desconhecimento sobre o tema, ainda que o termo “biopirataria” fosse usado constantemente por essas populações, atrelado à memória da crise da borracha e especificamente entre os moradores da Comunidade Croa (e os índios Katukina, da Terra Indígena do Rio Campinas, com quem mantinham bastante contato), à exploração de substâncias da floresta, como ayahuasca, kambô (vacina do sapo) e sananga (usada ritualmente para aguçar os sentidos e também como colírio para doenças nos olhos).

Poucos, porém, tanto na Vila São Pedro como na Comunidade Croa, conheciam a palavra biodiversidade, um indicativo de que a narrativa ligada à sua conservação (e tudo o que ela poderia gerar) tinha sido politizada apenas parcialmente naqueles territórios,

com foco na repartição dos benefícios. Cabe lembrar que essas populações não viviam isoladas, tampouco eram desarticuladas. Elas estavam em constante movimento e eram associadas ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Cruzeiro do Sul, que representava os interesses dos agricultores tradicionais da região e formava um discurso sobre as possibilidades econômicas que poderiam ser aproveitadas localmente. A Comunidade Croa, por estar inserida em uma Reserva Extrativista, contava ainda com associações próprias. Tais entidades também recorriam ao termo biopirataria para defenderem seus projetos, mas não havia uma discussão sobre as possibilidades ligadas à conservação da biodiversidade, por exemplo.

O desconhecimento sobre a palavra (agro)biodiversidade e as possibilidades que o discurso ligado à sua conservação poderia gerar não evitava, contudo, que as populações locais travassem discussões sobre sua condição de agricultor tradicional, relativizando o valor do seu trabalho em comparação com o valor do trabalho de um pesquisador, por exemplo. A situação descrita a seguir, vivenciada com pequenos agricultores da Vila São Pedro, ilustra o debate local naquele momento:

... Estávamos na casa de farinha. Zaga comandava a farinhada. As mulheres raspavam mandioca. Alcilene, esposa de Zaga, e sua vizinha, Maria José, conversavam sobre os diaristas que haviam sido contratados para arrancar a mandioca do roçado. Para elas, os diaristas trabalhavam pouco e ainda reclamavam que o pagamento pela diária, de R\$20,00, era insuficiente. Dona Eline, mãe de Alcilene, também estava lá. E comentou que se pudesse, pagaria mais por uma diária, pois não era fácil ficar exposto tanto tempo ao sol.

Alcilene comentou: *“mas o cara que fica no escritório, no ar-condicionado, ganha bem mil reais e também reclama”*. *“É que dizem que cansa o cérebro”*, retrucou Maria José. Ao que dona Eline emendou: *“do agricultor derrete o cérebro!”*.

Maria José voltou a falar: *“é... eles dizem que só faz esquentar a cabeça mesmo, que o agricultor só meche com as mãos. Mas Deus me livre fazer isso que ela faz (referindo-se a mim, a pesquisadora). Todo dia é um horror de coisas que ela escreve no computador, aquele caderno (de campo) então, dá um trabalho medonho! A gente aqui acha que não... não dá valor. Mas lá pra fora todo mundo dá valor. Isso é o que faz girar o mundo!”*.

Então perguntei: você acha mesmo que isso que estou fazendo faz girar o mundo?

– *“Claro que acho!”*, respondeu Maria José: *“eu sei que isso que você está fazendo é importante. É pesquisa. Pode até não acontecer nada agora, mas no futuro vai servir para alguma coisa. Um dia pode até ser que eu tenha que ler a sua pesquisa para fazer um vestibular...”*, continuou ela.

Dona Eline discordou: *“isso aí só vai servir pra ela fazer dinheiro. Ela só está fazendo essa pesquisa para se formar e ter um trabalho. Esse pessoal aí de fora sabe muita coisa daqui. Eles usam só para fazer dinheiro”*.

Sua filha Alcilene, que prestava muita atenção ao que elas falavam, disse: *“é não! Vai servir pra gente sim! Ela vai falar sobre as nossas necessidades. Vão saber o que a gente precisa... Um dia, a gente não vai mais plantar roça, vamos plantar soja. Eu vi na TV! Vi falando de Mato Grosso do Sul. Eles falaram que lá era floresta, assim que nem aqui! Lá hoje é tudo cidade. No campo tem aquelas máquinas que aduba, planta e colhe, tudo junto! Aqui vai ser assim”*.

“E isso vai ser bom?” Perguntei.

“Claro! Aqui a gente não pode mais brocar. Só desse jeito a gente vai continuar trabalhando...”, respondeu Alcilene.

“E se só o fazendeiro conseguir comprar máquinas para plantar soja, como vai ser?”, continuei.

Alcilene não falou nada. Maria José então comentou: “*isso de não poder brocar e queimar é coisa do PT [Partido dos Trabalhadores]. Quando o PT sair [do governo], isso vai mudar*”. Alcilene discordou: “*não vai mudar. Isso aí vai continuar. O Lula [presidente na época] disse que tem que cuidar do meio ambiente*”.

Dona Eline voltou para a discussão: “*isso é internacional!*” Exclamou.

“*Isso tudo é lei de São Paulo*”, disse Alcilene. “*Eles que não deixam desmatar a Amazônia. São Paulo já desmatou tudo. Agora eles não querem que a gente desmate*”, continuou. “*Lá era mata também*”, completou Maria José.

Zeca, sobrinho de dona Eline, também ajudava na farinhada e disse: “*é não... isso é internacional*”.

Questionei: por que afinal não deixavam desmatar?

“*Porque São Paulo estava poluído e não tinha mais ar puro para respirar*”, respondeu Maria José.

Então fiz uma provocação: você acha que se não desmatar aqui a gente vai respirar ar puro lá?

Maria José foi categórica: “*Influencia! A Amazônia influencia tudo!*”.

Dona Eline disse que era “*porque uma tal de Antártica estava derretendo, a Terra estava tão quente que tinha um buraco, como é mesmo o nome?! hum... lembrei! Camada de Ozônio! Tem um buraco na Camada de Ozônio. Por isso, não pode mais desmatar. Eles estão tentando consertar as coisas. Mas isso já foi profetizado. Na Bíblia tem escrito que a Terra ia esquentar. A Bíblia também diz que o homem é quem vai acabar com tudo. O homem fez o que fez que a Terra esquentou. Agora tenta consertar as coisas. Mas ele não vai conseguir. Isso já foi profetizado*”.

Alcilene comentou: “*os países aí pra fora dão milhões para não desmatar a Amazônia. Mas a gente aqui só recebe R\$500,00 por ano!* [referindo-se à Política de Valorização do Ativo Ambiental, instituída no contexto da Medida Provisória n. 2.166-67, de 2001, que proíbe atear fogo e abrir novas áreas para plantio. Essa política oferecia um bônus anual ao produtor que se adequasse aos critérios do programa de certificação, relacionados ao tamanho da reserva legal, frequência e localização do uso do fogo, quantidade de área degradada, etc.].

Já estavam todos bem exaltados quando o filho de Alcilene chegou trazendo uma carroça de boi cheia de mandioca. A atenção voltou-se para a carga, e a discussão terminou. Mais tarde, na mesma casa de farinha, perguntei a dona Eline como ela sabia sobre a Camada de Ozônio. Ela respondeu: “*a gente sabe porque faz tempo que escuta falar, no jornal, na rádio, todo mundo fala*”.

A discussão acima trazia um debate corriqueiro entre os agricultores naquela região. Minha presença estimulava uma reflexão constante sobre o valor do trabalho do agricultor tradicional, tanto no sentido econômico, como no sentido de sua própria importância, em comparação com a prática da pesquisa científica. Note que a pesquisa que eu estava desenvolvendo não envolvia acesso aos recursos genéticos e ao conhecimento tradicional associado. Era uma pesquisa sobre projetos e políticas ligadas à biodiversidade e à conservação da floresta. Ou seja, não estava em jogo patentes ou outras formas de

exploração econômica daqueles elementos. Mesmo assim, havia dúvidas quanto aos benefícios econômicos que a pesquisa poderia gerar – se apenas eu como pesquisadora seria beneficiada ou se a pesquisa traria desdobramentos positivos para a economia local.

Ao mesmo tempo, aquelas populações estavam discutindo suas vidas face aos interesses globais conectados à floresta. Elas sabiam que a Amazônia era um local estratégico ambientalmente, o que fazia com que fosse alvo de resoluções definidas em outros lugares. E percebiam os impactos restritivos dessas resoluções nas suas formas de viver. Isso levava elas a questionarem a possibilidade de continuar habitando aquela região como agricultores tradicionais.

Se, por um lado, discussões como essa acabavam levantando a importância da Amazônia para a questão do clima e o que ela movimentava internacionalmente, por outro, o conhecimento e as práticas ligadas ao uso e à conservação da agrobiodiversidade não estavam sendo discutidos. Essas populações deixavam escapar que elas também possuíam atributos que “faziam girar o mundo”. Esses atributos, porém, não estavam se convertendo em alternativas econômicas que garantissem sua própria sobrevivência. Talvez, por isso, não fossem encarados como tal.

De forma que quando seu Dalzio, líder comunitário da Vila São Pedro, disse que para manter sua produção de mandioca seria necessário recorrer ao modelo de agricultura da Revolução Verde, baseada no uso de insumos e de agrotóxicos, ele estava reivindicando justamente um modelo que gera erosão genética. E isso tinha uma razão: a sua atuação como agricultor o levava a pensar a economia a partir da produção de alimentos – e não de conhecimento.

5 Considerações Finais: a manutenção das hierarquias de poder e conhecimento

As populações tradicionais de Cruzeiro do Sul usam, mantêm, separam, escolhem e trocam as sementes (e plantas de modo geral) nos seus territórios, garantindo a vida e a reprodução desses objetos nos próprios espaços agrícolas. É assim que o conhecimento tradicional associado à agrobiodiversidade é formado, amparando-se sobre uma visão das sementes como bens carregadas de sentidos e inseridas em processos sociais. Esse conhecimento, contudo, não tem sido tratado com equidade no que chamei de “Rede Discursiva da Conservação da Agrobiodiversidade” e coloca em evidência necessidades locais ambientais e alimentares de um lado e interesses ideológicos e econômicos do outro.

Oras, para as populações tradicionais, as sementes são objetos que produzem alimentos, geram renda, têm a ver com valores morais, garantem a memória, enfim, compõem a própria vida dessas populações. Seu trabalho é manejar adequadamente esses objetos, de forma que nunca fiquem sem um estoque que possa ser reproduzido. Elas possuem modos de vida próprios que são atrelados ao uso e à conservação da agrobiodiversidade, a partir de suas relações sociais locais, práticas agrícolas, hábitos alimentares, e toda sorte de relações com os animais, a terra, os rios e o céu.

Já os cientistas dispõem de sua atuação profissional para se apropriarem desses objetos, a partir da sua identificação, da catalogação e da manutenção em acervos

institucionais, da compilação dos conhecimentos associados e da manipulação desses objetos no nível molecular e sua posterior proteção intelectual. Os cientistas se debruçam sobre a questão da conservação da agrobiodiversidade a fim de movimentar capital, pesquisas e recursos humanos.

A forma como os cientistas se relacionam com as sementes aponta, assim, para uma relação de poder em torno do conhecimento sobre a agrobiodiversidade, em que o controle de patentes e sua conexão com o acesso a capitais certamente são determinantes para isso. Como resultado, não se desenvolve qualquer comprometimento com os detentores originários desse conhecimento e uso, tampouco estabelece-se um diálogo sobre a autonomia alimentar e agrícola de populações tradicionais.

Ou seja, a “invenção discursiva recente” sobre a biodiversidade tem sido usada pelos cientistas, mas essa narrativa não está incluindo a valorização do saber tradicional, sua produção e manutenção, para o processo de conhecimento e conservação da agrobiodiversidade. Essa questão é central, porque mostra o próprio processo de produção de conhecimento sobre o tema. As populações tradicionais são produtoras de conhecimento. E esse saber tem que estar no mesmo patamar do interesse científico sobre a questão. Inclusive porque os primeiros passos para seleção desses itens agroalimentares foram dados pelas populações tradicionais.

O que vemos na prática, porém, é que as populações tradicionais são vistas apenas como habitantes de um território que reproduzem um estilo de vida capaz de gerar agrobiodiversidade e conhecimentos que podem ser acessados pela pesquisa científica – ainda que esse acesso seja regulamentado por medidas legais ou mesmo objetivos científicos que visem a sua proteção. Nesse sentido, surge uma descontextualização da própria conservação desses elementos. Sabe-se, por exemplo, que existem diversos processos que promovem o uso da agrobiodiversidade nos territórios. Esses processos são dinâmicos e têm a ver com a relação que as populações tradicionais estabelecem com as plantas de modo geral. Se são relações comerciais, afetivas, estéticas, alimentares ou mesmo de pertencimento. As transformações que vêm ocorrendo nos territórios, nas práticas alimentares e no clima, contudo, fazem com que tais relações sejam alteradas. E, embora essas transformações sejam apontadas como justificativa para o desenvolvimento de pesquisas sobre agrobiodiversidade, essa condição não tem alterado o *status* ausente das populações tradicionais na Rede Discursiva da Conservação da Agrobiodiversidade.

Vimos, por exemplo, que, entre as populações tradicionais de Cruzeiro do Sul, sequer circula a ideia de que existem possibilidades econômicas ligadas à conservação da agrobiodiversidade em seus territórios para além da repartição de benefícios. Por outro lado, quando lembramos que existe um “financiamento para sempre” oferecido apenas aos cientistas envolvidos com a conservação *ex situ*, ou então, de como os cientistas presentes no evento sobre agrobiodiversidade na Alemanha concordam que primeiro é preciso fazer uma identificação precisa da agrobiodiversidade, para proteger esse conhecimento comercialmente, e só depois promover sua conservação. Ou mesmo quando lembramos que a cidade de Bonn, na Alemanha, foi promovida pela Rede BION como estratégica para a conservação da biodiversidade, sendo que o país não é considerado biodiverso, mas ocupa um lugar central na economia e na ciência global, percebemos que a forma como essa rede discursiva vai tomando corpo depende da força

política dos grupos que participam dela, em uma disputa visivelmente desigual. Como consequência, há o favorecimento de interesses imediatos de cientistas e a rejeição da importância das populações tradicionais para a conservação da agrobiodiversidade e mesmo de preocupações com a natureza como um sujeito dotado de direitos (ACOSTA; MARTÍNEZ, 2011; ACOSTA, 2013).

Nessa rede discursiva, as *informações* sobre a agrobiodiversidade são privilegiadas. São essas informações que movimentam diversas possibilidades econômicas e científicas. Afinal, os cientistas – e mesmo eu como antropóloga – fazemos pesquisas sobre a conservação da agrobiodiversidade porque sabemos o que isso significa. É o valor desse significado que financia nossas pesquisas. É como dizer que os agricultores tradicionais apenas manejam a agrobiodiversidade, enquanto nós, pesquisadores, damos *significados* para sua existência. O processo científico de produção de conhecimento sobre a agrobiodiversidade, portanto, parece ter mais importância do que sua própria conservação.

Referências

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (comp.). **Derechos de la Naturaleza**: El Futuro es ahora. Quito: Abya Yala, 2011.

ACOSTA, Alberto. **El buen Vivir**: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos. Barcelona: Ícaria, 2013.

ALMEIDA, A. W. B. A dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” na Amazônia. **Cadernos do CEAS**, [s.l.], Bd. 216, S. 9-30, 2005.

BION – CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DA REDE BONN DE BIODIVERSIDADE. **Biodiversity Today for Tomorrow – 1st International BION Conference**. Conference Declaration. [2014].

BURLE, M.; DIAS, T. Ampliando a abertura dos bancos de germoplasma da Embrapa: experiências e atividades em andamento Increasing the availability of Embrapa genebanks: experiences and ongoing activities. *In*: IV SEMINÁRIO DE AGROECOLOGIA DO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO, Brasília, DF, 7 a 9/10/2014. **Anais de Congresso**. Brasília, DF, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Populações Tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 147-164, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Cultura e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas**. São Paulo. Cosac e Naif, 2009. p. 311-373.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. W. B. Populações Indígenas, Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia. *In*: CAPOBIANCO, João P. R. *et al.* (org.). **Biodiversidade na Amazônia Brasileira**: Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios. São Paulo: Instituto Socioambiental e Estação Liberdade, 2001. p. 184-193.

CARVALHO, M. B. **Biotecnologia, Estado e Poder na Amazônia**: o caso CBA-Manaus. 2006. 200p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2006.

CARVALHO, M. B. **Articulações para o desenvolvimento na floresta**: populações locais e políticas públicas em torno da natureza na microrregião de Cruzeiro do Sul, Acre. 2013. 313p. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (Antropologia Social) da UNICAMP, Campinas, SP, 2013.

CARVALHO, M. B. Conservação da agrobiodiversidade e desmatamento na Amazônia: os desafios da produção de farinha de mandioca na região de Cruzeiro do Sul, Acre. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 25, n. 25, p. 176-199, 2017.

CDB – CONVENÇÃO DA DIVERSIDADE BIOLÓGICA. 1992. **Ratificada pelo Decreto Federal n. 2.519 de 16 de março de 1998**. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1998/decreto-2519-16-marco-1998-437336-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 20 abr. 2021.

DIAS, T. A. B. *et al.* Gene banks that promote on farm management through the reintroduction of local varieties in Brazil. *In*: BOEF, W. S. de *et al.* (ed.). **Community biodiversity management: promoting resilience and the conservation of plant genetic resources**. London: Routledge, 2013. p. 91-95.

DIAS, T. A. B. Sementes tradicionais Krahô: história, estrela, dinâmicas e conservação. **Agriculturas: Experiências em Agroecologia**, [s.l.], v. 11, n. 1, p. 9-14. 2014.

EMPERAIRE, L. *et al.* **Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do Rio Negro**. Brasília, DF: ACIMRN/IPHAN/IRD/Unicamp-CNPq, 2010.

ESCOBAR, A. Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, conservation, and the Political Ecology of Social Movements. **Journal of Political Ecology**, [s.l.], v. 5, p. 53-82, 1998.

ESCOBAR, A. After Nature: passos para uma ecologia política antiessencialista. **Current Anthropology**, [s.l.], v. 40, n. 1, p. 1-30, 1999. (Tradução de Gabor Basch em *Temáticas*, Campinas, v. 12, n. 23/24, p. 67-122, jan.-dez. 2004).

ESCOBAR, A. **Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes**. Popayán, Colombia: Envió Editores. Samava Impresiones, 2010.

ESCOBAR, A.; PARDO, M. Movimentos Sociais e Bio Diversidade no pacífico Colombiano. *In*: SANTOS, Boaventura (ed.) **Semear outras Soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FAO – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A ALIMENTAÇÃO E A AGRICULTURA. **El Estado mundial de la agricultura y la alimentación**. [s.l.]: FAO – UN, 2012.

FAO – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A ALIMENTAÇÃO E A AGRICULTURA. **The State of the World's Biodiversity for Food and Agriculture. Commission on genetic resources for food and agriculture food and agriculture organization of the United Nations**. Rome: FAO – UN, 2019.

KATE, K.; LAIRD, S. A. **The commercial use of biodiversity: access to genetic resources and benefit sharing**. London: Earthscan Publications, 1999.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. **Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LATOUR, B. **Reemsemblar lo social: uma introducción a La teoría Del ator-rede**. Buenos Aires, Manantial, 2008.

LILAC. **Desenvolvimento rural através da diversificação do uso da terra: estratégias baseadas em atores e tecnologias integrativas para paisagens agrícolas nas terras altas do sudoeste da China**. 2007. Disponível em: <https://lilac.uni-hohenheim.de/en/index.php>. Acesso em: 10 mar. 2010.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores**. São Paulo: Editora Peirópolis, 2009.

SANTONIERE, L.; BUSTAMANTE, P. Conservação ex situ e on farm de recursos genéticos: desafios para promover sinergias e complementaridades. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 11, n. 3, p. 677-690, set.-dez. 2016.

SEIXAS, A. C. P. S. **Entre terreiros e roçados**: a construção da agrobiodiversidade por moradores do Rio Croa, Vale do Juruá (AC). 2008. 165p. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, 2008.

SMITH, J. **Biotechnology**. Cambridge: Cambridge Press, 1996.

TIRFAA – TRATADO INTERNACIONAL SOBRE RECURSOS FITOGENÉTICOS PARA A ALIMENTAÇÃO E A AGRICULTURA. 2001. Promulgado pelo DECRETO Nº 6.476, DE 5 DE JUNHO DE 2008. Disponível em <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/sustentabilidade/recursos-geneticos-1/tratado-tirfaa> Acesso em: 20 abr. 2021.

Maíra Bueno de Carvalho

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (2013), com período sanduíche na Universidade Livre de Berlim (2009). Trabalha com questões relacionadas à Antropologia, à Ciência, ao Meio Ambiente e à Alimentação. Principais temas de atuação: Populações Rurais e Tradicionais, Pequenos Agricultores, Cientistas, Biodiversidade, Agricultura, Conservação, Alimentação.

Endereço profissional: Av. Santana, n. 2.300. Retiro das Fontes, Atibaia, SP. CEP: 12946-001.

E-mail: buenomaira@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2663-3530>

Como referenciar este artigo:

CARVALHO, Maíra Bueno de. Conservação da Agrobiodiversidade, Populações Tradicionais e Cientistas. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 6-26, maio de 2021.

Moscas e Vermes na Ciência

Iara Maria de Almeida Souza¹

¹Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

Resumo

Vários estudos sobre cultura material da ciência reconstituem processos de escolha e transformação de determinados organismos em modelo experimental nas ciências da vida. Tais histórias tratam do modo como organismos vivos foram moldados, padronizados, se ligaram a dispositivos laboratoriais e se converteram em instrumentos preferenciais para certos tipos de investigação. Isso aconteceu com a drosófila na pesquisa genética clássica, para Kohler (1994), e com o verme *C. elegans* na genética molecular, para Chadaverian (1998). O presente artigo retoma essas narrativas e traz nova versão dessas histórias, enfatizando a contribuição dos organismos, seus corpos e comportamentos para as pesquisas. Porém, ressalta-se que se trata menos de contar a história do ponto de vista dos animais do que de mostrar como humanos e outros seres vivos se moldaram e afetaram reciprocamente na ciência.

Palavras-chave: Prática Científica. Relações Interespecíficas. Modelo Animal.

Fly and Worms in Science

Abstract

Many studies on material culture of science reconstruct processes of choice and transformation of certain organisms into experimental models in the life sciences. Such stories address how living organisms have been shaped, standardized, linked to laboratory devices and converted into preferred instruments for certain types of research. This happened with the drosophila in classical genetic research, for Kohler; with the worm *C. elegans* in molecular genetics, for Chadaverian. This article revisits these narratives and gives a new version of these histories, emphasizing the contribution of organisms, their bodies and behaviors to the research. But it is not so much about telling the story from the animals point of view as it is about showing how humans and other living beings have shaped and affected each other in science.

Keywords: Scientific Practices. Inter-Specific Relations. Animal Models.

Recebido em: 30/10/2019

Aceito em: 26/02/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Que efeitos produz na prática das ciências sociais ou humanas o reconhecimento de que vivemos em um mundo mais que humano? Que diferença faz em nossa experiência pesquisar sobre humanos e animais? De que maneira o senso de que outros seres vivos se enredam em nossa existência afeta a forma como escrevemos nossos textos e interpretamos os trabalhos de outros autores, principalmente no campo de estudos multiespécies?

Perguntas como essas ressoam cada vez mais nas disciplinas como antropologia, sociologia e história, que convencionalmente estiveram voltadas para o estudo do mundo humano e suas transformações (KOHN, 2013; TSING, 2019; LATOUR, 2012, NIMMO, 2011, DRUGLITRØ, 2014). Estudos sobre ciências influenciaram a emergência dessas questões ao chamaram a atenção para o modo como coisas, animais, vegetais atuam na composição do mundo. Em especial a Teoria Ator-Rede enfatiza a importância de registrar as ações entrelaçadas de humanos e não humanos nas descrições etnográficas ou históricas. Para Latour (2012), devemos ter tanto zelo com a escrita nas ciências sociais quanto os cientistas naturais dedicam a seu trabalho de bancada. O texto, diz ele, é o nosso laboratório, porque é nele que combinamos experimentalmente realidade e artificialidade, precisão e imaginação, recursos dos quais lançamos mão para conseguir plasmar questões de interesse (*matters of concern*) e revelar a multiplicidade de agências presentes nas ciências, ou mais amplamente, no social.

Um experimento textual importante nesse sentido é o trabalho de Callon (1986) que trata das controvérsias relativas à conservação de uma espécie marinha ameaçada, a vieira, um molusco muito apreciado na gastronomia. No artigo “Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay”, Callon se esforça para ser completamente consequente com a ideia de simetria entre humanos e não humanos, por isso, ele abandona qualquer distinção *a priori* entre o natural e o social e usa um léxico único para tratar das ações e das relações entre diferentes atores, sejam biólogos, pescadores ou vieiras. Na história narrada por ele, todos os personagens têm suas identidades problematizadas e redefinidas, são recrutados, mobilizados e seguem (ou não) seus representantes. Esse texto se tornou um clássico dos estudos sobre ciência em parte por encarnar em sua escrita a ousadia de tratar humanos e não humanos em uma simetria radical. O problema é que a exigência de usar rigorosamente o mesmo vocabulário para todos os agentes, ainda que o texto de Callon faça isso de um modo altamente elaborado, acaba por soar excessivamente artificial, de tal modo que a esse estilo pode caber parcialmente a crítica de Ingold (2012) de que a atribuição de agência

a objetos é apenas um truque de prestidigitação da escrita e não consegue efetivamente apreender as coisas nos fluxos que lhes dão vida.

Talvez essa escrita soe como um maneirismo justamente porque, embora parta do reconhecimento da heterogeneidade dos agentes, acaba por neutralizar essa diferença ao apelar para um vocabulário único. O mais importante, segundo Stengers (2010), não é tratar agência como um atributo geral de qualquer coisa, mas compreender as diferentes práticas para encontrar nelas as entidades que são agenciadas/ativadas, com as quais os praticantes se vinculam. Obviamente, Stengers não pretende com isso se posicionar contra o reconhecimento de uma multiplicidade de agências, mas acentuar a necessidade de considerar o modo como cada coisa importa em uma prática.

Seguindo a indicação de Stengers e tendo em conta a importância de entidades vivas nas biociências, este artigo pretende contribuir para pensar acerca das questões postas no início do texto, sem ter, contudo, a pretensão de oferecer uma resposta definitiva a elas, nem de tratá-las como um problema abstrato e geral de pesquisa. O que se apresenta aqui é um exercício mais modesto e especulativo, uma espécie de experimento de segunda mão, voltado para entender a relevância de animais na prática científica, mais precisamente a *Drosophila melanogaster* e o *Caenorhabditis elegans* na genética. O ponto de partida é o trabalho de Kohler (1994), “Lords of the Fly”, que narra a formação do vínculo das drosófilas com o grupo de pesquisadores liderado por Morgan em estudos de genética clássica, e o de Chadarevian (1998), “Of Worms and Programmes: *Caenorhabditis Elegans* and the Study of Development” sobre o papel ocupado pelo verme *C. elegans* nos estudos sobre genética e desenvolvimento no laboratório de microbiologia, liderado por Brenner em Cambridge.

As narrativas que serão recontadas são dois exemplos de uma série mais ampla de estudos na história da ciência acerca da cultura material dos laboratórios que exploram os modos por meio dos quais organismos vivos (ou materiais retirados de seus corpos) são utilizados em pesquisa, se tornam padronizados, disponíveis e aceitos, se vinculam a certas questões científicas figurando como instrumentos preferenciais para determinados tipos de investigação (LANDECKER, 2007; RADER, 2004; LOGAN, 2001; 2002; LÖWY; GUADILLIERE, 1998; CREAGER, 2002; KOHLER, 1994; CHADAREVIAN, 1998). Tais estudos de cultura material de laboratório, em sua maioria, tomam a forma de narrativas históricas em que são reconstituídos os processos de escolha de um determinado organismo ou material de pesquisa, sua trajetória no laboratório e a formação de um sistema experimental em que ele se conecta a outros instrumentos, dispositivos e questões científicas às quais responde.

Dito assim, o animal é escolhido – obviamente ele não se engaja voluntariamente nos experimentos – e transformado em ferramenta no laboratório, mais um componente de um dispositivo voltado para responder às perguntas dos cientistas. Talvez esse relato soe por demais antropocêntrico, na medida em que essas criaturas vivas estão aí apenas por iniciativa dos humanos e para atender a seus fins, convertendo-se, assim, em instrumentos para o conhecimento científico. Tal narrativa não é falsa, por certo, mas pergunto se não há outro modo de contar a história em que esses seres vivos sejam tomados como entidades mais ativas? Além disso, é preciso perguntar que diferença faz trazer outra versão dessas narrativas? Minha inclinação é considerar que se animais

fazem diferença em nosso mundo, se eles importam de modos diversos em práticas distintas (na pesca, no laboratório, na caça), então espécies variadas como drosófilas ou nematódeos certamente atuam na prática da ciência experimental diferentemente, por isso é importante dar visibilidade a essas diferenças para além de um discurso genérico sobre instrumentalidade e objetificação dos animais.

O exercício de escrita que me propus, ao chamar a atenção para a relevância dos animais na ciência, é algo similar àquele realizado por historiadores que buscam, em documentos legados pelo passado, os rastros de outras vidas, daquelas que não eram (necessariamente) considerados protagonistas dos acontecimentos. Não tenho, entretanto, a pretensão de inverter a ordem e contar a história do ponto de vista dos animais, mas reescrever as narrativas históricas enfatizando os enredamentos dos humanos com outros seres vivos (NIMMO, 2011; DRUGLITRØ, 2014). A ideia é modificar o centro de gravidade desses trabalhos, apontando para os fenômenos da coexistência, da codomesticação, mas também indicando ausências que povoam os relatos. O propósito disso é contar outras versões das histórias, explorando possibilidades contidas nos textos originais de modo a produzir uma escrita mais sensível às formas de agências/agenciamentos de outros seres vivos na prática científica e tornar os animais e suas relações com os humanos mais interessantes.

O que resulta desse esforço de compor uma outra versão dos trabalhos não é um resumo – uma reprodução sintética e equânime dos vários aspectos e argumentos presentes nos textos originais. Tampouco é uma resenha, pois não farei uma análise e avaliação dos trabalhos em sua totalidade. Também não implica estabelecer com as obras uma relação polêmica e crítica, ao apontar suas falhas quanto à abordagem da questão animal. É uma interpretação respeitosa dos textos originais, mas com uma ênfase acentuada nos animais.

Ao usar o termo “versão” assumo, por um lado, que não faço uma descrição direta e objetiva do texto, por outro, também me afasto de concepção de que apresento um ponto de vista subjetivo e singular sobre as obras. Uma versão é uma composição que abarca não só o sujeito que conhece e interpreta, mas também aquilo que é conhecido, com a vantagem adicional de que o próprio termo já sugere a possibilidade de existência de uma pluralidade de outras que podem se sobrepor, convergir, divergir, se contrapor etc. (DESPRET, 2013; MOL, 2002).

As entidades de cujas trajetórias na ciência tratarei aqui, como mencionei anteriormente, são o *Caenorhabditis elegans*, o primeiro organismo superior a ter seu sequenciamento genético concluído em 1998, e a *Drosophila melanogaster*, que, dois anos depois, teve o mesmo destino. O sequenciamento humano foi finalizado em 2001. Não foi casual a escolha desse verme e dessa mosca para terem seu genoma sequenciado, já havia grande quantidade de informação sobre eles distribuída em muitos laboratórios em todo o mundo, justamente porque ambos foram fundamentais na pesquisa genética no século XX, aquele que foi chamado por Fox Keller de o “século do gene” (FOX KELLER, 2011).

O século do gene se iniciou em 1906 quando William Bateson cunhou o termo genética e findou em 2001 justamente quando se conclui o esboço do sequenciamento completo do genoma humano (FOX KELLER, 2011). A genética clássica, das primeiras décadas dos anos de 1900, avançou rapidamente embalada pela expectativa – de tons

bastante deterministas – da existência de uma correspondência entre um gene e uma característica herdada. Morgan, que associou seu destino ao das drosófilas, foi um dos representantes da genética clássica, ele não só creditava aos genes o poder de levar adiante certos traços hereditários, como os considerava os agentes causais do desenvolvimento dos organismos. Isso era tão autoevidente em sua concepção que não carecia de qualquer elaboração. Décadas depois, quando Brenner, que se vinculou ao *Caenorhabditis elegans*, estava em plena atividade, o desenvolvimento já não era mais indiscutível, com efeito, era a questão mais relevante da genética. Para ele, o complexo processo de formação dos organismos seria desvendado mediante o conhecimento de seu programa genético. Esse conceito marca a distinção entre a genética clássica de Morgan, desenvolvido no trabalho com a *Drosophila melanogaster*, e a molecularização da pesquisa, que interroga os modos como genes são ativados/desativados de modo a construir um organismo, que Brenner levou adiante com a ajuda do *Caenorhabditis elegans* (FOX KELLER, 2011).

Tanto no caso do programa genético quanto na ideia que vigorava anteriormente da correspondência entre um gene e uma característica, os avanços na experimentação com organismos “[...] tiveram o efeito de corroer muitas das noções fundamentais nas quais esses esforços se basearam” (FOX KELLER, 2011, p. 22). Havia um abismo entre as suposições iniciais dos cientistas e os resultados obtidos, entre a informação genética e a compreensão de sua expressão e significado biológico, a complexidade aumentou tanto que se tornou cada vez mais difícil responder à pergunta: o que fazem os genes, para que eles servem? Em parte, por isso, o século do gene finda com o sequenciamento do genoma humano, porque a impossibilidade de confirmar as expectativas deterministas força os cientistas a pensarem a causalidade em outros termos mais relacionais (FOX KELLER, 2011).

2 Moscas¹

As drosófilas, popularmente conhecidas como mosca das frutas, são criaturas de veras cosmopolitas, estão espalhadas por quase todos os cantos da terra, exceto nos desertos gelados ou nos quentes e secos. Algumas das 900 espécies do gênero são endêmicas e vivem em locais muito específicos, mas nove delas podem habitar ambientes muito diversos, em boa parte deles fazendo companhia aos humanos. Estes são importantes para a sobrevivência dessas criaturas, pois, em lugares de clima temperado nos períodos em que as temperaturas se tornam muito baixas, são suas casas e construções que lhes fornecem abrigo. E, além da proteção contra o frio, aí elas encontram oferta de alimento do qual dependem: leveduras presentes na matéria orgânica em processo de fermentação. Como se vê, o nome pelo qual as conhecemos é ligeiramente equivocado, é verdade que as vemos sobrevoando as bananas bem maduras, por exemplo, mas seu interesse são os organismos que se alimentam delas e não as frutas propriamente.

No inverno muitas delas perecem e sua população pode se reduzir bastante, pois nem todas têm a ventura de encontrar abrigo e alimento entre os humanos. Mas, assim que o clima esquenta, elas repovoam os ambientes, retornam trazidas pelo vento ou transportadas junto com os carregamentos de vegetais vindos de outros lugares. Rapidamente se

¹ Toda essa seção é baseada no livro *Lords of the Fly* de Robert Kohler (1994).

propagam porque, além de serem bastantes adaptáveis a diferentes condições, são incrivelmente prolíficas. Uma fêmea pode gerar entre 400 a 1.000 descendentes em um período de 12 dias ou três semanas, mais ou menos a duração de seu ciclo de vida a depender da espécie.

Pois bem, esses seres que vivem tão próximos aos humanos e que se alimentam de sua comida (ainda que não exclusivamente dela), acabaram por cruzar a fronteira que separa casas, ruas, florestas, depósitos de lixo, fazendas, vinícolas – sim, elas apreciam qualquer lugar onde seja fácil encontrar fermentados – dos laboratórios de biologia experimental. Elas também se adaptaram ao ambiente controlado desses recintos e aí, de início, se mostraram bem pouco exigentes. Para a captura bastava um recipiente de vidro com fruta madura e elas eram atraídas pela comida. Uma vez dentro do laboratório, elas não eram, a princípio, rigorosas com relação à alimentação, também não precisavam de instalações complexas ou dispendiosas, nem de cuidadores com muita habilidade ou experiência. Elas viviam em garrafas de leite postas em estantes e continuavam aí a procriar prolificamente.

Tudo isso foi importante para que as *Drosophila melanogaster* entrassem e permanecessem nos laboratórios, mas não foi ainda nesse início que elas se tornaram um sucesso como modelo animal preferencial para o trabalho com certas questões de genética. Isso aconteceu só depois de estabelecida, segundo Kohler (1994), uma relação simbiótica entre as drosófilas e jovens estudantes de graduação com poucos fundos para pesquisa.

Com efeito, elas entram no laboratório para resolver problemas relativos ao treinamento em pesquisa experimental em universidades e/ou cursos dotados de escassos recursos e pouco prestígio². Como fazer estudantes de graduação dessas instituições se iniciarem na experimentação em biologia? Encontrando para eles organismos presentes em abundância no ambiente, fáceis de cuidar. As drosófilas estavam ali disponíveis e talvez elas pudessem entrar nos laboratórios. A iniciativa, digamos assim, foi dos humanos, mas a proximidade e a convivência íntima com elas foram um elemento importante para que a empreitada se pusesse em marcha. Foi assim que Morgan, um pesquisador que trabalhava em muitas frentes de pesquisa e com muitos animais diferentes, inclusive camundongos, em 1910 na universidade Colúmbia estimulou seus estudantes a fazerem investigações com drosófilas para estudar problemas relativos a reprodução e hereditariedade. Elas eram fáceis de capturar, manter, reproduziam-se rapidamente e em grande quantidade. Quando os estudantes saíam para as férias, o laboratório ficava às moscas, literalmente. E elas morriam com a falta de cuidado. Quantas terão perecido? Um número incontável. Mas ninguém chegava a lastimar muito tal mortandade. Drosófilas não são bichos cuja morte possa abalar os cientistas (não nesse ponto da história) e depois no retorno às aulas bastava apenas caçar mais exemplares nas redondezas. Novas moscas entravam no laboratório quando novos estudantes sem qualquer treinamento ingressavam nos cursos, mas a falta de experiência não chegava a ser um problema para elas que não se ressentiam muito da vida nas garrafas de vidro, desde que tivessem comida. Eles, por

² Ao fazer menção a instituições de pouco prestígio e recursos, Kohler não estava se referindo à Universidade de Colúmbia como um todo, mas ao curso de formação de professores de biologia para o ensino básico, ao qual Morgan estava vinculado, e à ampla rede formada pelos primeiros drosofilistas, constituída em sua maior parte por biólogos voltados para a docência que atuavam em universidades remotas, posicionadas nos patamares mais baixos da hierarquia acadêmica americana.

sua vez, precisavam adquirir bem poucas habilidades para fazer o trabalho experimental, bastava apenas aprender a alimentá-las e acompanhar sua reprodução. Kohler fala desse primeiro encontro em termos do estabelecimento de uma relação simbiótica entre esses dois grupos de novinhos nos laboratórios: os estudantes e as drosófilas.

As moscas estavam ali para permitir a pesquisa sobre genética e hereditariedade, uma vez que elas se reproduziam copiosamente. Mas o estabelecimento de um vínculo estabilizado (STENGERS, 2011) entre pesquisadores – que depois vieram a ser conhecidos como drosofilistas – não aconteceu de imediato. Havia algo que Morgan buscava e as drosófilas demoraram a oferecer: mutações discretas e visíveis para que os experimentos ganhassem relevância. Eu disse, demoraram, isso pode nos fazer pensar que o problema era de tempo, mas era também uma questão de quantidade. Quanto mais moscas, maiores as chances de as mutações aparecerem. A população delas tinha que crescer e, com efeito, elas se reproduziram com celeridade e em profusão. Drosófilas povoaram sem nenhum comedimento o laboratório e então as mutações começaram a aparecer também de modo pródigo. De súbito, algo que era tão difícil se tornou abundante, de tal modo que Morgan a certo ponto se disse subjugado pela presença avassaladora das drosófilas, com suas variações e mutações (KOHLER, 1994, p. 47). Claro que, simultaneamente, os pesquisadores também treinaram o olhar, se tornaram mais afiados para perceber aquilo que elas lhes ofereciam. Nesse ponto, o encontro entre pesquisadores e drosófilas se tornou um vínculo.

Mesmo com as mutações aparecendo cada vez mais (porque se fazia cruzamento seletivo dos mutantes e não mais ao acaso como se dava antes das mutações aparecerem) não era tão fácil fazer pesquisa nos moldes neomendelianos para observar a existência de genes dominantes ou recessivos. Além de encontrar características discretas, facilmente visíveis, tais traços deveriam estar vinculados a um único gene para que fosse possível acompanhar como elas eram levadas adiante por gerações, mediante uma série de cruzamentos definidos e controlados. Acontece que as drosófilas tinham suas variações selvagens, os pesquisadores se perguntavam como distingui-las das mutações. Isso implicou em um avanço na domesticação, porque, era preciso, pela realização de uma série de cruzamentos, chegar à drosófila padrão, aquela com a qual as mutantes seriam comparadas. Nesse ponto da história, foi criada uma clivagem entre as moscas padronizadas que viviam no laboratório e suas congêneres habitantes do mundo lá fora, múltiplas e diversas. Até chegar ao padrão, incontáveis drosófilas foram descartadas porque não eram mutantes, mas também não se serviam como modelos de “normalidade” e, portanto, não poderiam viver nem procriar naquele lugar. Mas quem liga para moscas mortas?

Ainda assim, elas teimaram em não ser bons modelos neomendelianos. Mas fizeram algo ainda melhor, instigaram os cientistas a criarem novas questões. Isso porque elas começaram a mostrar-lhes fenômenos estranhos. Por exemplo, eles selecionavam moscas com uma mutação na cor dos olhos e suas descendentes podiam nascer com mutações na forma das asas, uma característica que não era apresentada por nenhum de seus ascendentes (KOHLER, 1994, p. 61). As drosófilas produziam anomalias paradigmáticas que não podiam ser ignoradas. Era preciso interrogar como a variação em um gene produzia alterações em outros genes? Ao que tudo indicava era isso que acontecia.

A partir disso se percebeu a importância do mapeamento/sequenciamento genético. Sim, porque havia intercruzamento entre genes, mas apenas se eles estivessem próximos uns dos outros em uma sequência. Então era importante entender a ordem em que os genes estavam dispostos. Foi a isso que um grupo de cientistas se dedicou com afinco. Eles se tornaram os primeiros drosofilistas.

O pequeno laboratório em que eles trabalhavam em Colúmbia, o viveiro das moscas, tinha aproximadamente 40 metros quadrados, era apinhado de escrivaninhas e da parafernália destinada à produção de drosófilas: insólitas incubadoras caseiras, estantes repletas de garrafas de leite com as drosófilas, uma mesa para a preparação de comida, cachos de banana amadurecendo em um canto. O local cheirava a levedura, a banana fermentando e éter. Havia garrafas largadas sobre as mesas, poeira e baratas. Era uma desordem, não havia espaço privado para os pesquisadores, exceto para Morgan, o diretor, que tinha um minúsculo escritório ao lado, cuja porta estava sempre aberta e era especialmente repugnante para os visitantes devido ao seu hábito de esmagar moscas em um prato quando ia contá-las. Sim, para saber quantas descendentes herdaram um traço genético, era preciso matá-las. Os demais usavam um pequeno e limpo necrotério, criado por Bridges, um dos pesquisadores. Todos sabiam o que os demais faziam, e o espaço era preenchido por um rumor constante do tilintar das garrafas e de um fluxo incessante de gracejos, conversas (KÖHLER, 1994, p. 98). Foi nessa balbúrdia que as drosófilas se tornaram importantes e que o estilo coletivo do trabalho do grupo ganhou forma.

E havia a tarefa de longo prazo para a produção de sequenciamento genético, que foi garantida por um financiamento que durou muitos anos e manteve a equipe trabalhando. O que unia os drosofilistas não era apenas o interesse por aquele animal, mas também um modo de fazer pesquisa em que tudo era compartilhado, o espaço, as ideias, as tarefas. Eles também se ligaram a grupos fora do laboratório, criando uma rede de drosofilistas, com os quais se trocavam moscas (as garrafas contendo drosófilas eram enviadas pelo correio), receitas sobre como proceder com elas, questões de pesquisa e formavam círculos de amizade e de relações de trabalho.

Agora que o vínculo entre drosófilas de laboratório e drosofilistas havia se formado, que estes últimos haviam laboriosamente construído as drosófilas padrão e selecionados as mutantes em um trabalho minucioso e detalhista, já não era mais possível encarar com indiferença uma mortandade. Ou melhor, certo tipo de morte. Ainda que inúmeras fossem sacrificadas continuamente para que se pudesse fazer as contagens e outros procedimentos, o estoque de drosófilas padrão e mutantes merecia cuidados. Era preciso preocupar-se com a nutrição delas, evitar a ameaça de ácaros que também se alimentam das leveduras e acabam por levá-las a perecer. Em algumas ocasiões, o laboratório sofreu esse tipo de ataque, que provocou inúmeras perdas, nessas circunstâncias ninguém deu de ombros dizendo que é só ir até o bosque próximo coletar alguns novos espécimes. Depois que o grupo se mudou para um espaço maior na Universidade da Califórnia, o volume de drosófilas era tão enorme que alimentá-las apenas à base de leveduras de bananas maduras se tornou um problema, primeiro porque era dispendioso, segundo porque aquela quantidade de frutas armazenada no laboratório favorecia o ataque por ácaros. Assim, alguns cientistas se metamorfosearam em cozinheiros e testaram receitas que fossem aceitáveis para as moscas, mas que fossem também menos custosas

e arriscadas. Chegaram finalmente a um composto com fruta e ágar que atendia ao paladar das drosófilas, aos interesses financeiros do laboratório e a preocupações com a experimentação.

Ainda assim, perdas de estoque aconteceram em certos momentos, por certo, mas coleções perdidas foram recuperadas com drosofilistas que haviam antes recebido doações de moscas do laboratório. E até onde vai a história não houve, no caso das drosófilas, empresas responsáveis por produção em série para comercialização como aconteceu com os camundongos (RADER, 2004). Quando um certo tipo definido sofria uma baixa, o recurso era sempre apelar para os canais de troca entre cientistas. A essas alturas já havia se formado uma ampla rede de pesquisadores que se dedicavam a elas não só nos Estados Unidos, mas em outros países. E o que de início era meramente um mecanismo de trocas informais entre pesquisadores, se tornou algo mais institucionalizado com a realização de encontros e a publicação de um boletim dos drosofilistas que circulava entre os diferentes grupos trabalhando com as moscas. Em parte, o *Drosophila Information Service (DIS)* publicava notícias sobre pesquisa em andamento, mas também trazia informações sobre como conduzir o trabalho experimental, inclusive como cuidar de drosófilas. Mas Kohler descreveu muito pouco o que na prática significava conviver com elas no laboratório, sobre o que elas exigiam e o que os pesquisadores faziam com elas. Demonstrou muito mais interesse pela economia moral do trabalho dos pesquisadores, algo que praticamente omiti aqui, pelos resultados e tensões que o estilo coletivo de pesquisa trouxe para o grupo. E, ao final, Kohler trata da sucessão de liderança após a morte de Morgan. Um dos tópicos de disputa entre pesquisadores dizia respeito ao modo como as pesquisas deveriam ser conduzidas, se elas deveriam prosseguir nos moldes de compartilhamento da economia moral, que já causava tensões, ou outro modelo de divisão deveria ser adotado. Além disso, a própria direção que a pesquisa deveria seguir era objeto de peleja, isso dizia respeito às drosófilas, tanto às aquelas domesticadas vivendo no laboratório quanto às que levavam sua existência fora dele. Vejamos o que estava em jogo, depois de muitos anos realizando mapeamento e experimentos genéticos em que era crucial afastar as complicações criadas pelas variações selvagens das drosófilas – que precisaram ser purificadas na construção da mosca padrão –, eis que as diversas criaturas de vida livre voltaram a intrigar alguns pesquisadores, que retornaram a campo para a realização de pesquisa com populações de moscas selvagens em distintos lugares a fim de compreender as dinâmicas de transmissão genética em populações naturais. Segundo Kohler (1994, p. 253), “[...] a invasão do laboratório de moscas da Caltech por milhares de drosófilas selvagens transformou dramaticamente o caráter de sua vida comunal”. A *Drosophila melanogaster*, hegemônica nos estudos de genética até então, perdeu seu lugar para a *Drosophila pseudoobscura*, que logo começou a mostrar qualidades inesperadas, por exemplo, espécimes coletados em diferentes localidades traziam quatro tipos distintos de cromossomo Y e três deles pareciam derivar do quarto. Havia também muitas variações em termos de traços morfológicos que seduziram os pesquisadores. A *D. pseudoobscura* exibiu tantos novos ardis – em comparação com a *D. melanogaster* há muito padronizada – justamente por ser selvagem e não ter sua diversidade reduzida pelo deliberado trabalho de domesticação levado a cabo no laboratório.

Essa entrada não implicou apenas na substituição de uma espécie por outra, com a invasão do laboratório pela *D. pseudoobscura* e suas variações, linhas de pesquisa há muito assentadas foram desafiadas e desestabilizadas, um sistema experimental voltado para a genética evolutiva foi criado. A fronteira antes firmemente traçada entre laboratório e campo se tornou muito mais porosa. E, não por acaso, Dobzhansky, o pesquisador responsável pelas incursões aos lugares habitados pela *D. pseudoobscura*, era alguém afeito a trilhas, acampamentos e à vida ao ar livre, pois a drosófila que se tornou a preferida do laboratório, ao contrário da maior parte de suas congêneres que está mais ativa durante o dia, prefere sair no alvorecer ou no crepúsculo, portanto, era preciso que aquele que faz a coleta se dispusesse a pernoitar nas florestas e lugares afastados dos centros urbanos. Ao menos em parte, a reviravolta que se deu no trabalho experimental foi possível graças a uma espécie de afinidade entre o hábito do pesquisador e da espécie de drosófila que ele trouxe do campo ao laboratório. E a superabundância de criaturas e de variações implicou, nesse caso, uma redistribuição radical dos recursos e dos pesquisadores que acabou por erodir a antiga forma de organização comunal do trabalho, aspecto que foi durante anos um traço peculiar ao grupo de drosofilistas.

3 Vermes³

O verme *Caenorhabditis elegans*, diferente das drosófilas, não é uma criatura com a qual tenhamos alguma familiaridade. Inclusive ele não tem um nome pelo qual seja popularmente conhecido, talvez porque é pouco provável que já tenhamos avistado algum membro dessa espécie a olho nu, pois além de ser muito pequeno, tem cerca de 1 mm, seu corpo é transparente. Trata-se de um nematódeo, ou seja, um verme de forma cilíndrica e alongada, como alguns dos que habitam nossos corpos, tal qual a *Ascaris lumbricoides* (lombriga) ou *Oxyurus vermicularis*.

A aventura que é a vida do *Caenorhabditis elegans* – desde o estágio de ovo, passando pelo de larva e maturidade – dura cerca de quatro dias e ele a vive como um organismo livre, isso quer dizer que não tem o mesmo destino de um parasita, como a lombriga, cuja sobrevivência depende de um organismo hospedeiro. Sua liberdade é vivida na terra, de preferência úmida, se alimentando de bactérias que, por sua vez, se nutrem de matéria orgânica em decomposição (nisso ele se parece com as drosófilas). A população de *C. elegans* livre é composta de uns poucos machos e muitos hermafroditas. Isso significa que sua reprodução pode se dar por fecundação cruzada, envolvendo o encontro entre um macho e um hermafrodita, ou por autofecundação. O verme prefere viver em locais de clima temperado, mas não é demasiado exigente com relação às temperaturas e não tende a se deslocar muito, ainda que possa ser transportado de um lugar a outro nas patas de outros animais.

Acontece que esse verme tão discreto e, talvez, a princípio pouco carismático, acabou por se tornar notável e conhecido depois que entrou no laboratório e se deixou domesticar. Inicialmente ganhou fama ao ser vinculado a um local específico, um laboratório em Cambridge, mas depois reuniu em torno de si vários cientistas que, mesmo atuando

³ Toda essa seção se baseia no artigo de Soraya de Chadaverian (1998) “Of worms and Programms”.

em áreas distintas, criaram uma associação de estudiosos do *C. elegans*, responsável por publicar boletins e organizar encontros para falar sobre ele. Chadarevian escreveu essa história que eu me propus a recontar a partir do que ela mostra em seu trabalho.

O enredamento do *C. elegans* com a ciência ganha força quando, na década de 1960, ele entra na unidade de biologia molecular em Cambridge para responder a certas questões sobre genética, desenvolvimento e sistema nervoso postas por Steve Brenner e seu grupo. Não é que antes ele jamais tivesse merecido atenção de cientistas. Estudiosos de nematódeos já haviam trazido o *C. elegans* para o laboratório a fim de pesquisá-lo e já haviam reunido alguns exemplares de mutantes. Isso foi, com efeito, importante para que ele se tornasse um sucesso em outro lugar e em outro momento, mas não determinou seu êxito como modelo para pesquisa sobre genética e desenvolvimento.

Ainda antes de chegar a Cambridge, o *C. elegans* também passou pelo Instituto Pasteur, mas François Jacob não conseguiu chegar a um acordo com ele e acabou desistindo da criação e trabalhando com camundongos, que lhe pareceram animais mais promissores. “Ele teve dificuldades técnicas em relação à experimentação fisiológica e embriológica”, diz Chadarevian (1998, p. 84). Não sabemos bem, a partir do texto, o que isso significa, se ele se recusou a gerar embriões, se as condições ambientais não foram satisfatórias ou se os equipamentos não foram os mais adequados para a produção de dados.

Se o encontro de Jacob com o nematódeo não foi muito auspicioso, também Brenner passou por imprevistos e desacertos com outras criaturas, antes de se vincular ao *C. elegans*. Ele considerava que a maior parte dos principais problemas da biologia molecular ainda estava por ser resolvida e a questão mais interessante e promissora era o estudo de desenvolvimento e do sistema nervoso. Era sabido que muitos dos seus colegas em outras instituições também estavam voltados para esse campo e todos se deparavam com duas grandes dificuldades, a primeira dizia respeito à necessidade de delimitar claramente o problema de estudo, e a segunda era relativa à definição da abordagem experimental apropriada, ou seja, era preciso construir o experimento, tomar decisões sobre testes e equipamentos e, por último, mas não menos importante, encontrar o animal certo para o trabalho.

A montagem do dispositivo experimental só traria bons resultados, segundo Brenner, se a complexidade dos mecanismos genéticos fosse reduzida, o que implicava escolha de um modelo simples, para estudar suas mutações e fazer análise de sequenciamento genético e de proteínas. Nesse ponto da história, ele sabia que precisava de um organismo multicelular, com um ciclo de vida curto, fácil de ser cultivado no laboratório e pequeno o bastante para ser criado em grande escala. Se, além disso, esse organismo tivesse poucas células, poderiam ser feitos estudos exaustivos de linhagens.

Tendo estabelecido esses critérios para a seleção de seu modelo, a primeira escolha recaiu sobre *Caenorhabditis briggsae*, um verme encontrado no quintal de sua casa. A criatura estava ali à mão, livre no solo e talvez se dispusesse a viver no laboratório. Entretanto, uma vez lá, o *C. briggsae* não respondeu bem às demandas de Brenner. A história contada por Chadarevian não nos diz de que maneiras ele expressou sua resistência. O fato é que, assim como esse organismo convocado para o trabalho experimental, muitos outros não se prestaram à pesquisa. Brenner testou mais de 60 espécies de vermes que pareciam se adequar mais ou menos a suas expectativas e fracassou seguidamente. As tentativas

malsucedidas e a insistência nos vermes foram motivo de gracejos e de resistências em seu laboratório. Mas ele manteve a sua busca obstinada (CHADAREVIAN, 1998, p. 85).

Finalmente chegou o *C. elegans* vindo de Bristol para onde fora enviado de um laboratório nos EUA. A partir daí, ele passou a ocupar um lugar central nos dispositivos do laboratório. *C. elegans* parecia feito sob medida para Brenner, que pretendia tratar seu processo de desenvolvimento como uma representação simples do processo que, em princípio, era o mesmo em todos os organismos, mesmo os mais complexos. Algumas peculiaridades do *C. elegans* favoreceram sua integração ao dispositivo laboratorial, a primeira delas foi justamente o fato de ele já ter uma trajetória anterior em laboratórios. Por um lado, isso mostrava que ele podia ser cultivado e adaptado a esse ambiente. Por outro, como ele já fora estudado antes, havia informações disponíveis sobre a criatura e também alguns espécimes mutantes tinham sido detectados e reproduzidos. Ainda assim, a entrada do *C. elegans* naquele laboratório não se deu sem contratempos. A alimentação dele a princípio foi um problema, resolvido quando se descobriu que ele podia ser alimentado com a bactéria *Escherichia coli*, ironicamente, um dos organismos-modelo mais importantes para estudo de genética. E logo ele começou a mostrar seus trunfos: sua capacidade de se reproduzir por fecundação cruzada ou por autofecundação o tornava mais interessante para análise genética. Também o tamanho diminuto, 100 mil vermes podiam viver em uma placa de Petri, fazia com que ele se prestasse bem à interface com o microscópio eletrônico e permitiu uma descrição anatômica completa. Seu genoma era extremamente pequeno, o que possibilitou posteriormente uma exploração completa de seus genes. Outra característica imprevista se revelou uma grande vantagem para o desenrolar da pesquisa, a transparência do corpo do *C. elegans* em todas as fases da vida dava aos pesquisadores a chance de acompanhar o desenvolvimento de um organismo vivo desde o nível celular até a fase adulta mediante o uso de contrastes para colorir órgãos e outras estruturas do corpo. Além disso, produzir mutantes era tarefa facilmente realizável através de meios químicos ou radiação. E cada indivíduo adulto conta com apenas 959 células das quais 302 são nervosas. Ou seja, se Brenner pretendia estudar genética, desenvolvimento e sistema nervoso, o *C. elegans* parecia ser um modelo experimental capaz de realizar com presteza o trabalho.

Mas, apenas enumerar as características do *C. elegans* que o tornavam um bom organismo para o estudo dos problemas colocados por Brenner, ainda não diz tudo sobre o seu sucesso como modelo, é preciso ainda acrescentar algo crucial para sua trajetória como organismo experimental: o trabalho que foi necessário para torná-lo uma ferramenta ajustada à pesquisa. Cultivá-lo no laboratório foi só um primeiro passo para isso. Brenner queria produzir e pesquisar mutantes e era, como disse acima, relativamente fácil obtê-los, contudo, para estudar os efeitos das mutações era preciso ter um conhecimento detalhado do desenvolvimento normal e da anatomia do organismo. E o minúsculo verme foi esquadrihado de muitos modos. Brenner e seus colegas embarcaram no esforço de mapear o *C. elegans* e dedicaram vários anos a descrever suas características genéticas básicas. De cada célula embrionária foi feita uma linhagem e foi observado no microscópio o desenvolvimento de cada célula no corpo transparente. Toda essa minúcia permitiu uma precisão sem precedente na manipulação experimental. Não só os cientistas sabiam o caminho de transformação de uma célula ao longo do desenvolvimento, como

podiam removê-la com raio laser e acompanhar o efeito dessa manipulação. Também foi feito o diagrama completo do sistema nervoso do verme. Diz Chadarevian: “Cada nova forma de experimentação criava uma nova descrição do *C. elegans*. E cada uma delas recriava o *C. elegans* como uma ferramenta de laboratório aberta a novas intervenções” (CHADAREVIAN, 1998, p. 87). Conhecimento e intervenção se implicavam mutuamente.

Estudar o desenvolvimento a partir de um exame genético era importante para Brenner porque ele acreditava que os genes não atuam diretamente para produzir comportamentos e qualquer alteração passaria pela mediação do sistema nervoso. Então as pesquisas deveriam comparar o comportamento padrão do organismo aos dos mutantes tentando encontrar as diferenças, em especial aquelas produzidas no sistema nervoso. Essa hipótese encontrava fundamento na concepção de que o desenvolvimento era controlado por um programa genético, similar a um programa de computador, que possuía uma estrutura lógica. A expectativa de Brenner era encontrar o conjunto de instruções, contido nos genes, que governaria o desenvolvimento. A princípio, seus primeiros resultados experimentais com o comportamento do *C. elegans* mutantes indicavam que havia uma lógica no modo como os genes controlam o desenvolvimento. Muitos dos mutantes que ele isolou pareciam alterar o desenvolvimento do sistema nervoso de um modo muito específico, e uma intervenção em um gene afetava um subconjunto de neurônios, deixando os demais inalterados. O plano de Brenner era – com o estudo dos efeitos das mutações – compreender o programa genético que regulava todo o processo de desenvolvimento. Mas estava claro que esse problema não era algo a ser resolvido de uma só vez, o programa genético deveria ser fracionado em subsistemas e cada um deles deveria ser confiado a diferentes grupos e pesquisadores. Diz um dos cientistas:

O verme foi subdividido. Por exemplo, o intestino era dado a um pesquisador, a cabeça a um outro, o rabo a outro, os músculos a um outro, e quando eu cheguei havia poucas partes ainda livres. Eu recebi os ovos para trabalhar. Essa subdivisão parecia uma relíquia da antiga tradição anatômica. (CHADAREVIAN, 1998, p. 92)

É importante notar que a divisão de tarefas resulta de uma concepção convencional do organismo, mas também do próprio corpo da criatura que foi dividido entre os pesquisadores.

A posição de Brenner estava longe de ser consensual. Havia muita controvérsia, principalmente críticas à ideia de um programa genético comandando o desenvolvimento e a própria noção de informação genética. Um dos seus críticos, Stent, considerava que, embora o desenvolvimento fosse um tipo de fenômeno que tendia para a regularidade e que a mutação de um gene pudesse alterar o curso normal de desenvolvimento, isso mostrava apenas que os genes fazem parte dos antecedentes causais que levam à formação do animal adulto, mas não indica a existência de algo como um programa genético. Embora o interesse aqui não seja discutir a controvérsia teórica sobre genética, trouxemos esse argumento porque, 20 anos após o início do projeto sobre desenvolvimento do verme, Brenner acabou por mudar seu ponto de partida teórico e chegou a uma conclusão bastante similar à de Stent. Sua expectativa de que haveria uma lógica no desenvolvimento, codificada em um programa genético, a princípio sustentada pelo *C. elegans*, teve que ser abandonada, pois seus longos e detalhados estudos, especialmente

os de linhagens do verme, não confirmaram sua hipótese. Ao fim e ao cabo, os genes do nematódeo não revelaram a existência de um padrão lógico de desenvolvimento. Ou seja, o *C. elegans* ensinou a Brenner e a seus colegas o quão improvável seria chegar a estabelecer uma regra geral de desenvolvimento genético, desse modo, os pesquisadores tiveram que se propor a fazer algo mais modesto: continuar descrevendo o verme que os surpreendeu (de muitos modos), enfraqueceu seu argumento e abriu uma nova narrativa. Esse deslocamento só não teve contornos mais dramáticos, porque seu projeto sempre teve uma forte dimensão descritiva, que envolvia o mapeamento genético a identificação de cada célula do verme e a produção de linhagens.

O trabalho de domesticação e de descrição do *C. elegans* para o estudo de desenvolvimento foi desde o início um processo laborioso e demorado, portanto, dependia de financiamento de longo prazo, que Brenner pôde garantir graças a suas realizações anteriores no campo da biologia molecular. Essa estratégia de se manter pesquisando *C. elegans* por um período tão extenso fez com que ele revisasse muitas de suas expectativas sobre desenvolvimento e fez com que um vasto campo de investigação em biologia molecular, que vai desde o estudo da estrutura do genoma, desenvolvimento, sistema nervoso a biologia do envelhecimento, se abrisse. Também gerou um novo trabalho de organizações, vinculado ao objetivo da descrição total do nematódeo, que resultou na formação da comunidade dos estudiosos do *C. elegans*. A maior parte deles fez seu treinamento com Brenner e, digo eu, com o próprio verme, passando a compartilhar uma cultura comum, envolvendo troca de mutantes, encontros bianuais e publicação da gazeta dos criadores de vermes.

Uma rede de troca similar existia entre os drosofilistas, como vimos, mas no caso do *C. elegans* envolvia um esforço combinado para chegar a uma descrição total do organismo. Ainda assim, a pesquisa parece não ter fim, na medida em que o *C. elegans* não deixa de oferecer novas problemas e questões. Muito da interação dos trabalhadores do verme é atribuída a ele mesmo que, de muitos modos, resistiu à subdivisão e, por conseguinte, encorajou a colaboração (CHADAREVIAN, 1998, p. 102). Edgar, um dos participantes da rede de estudiosos do *C. elegans*, disse:

Por um longo tempo, os pesquisadores do verme, como outros grupos ligados a organismos, formaram uma comunidade razoavelmente separada. Isto quer dizer que havia mais interação entre as pessoas que trabalhavam com aspectos separados do mesmo organismo, do que, por exemplo, pesquisadores trabalhando acerca do desenvolvimento do sistema nervoso no *C. elegans* e em camundongo. Eu acredito que isso é importante para entender a questão dos organismos modelo. (CHADAREVIAN, 1998, p. 102)

4 Moscas e Vermes – Prática Científica, Organismos e Mutualidade

Parece ser um certo truísmo atualmente dizer que não compreendemos bem as ciências se procuramos descrevê-las apenas em termos de esforços intelectuais e de suas realizações teóricas. Os exemplos apresentados aqui mostram bem que há um enorme trabalho artesanal envolvido na prática científica e que boa parte dele, nas ciências da

vida, é investido na busca obstinada por encontrar e plasmar a ferramenta certa para a pesquisa. Ao mesmo tempo, essa busca pode reorientar a própria direção do trabalho (CLARKE; FUJIMURA, 1992). Como observam Clarke e Fujimura (1992), a tentativa de forjar uma correspondência entre a ferramenta – nos casos apresentados aqui, organismos vivos – e a tarefa a ser realizada não equivale a uma tomada de decisão racional deliberada antes do engajamento em situações práticas de pesquisa, ao contrário, muitos dos caminhos seguidos na estabilização de um dispositivo experimental resultam de uma série de contingências e elementos fortuitos que emergem das e nas práticas. Tais aspectos contingentes da ciência dizem respeito tanto aos problemas, obstáculos, desafios como também aos ganhos, às surpresas promissoras trazidas pelos animais. Se é possível dizer, por um lado, que nenhum organismo é intrinsecamente fácil de trabalhar na pesquisa, por outro, é importante também ressaltar que aqueles que acabam por se firmar como os mais apropriados para responder a determinadas questões científicas contribuíram positivamente e, às vezes, surpreendentemente para a condução dos trabalhos, a criação da ciência e para formação de cientistas.

Efetivamente, ao nos voltarmos para as histórias da estabilização desses organismos – drosófilas e nematódeos – como modelos exemplares na investigação de certos problemas científicos, podemos observar vários dos elementos apontados acima: contingências, trabalho manual árduo, dificuldades com a domesticação, cuidado com as criaturas, surpresas, descobertas e aprendizados sugeridos por elas. Não há no processo de definição dos modelos algo como uma espécie de catálogo em que inúmeros animais são arrolados, tendo suas vantagens e desvantagens descritas de modo que o pesquisador simplesmente escolhe aquele que convém aos seus interesses de investigação. Inclusive porque qualidades, falhas e anomalias são descobertas no próprio processo de experimentação, bem como as tarefas que cabem aos animais e aos pesquisadores.

E há diferenças entre as histórias que podem nos apontar para distintos aspectos da prática experimental. No caso das drosófilas e seus drosofilistas, as moscas chegaram no laboratório quase casualmente e, a princípio, os pesquisadores não traziam questões teóricas muito bem definidas e/ou inovadoras sobre genética ou sobre essas criaturas, as perguntas começaram a surgir na medida em que elas mostraram aos pesquisadores estranhos fenômenos que os levaram a pensar em termos de intercruzamento de genes e mapeamento genético. Os cientistas perseguiram experimentalmente perguntas sobre genética, mas permaneceram também sempre interessados em conhecer mais e mais as drosófilas em um exaustivo trabalho de descrição do organismo, que, ao final, se estendeu para o campo fora do laboratório. Ou seja, elas não eram para eles apenas uma ferramenta para conhecer mais sobre genética, mas um objeto de interesse e de curiosidade que manteve cientistas fascinados por décadas.

O caso do *C. elegans* segue um caminho inverso. Brenner tinha uma hipótese teórica definida e procurou escolher um modelo experimental que permitisse a ele comprovar seu ponto de partida. Ele tinha uma noção também clara de que tipo de organismo precisava, como vimos acima, ainda assim tateou bastante até se vincular àquele nematódeo, que, de início, parecia corroborar suas ideias sobre o modo como os genes atuavam. Entretanto, quanto mais o verme se tornava conhecido, mais difícil se tornou para Brenner sustentar suas hipóteses iniciais, o *C. elegans* forçou-o a recuar em relação aos seus pontos de partida.

Ainda assim, o trabalho de descrição do *C. elegans* em suas minúcias não foi deixado de lado. Ao contrário, a curiosidade sobre ele se manteve e se expandiu entre muitos pesquisadores, em diversos laboratórios e por longo tempo.

Nos dois casos, a despeito das diferenças, não é fácil sustentar a divisão clara entre ferramenta/instrumento de conhecimento e objeto de interesse, ou para usar os termos de Rheinberger, objetos tecnológicos – que servem como arranjos estáveis em um dispositivo experimental – e coisas epistêmicas – objetos de investigação que estão no cerne de um processo de investigação e de definição material (RHEINBERGER, 1997). *Drosophila melanogaster* e *Caenorhabditis elegans* eram simultaneamente componentes de dispositivos experimentais para o estudo de genética e também objetos de interesse que criaram em torno de si comunidades de pesquisadores voltados para seu estudo. Assim, ambos problematizaram uma noção estrita de instrumentalidade, bem como a separação entre conhecer e intervir. Em todos os casos, criar e usar uma ferramenta implicava ampliar o conhecimento sobre ela, mas também modificá-la para que correspondesse de modo mais apropriado aos interesses de pesquisa dos cientistas, que os organismos, por sua vez, contribuíram para criar e transformar.

Para que os animais-modelo chegassem a atender aos propósitos da pesquisa, eles tiveram que ser trazidos ao laboratório, passaram a viver em condições definidas pelos humanos, tiveram seus corpos transformados, sua reprodução controlada, ou seja, podemos dizer que eles foram domesticados. Uma das definições de domesticação aponta justamente para o domínio da reprodução, das condições de vida e morte das criaturas como suas características essenciais. A problematização mais recente desse conceito, contudo, complexifica a concepção que define esse processo em termos de uma oposição entre uma parte ativa – os humanos – e outra passiva – os organismos domesticados. Mutualidade, contingência, cooperação e troca entre as espécies são dimensões da domesticação acentuadas por autores como Cassidy e Mullin (2007), Swanson, Lien, Ween (2018) e Sautchuck (2018). Desta outra perspectiva, atividade e passividade são continuamente redistribuídas e, portanto, ao invés de domesticação, devemos falar de codomesticação. Nos casos que foram tratados aqui, a formação do vínculo entre animais, que são simultaneamente modelos experimentais e objetos de interesse, e pesquisadores envolveu, acaso, mutualidade e adaptações recíprocas. As criaturas foram se acomodando ao que era requerido delas, e os cientistas, por sua vez, também se ajustaram a elas, pois aprenderam como atender às suas exigências, a fim de que elas pudessem atuar no laboratório e, mais importante, refizeram suas próprias questões de pesquisa a partir das relações com os organismos. Se o modelo é feito pelo pesquisador, este, por sua vez, é movido pelo experimento, em um movimento de transformações mútuas.

Talvez os vínculos entre organismos vivos e cientistas⁴ possam ser pensadas nos termos que Knorr-Cetina (1997) caracteriza como relações de mutualidade e desejo, em que a observação e o conhecimento de um objeto conduzem a um aumento da complexidade e não à sua simplificação. O objeto, nesse caso, parece ter uma capacidade de se desdobrar indefinidamente, multiplicando as possibilidades de conhecimento, enquanto aos cientistas, intrigados pela coisa, cabe sustentar o desejo de saber e afirmar

⁴ Uso o plural aqui não apenas para falar de cientistas em sentido genérico, mas para afirmar, assim como faz Knorr-Cetina (1997), o caráter coletivo do trabalho científico.

que sempre resta algo a ser descoberto (KNORR-CETINA, 1997, p. 14). É isso que conserva a continuidade do vínculo entre o cientista e aquilo que ele estuda.

A sustentação de um vínculo mostra também que o tempo é crucial para a compreensão, tanto para o movimento de plasmação dos modelos como para a conformação das redes de estudiosos dessas criaturas. Nos dois os casos, mas diferentemente para cada um, os animais puderam mostrar seus préstimos e prodigalidade em oferecer questões de pesquisa, porque os cientistas tiveram tempo para saber do que eles são capazes, para adaptá-los às condições do laboratório, transformá-los em animal padrão, observar mutações, tentar entender as respostas inesperadas dadas por eles, reformular suas questões de pesquisa e para formar novas gerações de pesquisadores dedicados às criaturas. Graças aos sucessos obtidos, os laboratórios puderam perdurar, se mantiveram vinculados àqueles organismos e viram se estender e se firmar as redes de colaboração e de pesquisa voltadas para estudá-los.

5 Conclusão

Depois de falar de moscas e de vermes na genética, retorno às questões iniciais colocadas neste artigo. Eu me propus a refletir sobre a importância da forma como histórias que falam sobre nossos enredamentos com não humanos, em especial com animais, são contadas. Como disse desde o início, a questão não seria colocada em termos abstratos e gerais, mas, mais modestamente, a partir da elaboração de uma versão de trabalhos já realizados por outros pesquisadores de ciência, acentuando a formação de um vínculo entre animais-modelo e cientistas. Foi assim que recontei a história da *Drosophila melanogaster* nas pesquisas conduzidas pelo grupo de T. Morgan na Universidade de Colúmbia e depois na Califórnia e do *Caenorhabditis elegans* que foi o modelo experimental nas investigações levadas a cabo por Steve Brenner em Cambridge. A narrativa que elaborei deixou de lado ou só mencionou ligeiramente outros aspectos tratados por Kohler e Chadarevian, como a economia moral do laboratório, as relações institucionais, as tensões entre os pesquisadores, a hesitação e as consequências da mudança de uma instituição para outras, a importância do modelo computacional para pensar a noção de programa de desenvolvimento na genética, entre outros elementos que concorreram para o desenrolar da história. Nos relatos anteriores, os organismos vivos eram uma parte de uma multiplicidade de agentes e agências, suas ações não estavam apagadas, por certo, mas eles não eram os protagonistas das narrativas.

Partindo do material oferecido pelos dois trabalhos, enfatizei o modo como as moscas e os vermes foram relevantes para a pesquisa, foram capazes de objetar, de fazer com que os cientistas hesitassem e reconsiderassem suas expectativas e hipóteses. Também procurei deixar claro que as realizações científicas não seriam possíveis sem suas contribuições. Além disso, mostrei que, para além de sua atuação como ferramenta de conhecimento, eles despertaram a curiosidade dos pesquisadores e se tornaram objeto de interesse de sociedades voltadas para estudá-los. Isso é uma afirmação de que não só os cientistas são engenhosos, mas elas também têm ardis para atraí-los e mantê-los instigados por um longo tempo.

Ao explorar possibilidades contidas no texto, tentei fazer com que os leitores deste artigo se contagiassem com a curiosidade que moscas e vermes, criaturas que em outros contextos são seres simplesmente asquerosos, foram capazes de despertar naqueles que os estudaram. Sua complexidade e seu poder de desdobrar questões fizeram com que o interesse por elas se estendesse para além do contexto imediato em que se forjou seu vínculo com cientistas. Kohler e Chadarevian também foram responsáveis, embora de um modo diferente, por dar continuidade às façanhas feitas pelas drosófilas e pelos nematódeos, ao escrever sobre as pesquisas nas quais eles estiveram envolvidos. Este artigo, por sua vez, prolonga a história, ao retomar o relato dos historiadores e compor uma versão dos acontecimentos mais centrada nos bichos e destacar sua relevância na prática científica. Acontece que esse exercício de leitura e de retomada apontou para algumas ausências, suscitou perguntas sobre outras dimensões práticas de seu envolvimento nas pesquisas: como passam o seu tempo? Como convivem entre si? O que os afeta no ambiente do laboratório? Como morrem? Essas interrogações têm a ver com os agenciamentos presentes no laboratório e com as várias forças presentes aí que os fazem agir de um modo ou outro e dizem respeito àquilo que importa para eles.

Se eu não vou aos arquivos procurar respostas para essas questões, qual o sentido de explicitá-las aqui? Talvez eu possa instigar algum leitor, como Kohler e Chadarevian me estimularam, a levar ainda mais adiante a história dessas entidades e procurar respostas para elas, o que é muito improvável. Entretanto, me interessa mais pensar em outra forma de continuidade para a versão contada aqui, ela pode nutrir a imaginação de cientistas sociais que pesquisam em outros contextos, pode renovar sua curiosidade, forjar novas disposições, fazer com que eles se abram a novos problemas e cultivem uma sensibilidade para com as diferentes formas de relevâncias (SAVRANSKY, 2016).

Por fim, ao ressaltar o modo como os organismos fizeram cientistas hesitar, mudar os rumos de suas pesquisas e desacelerar, quero retomar mais um ponto já mencionado anteriormente. Evellyn Fox Keller (2011) diz que o século do gene finda com o sequenciamento do genoma humano e a constatação de que não é possível sustentar uma concepção de causalidade simples e determinística da genética. Ou seja, as promessas de desvendamento do “código da vida”, que conduziria de modo muito direto a intervenções precisas nas criaturas viventes, foram desestabilizadas nas pesquisas com modelos experimentais. Tal fato produziu uma reviravolta nas ciências, cujas ambições de conhecimento se tornaram mais complexas e, ao mesmo tempo, mais modestas quanto aos poderes de manipulação das criaturas vivas. Contudo, simultaneamente, empresas de biotecnologia, baseadas na análise parcial feita por cientistas, têm multiplicado as intervenções genéticas em animais e em plantas e disseminado essas entidades de um modo imprudente, indiferentes às consequências instáveis e de longo prazo da introdução de tais invenções no mundo. Tal atitude é, segundo McClintock (*apud* FOX KELLER, 2011) responsável por muitas catástrofes ambientais com as quais nos deparamos no presente. Por isso, é importante não se esquecer dessas histórias que mostram uma prática científica que, mesmo de início tendo abraçado ideais deterministas e intervencionistas, soube prestar atenção aos animais, hesitar, desacelerar e produzir um conhecimento que deteve as expectativas iniciais de transformação da vida pelo conhecimento da genética.

Referências

- CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. In: LAW, John (org.). **Power, action and belief: a new sociology of knowledge?** Londres: Routledge, 1986. p. 196-223.
- CASSIDY, Rebeca; MULLIN, Molly. **Where the wild things are now: domestication reconsidered.** Oxford: Berg, 2007.
- CHADAREVIAN, Soraya. Of Worms and Programmes: *Caenorhabditis Elegans* and the Study of Development. **Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences**, [s.l.], v. 29, n. 1, p. 81-105, 1998.
- CLARKE, Adele; FUJIMURA, Joan. **The Right tools for the job: at work in twentieth-century life sciences.** Princeton: Princeton University Press, 1992.
- CREAGER, Angela. **The Life of a Virus: Tobacco Mosaic Virus as an Experimental Model, 1930-1965.** Chicago: The University Chicago Press, 2002.
- DESPRET, V. Responding Bodies and Partial Affinities in Human-Animal Worlds. **Theory, Culture and Society**, [s.l.], v. 30, n. 7-8, 2013.
- DRUGLITRØ, Tone. Writing radical laboratory animal histories. **Nordic Journal of Science and Technology**, [s.l.], v. 2, n. 1, p. 36-44, 2014.
- FOX KELLER, Evelyn. **O Século do Gene.** Belo Horizonte: Crisálida, 2011.
- INGOLD, Tim. Trazendo as Coisas de Volta à Vida: Emaranhados Criativos num Mundo de Materiais. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.
- KNORR-CETINA, Karin. Sociality with Objects – Social Relations in Postsocial Knowledge Societies. **Theory, Culture and Society**, [s.l.], v. 14, n. 4, p. 1-30, 1997.
- KOHLER, R. E. **Lords of the Fly: Drosophila Genetics and the Experimental Life.** Chicago: University of Chicago Press. 1994.
- KOHN, Eduardo. **How Forests Think: toward an anthropology beyond the human.** Berkeley: University of California Press, 2013. 267p.
- LANDECKER, Hannah. **Culturing life: How Cells Became Technologies.** Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social.** Salvador: Edufba; Edusc, 2012.
- LOGAN, Cheryl A. Before There Were Standards: the Role of Test Animals in the Production of Empirical Generality in Physiology. **Journal of the History of Biology**, [s.l.], v. 35, n. 2, p. 329-363, 2002.
- LOGAN, Cheryl A. [A]re Norway Rats ... Things? Diversity Versus Generality in the Use of Albino Rats in Experiments on Development and Sexuality. **Journal of the History of Biology**, [s.l.] v. 34, n. 2, p. 287-314, 2001.
- LÖWY, Ilana; GUADILLIERE, Jean-Paul. Disciplining Cancer: Mice and the Practice of Genetic Purity. In: GUADILLIERE, Jean-Paul; LÖWY, Ilana (org.). **The Invisible Industrialist: Manufactures and the Production of Scientific Knowledge.** New York: PALGRAVE MACMILLAN, 1998. p. 209-249.
- MOL, Annemarie. **The body multiple: ontology of medical practice.** Durham: Duke University Press, 2002.
- NIMMO, Richie. Actor-network theory and methodology: social research in a more-than-human world. **Methodological Innovations Online**, [s.l.], v. 6, n. 3, p. 108-119, 2011.

RADER, Karen A. **Making Mice**: Standardizing Animals for American Biomedical Research, 1900-1955. Princeton: Princeton University Press, 2004.

RHEINBERGER, H. J. **Toward a history of epistemic things**: Synthesizing proteins in the test tube. Stanford: Stanford University Press, 1997.

SAUTCHUCK, Carlos. Os antropólogos e a domesticação: derivações e ressurgências de um conceito. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (org.). **Políticas Etnográficas no Campo da Ciência e das Tecnologias da Vida**. Porto Alegre: UFRGS, 2018. p. 85-108.

SAVRANSKI, Martin. **The Adventure of Relevance**: an Ethic of Social Inquiry. Londres: Pelgrave Macmillan, 2016.

STENGERS, Isabelle. Including Nonhuman in Political Theory: Opening Pandora's Box? In: BRAUN, Bruce; WHATMORE, Sarah J. (org.). **Political Matter**: Technoscience, Democracy and Publica Life. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. p. 3-33.

STENGERS, Isabelle. Comparison as a Matter of Concern. **Common Knowledge**, [s.l.], v. 17, n. 1, p. 48-63, 2011.

SWANSON, Heather Anne; LIEN, Marianne E.; WEEN, Gro B. **Domestication gone wild**: politics and practices of multispecies relations. Durham: Duke University Press, 2018.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas Ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

Iara Maria de Almeida Souza

Professora Associada do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA. Suas áreas de pesquisa são antropologia da ciência e da tecnologia e estudos multiespécies. Desenvolve o projeto *Vacas, Plantas, Bactérias e Outros Entes – Emaranhados Multiespécies na Pecuária Leiteira*, com o apoio do CNPq, processo 305842/2020-0.

Endereço profissional: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Rua Professor Aristides, n. 197, Federação, Salvador, BA. CEP: 40210-630.

E-mail: imas@ufba.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8430-7007>

Como referenciar este artigo:

SOUZA, Iara Maria de Almeida. Moscas e Vermes na Ciência. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 27-16, maio, 2021.

Temporalidades Sacrificiais, Deslocamentos Históricos: algumas reflexões a respeito dos etnônimos nos Sertões do Leste

Douglas Ferreira Gadelha Campelo¹

¹Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Neste artigo procuro lançar um olhar para as especificidades acerca da circulação de nomes e etnônimos na parte Leste das Terras Baixas da América do Sul. A partir do material etnográfico *tikmũ,ũn* pretendo lançar algumas hipóteses sobre a etnonímia nesta região etnográfica. Argumento que, seguindo algumas pistas dos nomes que circularam nos documentos históricos da região e analisando dados do século XX a respeito das pessoas *tikmũ,ũn*, mais conhecidas pelo etnônimo *Maxakali*, é possível que a noção de pessoa *tikmũ,ũn* atravessasse os clusters de etnônimos presentes em escritos datados ao longo dos séculos XVII a XIX. Partindo das imagens do esquartejamento e da partilha do corpo e da palavra, argumento que a pessoa *tikmũ,ũn* é capaz de ser atravessada por diferentes povos, não cristalizando no corpo uma identidade estável. Assim, trabalhando a articulação entre coletivizadores e sequenciamento de cantos, me aproximo da noção de um corpo feito de muitos, que instila no corpo da pessoa *tikmũ,ũn* um devir múltiplo e intensivo.

Palavras-chave: Etnonímia. Sertões do Leste. *Maxakali*. *Tikmũ,ũn*. Sequenciamento de Canções.

Sacrificial Temporalities, Historical Displacements: some reflections about the ethnonyms in the Eastern Hinterland

Abstract

In this article, I am trying to take a look into the specificities around the circulation of names and ethnonyms on the eastern part of the Lowland South America. Starting from the *tikmũ,ũn*'s ethnographic material I make some hypotheses around the ethnonymy in this ethnographic region. My argue is that following some clues about the names that circulated in historical documents of the region and analyzing some data of the 20th century about *tikmũ,ũn* people, well known by the ethnonym *Maxakali*, it is possible that the notion of *tikmũ,ũn* person trespass the ethnonym clusters presented in writes dated through the XVII and XXth century. The *tikmũ,ũn* person approximate itself of the images of the dismemberment and share of the body and word. It makes them capable to be trespassed by different people not crystalizing on the body one stable identity. Furthermore, I work on the text the articulation between collectivizers and sequences of songs that approximate the *tikmũ,ũn* person around the notion of a body made by many. It instills the body of the *tikmũ,ũn* person a multiple and intensive becoming.

Keywords: Language. Ethnonymy. Sertões do Leste. *Maxakali*. *Tikmũ,ũn*. Sequency of Songs.

Recebido em: 14/11/2019

Aceito em: 22/07/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Proponho neste artigo sintetizar algumas questões a respeito da etnonímia na Região Leste das Terras Baixas da América do Sul (TBAS), também conhecida como Sertões do Leste ou Atlântico Leste. De uma certa maneira, neste artigo procura-se articular o problema dos etnônimos nessa região etnográfica com, de um lado, o tema clássico do corpo na construção da pessoa indígena (SEEGER; DA MATA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979) e, de outro, com o tema do sequenciamento musical (MENEZES BASTOS, 2006; 2013). O objetivo nesse jogo é refletir sobre os desdobramentos da etnonímia na etnologia dos povos do Leste de um ponto de vista histórico e etnográfico. Meu objetivo é lançar um olhar para essa questão a partir da noção e da construção do corpo da pessoa *tikmũ,ũn*, comumente conhecida pelo etnônimo *Maxakali*. Baseio-me então em um trabalho de campo realizado ao longo dos anos de 2014 a 2016 junto a diferentes aldeias *tikmũ,ũn* – localizadas na porção Nordeste do Estado de Minas Gerais, em região fronteira com o Sul da Bahia¹.

No ano de 2016, foi publicado na *Revista Ilha de Antropologia* um dossiê dedicado a realizar uma revisão do tema da etnonímia nas TBAS. O dossiê nos apresentou diferentes formas de compreender o lado controverso e intenso que os nomes, os etnônimos, os grupos e os subgrupos têm para a etnologia e para os povos indígenas nas TBAS (CALAVIA SÁEZ, 2016). Assim, o artigo de Guerreiro (2016) nos dá o testemunho da relação

¹ Este artigo é uma tentativa de contribuição tardia ao dossiê “A serpente do corpo cheio de nomes: etnonímia na Amazônia” publicado na *Revista Ilha* no ano de 2016 (CAMPELO; CALAVIA SÁEZ, 2016). Embora tenha participado ativamente do processo de elaboração do referido Dossiê em conjunto com meu orientador de tese Oscar Calavia Sáez – seja apresentando um trabalho no seminário “Nomes pronomes e categorias” que o antecedeu, seja participando da edição final desse evento – julguei na época em que o Dossiê estava sendo elaborado que não era o momento adequado para a escrita do artigo. Naquela ocasião, a edição final do Dossiê coincidia com o período em que tinha acabado de regressar do meu trabalho de campo ao longo dos anos de 2014 a 2016 junto a diferentes aldeias *tikmũ,ũn* – localizadas na porção Nordeste do Estado de Minas Gerais em região fronteira com o Sul da Bahia nas proximidades dos vales dos rios Mucuri, Doce e Jequitinhonha. Quando começamos a editar o Dossiê, eu estava naquela situação de neófito do trabalho de campo, a saber, uma massa de dados desconexos a serem organizados, leituras inconclusas e uma qualificação batendo à minha porta. Diante dessa situação, considerei adequado esperar um pouco para que o material da tese se assentasse e decidi apenas colaborar com Oscar na edição do Dossiê. Passados alguns anos, penso que reuni as condições mínimas para tentar sintetizar, neste artigo, algumas questões a respeito do problema da etnonímia na Região Leste das Terras Baixas da América do Sul. O seminário ocorreu em Florianópolis, na Universidade Federal de Santa Catarina, durante os dias 10 e 11 de abril, e contou com a presença de Jérémy Deturche, Oscar Calavia Sáez, Geraldo Andrello, Antônio Guerreiro, Pedro Lolli, Miguel Carid e Denise Fajardo, além da presença de José Antônio Kelly como debatedor. Na ocasião, apresentei o trabalho intitulado: “Nomes, povos e permeabilidade no vale do Mucuri”. Agradeço enormemente o convite de Oscar Calavia para participar do Seminário, no qual pude ouvir comentários e sugestões valiosas. Agradeço ainda a Rafael de Menezes Bastos e Oscar Calavia Sáez pela leitura e pelos comentários desse texto, bem como aos pareceristas e às pareceristas pelos comentários e sugestões. Tentei incorporar quase todas no artigo e aquelas que por enquanto não foram incorporadas serão certamente utilizadas em escritos posteriores. O artigo é resultado de uma pesquisa de doutorado e de um estágio de pós-doutoramento, ambos realizados no PPGAS-UFSC com bolsa da CAPES.

entre donos e lugares que cortam a rede de relações no Alto Xingu. Andrello (2016), em seu artigo, demonstra as formas que os etnônimos ocupam na intrincada trama de povos no rio Negro. Os etnônimos apresentam-se como indicadores de gradientes de proximidade e distância, de humanidade e animalidade, repletos de diferentes formas de significação e transformação. Deturche e Hoffman (2016) apresentam algo análogo por meio das formas transformacionais dos subgrupos totêmicos *põnhiki*, que, atualmente, são praticamente desconhecidos pelos *Katukina*, mas que são transformados nos gradientes de branquitude, proximidade e distância que os etnônimos apresentam no rio Biá. Lolli (2016), por sua vez, discute em seu artigo a plasticidade do termo *Maku* no contexto do rio Negro, argumentando que ele possui diferentes significados que dependem da posição do interlocutor. Naveira (2016), ao seu turno, demonstra as formas pelas quais os *Yaminawa* multiplicam os seus etnônimos e suas formas de nomear, que passam por diferentes regimes interpretativos posicionais.

Por fim, Calavia Sáez, retomando parte da etnografia do Sudoeste amazônico que apresenta dados de uma intensa proliferação de nomes, propõe, que os nomes e os etnônimos possuem um caráter intensivo de maneira mais proeminente que uma dimensão extensiva. O autor retoma a apropriação de Viveiros de Castro (2007) a respeito dos modos específicos dos agenciamentos intensivos e extensivos espriados pelas obras de Deleuze e Guatari. Viveiros de Castro (2007, p. 121-126) argumenta que a aliança e a afinidade potencial no parentesco amazônico aproximam-se de um agenciamento intensivo no interior das relações.

Para Deleuze e Guatari, os modos de agenciamentos intensivos se aproximam daquilo que chamam de máquina de guerra – afecções, forças, movimentos que traçam linhas de fuga perante às tentativas constantes da máquina de captura do Estado e seu caráter extensivo. Na linha de argumentação dos autores, as linhas de fuga têm uma pulsão de criatividade intensiva, mas que podem passar por processos que eles chamam de Desterritorialização negativa, caracterizada quando a reterritorialização passa pelas formas de captura do estado. Uma reterritorialização que passa pelo trabalho, propriedade, dinheiro, etc. (DELEUZE; GUATARI, 1997 [1980], p. 224, 225).

Segundo os autores:

[...] a máquina de guerra não tem por si mesma a guerra por objeto, mas passa a tê-la, necessariamente, quando se deixa apropriar pelo aparelho de Estado. É nesse ponto muito preciso que a linha de fuga, e a linha vital abstrata que esta efetua, se transformam em linha de morte e de destruição. (DELEUZE; GUATARI, 1997 [1980], p. 224, 225)

Aproximando, portanto, o caráter intensivo dos agenciamentos da Máquina de Guerra da face fantasmagórica do fascismo.

Viveiros de Castro (2007), retomando pontos de dois outros textos anteriores (VIVEIROS DE CASTRO 2002a; 2002b), em que o antropólogo desenvolve a noção de afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a) e os seus desdobramentos em uma atualização e contra efetuação do virtual por meio de uma extensão ampliada da noção de afinidade e aliança (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), nos apresenta a sua apropriação dos agenciamentos intensivos de Deleuze e Guatari para o contexto do parentesco amazônico da seguinte maneira:

As variadas relações supra-locais na Amazônia tendem assim a ser fortemente conotadas pela afinidade: alianças localmente exogâmicas, raras mas politicamente estratégicas; laços ritualizados de amizade ou parceria comercial; cerimonialidade intercomunitária; um estado permanente de “guerra”, física ou espiritual, latente ou manifesta, entre os grupos locais. **Tal afinidade intensiva atravessa as fronteiras entre as espécies: animais, plantas, espíritos, todos se acham implicados em tais relações sintético-disjuntivas com os humanos. Até segunda ordem, e o mais das vezes até o fim, são todos afins.** (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 122, grifos meus)

Se aproximando de tal perspectiva, os etnônimos parecem apontar na visão de Calávia Sáez para uma multiplicidade sem recorte prévio, sem definir extensões. Os nomes nas socialidades ameríndias podem apontar para um caráter errático, avesso às formas estado-nação para a descrição de realidades sociológicas. Como sugere Calavia Sáez (2016, p. 163), há no intensivo “[...] um excesso de significação sem aplicação definida”. Tal perspectiva se aproxima da ideia de multiplicidade de Deleuze e Guatari que, na visão de Viveiros de Castro, surge como o

[...] instrumento principal de um “prodigioso esforço” para pensar o pensamento como uma atividade outra que a de reconhecer, classificar e julgar, e para determinar o que há a pensar como diferença intensiva antes que como substância extensiva. As intenções ou implicações filosófico-políticas desta decisão são claras: transformar a multiplicidade em conceito e o conceito em multiplicidade visa cortar o vínculo natal entre Conceito e o Estado. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 97)

Nesse sentido, Viveiros de Castro argumenta que a aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado².

Feita essa breve tentativa de sintetizar a discussão sobre o caráter intensivo dos etnônimos e retomando o Dossiê dedicado ao tema, percebe-se que todos os artigos do Dossiê trazem questões norteadoras fundamentais para repensarmos a questão dos etnônimos nas TBAS. No entanto, embora indiretamente o corpo estivesse presente nos artigos, ele não aparece como lócus primordial das questões levantadas pelos autores. Proponho, então, tentar contribuir para o debate, trazendo o problema do corpo para o centro da questão da etnonímia, que, da perspectiva do contexto etnográfico *tikmũ, ãn* e dos Sertões do Leste, me parece central.

Tal ponto não me parece fortuito, o problema do corpo na Amazônia indígena, levantado por Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1979), era uma questão análoga e contemporânea ao problema com que Roy Wagner (1974) se deparava sobre a noção de grupo na Melanésia. O fundo ao qual os autores Viveiros de Castro e Wagner procuravam produzir era um deslocamento das questões colocadas pela etnologia dedicada aos povos do continente africano. Em especial, procurava-se se afastar das teorias sobre linhagem, encabeçada pela escola inglesa de antropologia, sob a influência de Radcliffe-Brown. Tal perspectiva parecia não conduzir consequências frutíferas, tanto na Amazônia quanto na Melanésia. Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1979) argumentam então que a

² Não terei espaço para passar ponto por ponto a reflexão de Viveiros de Castro sobre a discussão que ele trava a respeito da noção de aliança e de filiação a partir dos textos de Deleuze e dos textos que este escreveu em conjunto com Guatari. Para o momento interessa focar na apropriação do autor a respeito dos agenciamentos intensivos e extensivos.

construção do corpo parece ser uma ênfase latente por parte da pessoa ameríndia, no contexto das TBAS, ao invés da constituição de grupos corporados; ao passo que Wagner (1974) argumenta que a noção de grupo não possui o rendimento esperado, tal como na África. Na Melanésia, os nomes circulam dando forma e estética a relações específicas sem, no entanto, cristalizar, por meio do parentesco, formas estáveis de coletivos, tal como seria mais comum no contexto das linhagens africanas.

Como apresentei logo no início deste artigo, me interessa uma articulação entre corpo e sequenciamento musical para lançar algumas questões em torno da etnonímia nos Sertões do Leste. Sendo assim, gostaria de me ater à escolha de Calavia Sáez para o título do Dossiê “A serpente do corpo cheio de nomes: etnonímia na Amazônia”. Trata-se de uma apropriação do texto “Le serpent aux corps rempli des poissons”, de Lévi-Strauss (1948). Chamou a minha atenção o fato de que Barcelos Neto (2011), em um artigo escrito alguns anos antes, já havia feito uma apropriação similar, com o seguinte título ao seu artigo: “A serpente de corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado”. A apropriação de ambos os autores evoca, de um lado, por parte de Calavia Sáez, a imagem da Cobra Canoa e dos povos da transformação rionegrina (ANDRELLO, 2016) e, por outro, o artigo de Barcelos Neto parte de três serpentes centrais para a cosmologia *Wauja*, demonstrando as diferentes formas pelas quais os corpos desses seres é repleto de música. A cobra canoa, *Kamalu hai*, carrega em seu dorso uma série de painéis de cerâmica cantantes; *Arakuni*, o cesto-cobra, possui canções em sua pele; e *Pulupulu*, o tambor anaconda, contém *Arakuni* em seu interior (BARCELOS NETO, 2011, p. 1.003). Trago as duas apropriações do título de Lévi-Strauss, pois o entrecruzamento de ambas vai ao encontro do ponto que gostaria de tratar a respeito da etnonímia nos Sertões do Leste. De um lado, me interessa o aspecto de um corpo capaz de conter em si inúmeros povos, caso da cobra canoa rionegrina; de outro, me interessa o aspecto concernente a um corpo capaz de ser repleto de canções, caso das serpentes *Wauja*. Creio que a pessoa *tikmũ,ũn* apresenta uma versão que articula as duas perspectivas.

Entre pessoas *tikmũ,ũn*, tive inúmeras dificuldades de encontrar algo análogo às nebulosas pano (ÉRIKSON, 1993), ou a proliferação de nomes entre os *Yaminawa* e sua multiplicação intensiva descritas por Calavia Sáez (2006; 2016) e Naveira (2007; 2016). Por outro lado, como salienta Calavia Sáez (2014, p. 12), “[...] desconfiando da palavra, é necessário se debruçar sobre o real e captá-lo por outras vias”. Seguindo essa pista, na tentativa de lançar-me na problemática da etnonímia nos Sertões do Leste, foi que me deparei com a noção de sequenciamento musical. A relevância da sequência musical para pensarmos uma aproximação com a estética ameríndia foi levantada por Menezes Bastos (2006; 2013; 2017) e reavaliada para ser pensada em outros contextos, como os da música ocidental por Seeger (2013). Menezes Bastos (2013), ao analisar em pormenores os cantos do ritual *Yawari* entre os *Kamayurá*, sugere que sua música opera por meio de microvariações e que essas canções vão se transformando ao longo do tempo, apontando para movimentos progressivos e regressivos do material temático. Segundo esse autor, olhados de maneira isolada, tais movimentos dizem muito pouco sobre a estética e a filosofia da música *Kamayurá* (MENEZES BASTOS, 2013). De maneira semelhante, é possível pensar algo a respeito da “musicológica” *tikmũ,ũn*, como demonstram as finas análises de Pires Rosse (2013; 2015; 2016) e Tugny (2011). Ao mesmo tempo, as próprias

pessoas *tikmũ,ũn* nos dizem que, para conhecer o universo dos espíritos (*yãmĩyxop*), a pessoa deve ser capaz de saber as sequências dos cantos, como me relatou Isael *Maxakali* no período em que estive em sua aldeia no ano de 2015. Partindo daí, o foco deste artigo consiste em um olhar detido na circulação de sequências de cantos na constituição do corpo *tikmũ,ũn*, ao mesmo tempo em que permite a pessoa *tikmũ,ũn* de uma certa forma ser atravessada por inúmeros outros coletivos. Se, como sugere Barcelos Neto (2011, p. 1.004), há na Amazônia “um caráter fundamentalmente musical da alteridade”, aspecto também salientado por Seeger (2015 [1987]), e que em 2013 foi analisado de maneira mais ampla em um dossiê editado por Bernd Brabec de Mori (2013). Sob tal ângulo, no contexto *tikmũ,ũn*, em meio à densidade da mata Atlântica, não é diferente. Os sequenciamentos de canções conectam a pessoa *tikmũ,ũn* com os *yãmĩyxop*, que, por ora estamos a traduzir como povos-espírito, ou coletivos-espírito.

Falar do contexto etnográfico *tikmũ,ũn* sem mencionar os *yãmĩyxop* é quase impossível. Como nos lembra Myriam Martins Álvares (1992, p. 45), seus anfitriões sempre alegavam dor de cabeça quando perguntados sobre as relações de parentesco, enquanto com relação aos *yãmĩyxop* estavam sempre dispostos e interessados.

Da palavra *yãmĩyxop* extrai-se o coletivizador *xop* e o *yãmĩy*, que interlocutores *tikmũ,ũn* têm traduzido pelo termo “espírito”. Segundo Tugny (2008), que desenvolve uma pesquisa compartilhada com intelectuais *tikmũ,ũn* desde o início dos anos 2000, “[...] todos [os *yãmĩyxop*] são cantores, todos são legiões, [...] mas cada um consiste numa modalidade diferente de relação [...] cada um é [...] dotado de uma estética particular” (TUGNY, 2008, p. 50). Assim, cotidianamente, a vida *tikmũ,ũn* é atravessada pela presença quase que diária desses coletivo-espírito, seja por meio dos sonhos, das rezas, das doenças e dos momentos festivos em que os *yãmĩyxop* habitam a sua casa, a *kuxex* (*yãmĩyxop pet* – casa de coletivo-espírito). Ademais, *yãmĩyxop* é o destino *post mortem* da pessoa *tikmũ,ũn*, que se pode dizer vive para o devir *yãmĩyxop*; e estes, por meio de sua agência cotidiana nas aldeias, fazem com que elas sejam dotadas de diferentes pontos de vista (ÁLVARES, 1992; TUGNY, 2011; PIRES ROSSE, 2007).

São vários os coletivos-espírito que habitam as aldeias *tikmũ,ũn*, como o coletivo-espírito-gavião (*mõgmõkaxop*), o coletivo-espírito-morcego (*Xunimxop*), o coletivo-espírito-filamento não comestível da mandioca (*Kotkuphixop*), o coletivo-espírito-papagaio (*putuxop*), o coletivo-espírito-folha (*mĩxuxxop*), o coletivo-espírito (*yãmĩy*), o coletivo-espírito-mulher (*yãmĩyhex*), o coletivo-espírito-anta (*ãmãxuxxop*), o coletivo-espírito-lagarta (*tatakox*) e o coletivo-espírito-macaco (*popxop*). Interlocutores *tikmũ,ũn* têm nos explicado que esses coletivo-espírito trazem junto de si uma variada multidão de outros bandos aliados que não teria condições de enumerar aqui. Além disso, os sábios *tikmũ,ũn* sempre nos explicam que quem canta são os *yãmĩyxop*, nunca são os humanos. Estes últimos estabelecem uma relação de cuidado com os *yãmĩyxop*, que são seus convidados para permanecerem nas aldeias.

Pessoas *tikmũ,ũn* devem ao longo da vida receber sequências dos cantos dos *yãmĩyxop* para que possam se tornar pessoas e, no futuro, devir *yãmĩyxop*. Esses cantos são recebidos de algum parente mais próximo da pessoa, que deve cuidar, “tomar conta” desse canto e da relação com o *yãmĩyxop* que se conecta a ele (ÁLVARES, 1992; JAMAL JÚNIOR; TUGNY, 2015, p. 161). Ao mesmo tempo, o que pretendo demonstrar é que nesse processo de

devir outro da pessoa *tikmũ,ũn*, por meio da sua relação com os *yãmĩyxop*, encontramos os rastros dos caminhos da história *tikmũ,ũn* pelos Sertões do Leste a partir do seu ponto de vista. O contexto Yaminawa me parece bastante inspirador para as questões que pretendo tratar aqui, pois “[...] os nomes compõem a pessoa *yaminawa* e, além de trazer uma história, são também o gatilho de sua produção [...]” (NAVEIRA, 2016, p. 144). Ou, nos dizeres de Antônio Guerreiro (2016, p. 50), “[...] o que os etnônimos indicam não são grupos, mas sim posições em uma história geograficamente situada”.

A Região Leste das TBAS ficou conhecida nas literaturas antropológica e histórica como Zona Tampão (PARAÍSO, 2014) ou Zona Proibida (MATTOS, 2002). Durante um bom tempo, do século XVII ao início do século XIX, a região dos vales do Mucuri, Doce e do Jequitinhonha foi intencionalmente utilizada pela colônia como área intocada, repleta de uma densa mata atlântica e com inúmeros povos bravios, como forma de dificultar o acesso até a região do ouro, em especial nas Minas Gerais. É a partir dos séculos XVIII e XIX que a região começa a receber incentivos, por parte da Coroa, de ocupação, com promessas de que ali poderia se iniciar um novo Eldorado próspero e cheio de riquezas (MATTOS, 2002; PARAÍSO, 2014). A beira do córrego Umburanas foi um dos últimos refúgios de diversos povos que habitavam os Sertões do Leste. As terras onde hoje estão as diferentes aldeias *tikmũ,ũn* dão a ver estética, e a forma dessa empreitada colonial. Abrigando um total de aproximadamente 2.200 pessoas, atualmente, as terras *tikmũ,ũn* – algo próximo de 6.000 hectares – estão espalhadas em diferentes locais do Estado de Minas Gerais. Essas terras foram transformadas em um amplo pasto de capim-colônia depois de uma intensa exploração madeireira do final do século XIX até a metade do século XX (SANTOS, 1970), transformando-se em um verdadeiro deserto verde. Olhar para esse lugar é, de certa forma, adentrar na densidade histórica que compõe uma entrelaçada malha envolvendo pessoas *tikmũ,ũn*, brancos, os *yãmĩyxop* e tantos outros seres.

Sob tal perspectiva, a questão que levei a campo, junto a diferentes aldeias *tikmũ,ũn*, partia da problemática da etnonímia para pensar questões a respeito dos povos dos Sertões do Leste. Alicerçando-me em uma bibliografia já consolidada da região, pretendia observar as formas de fazer, desfazer e de nomear coletivos do ponto de vista *tikmũ,ũn*. Portanto, aquilo que Calavia Sáez (2016, p. 152) chamou de “parte maldita” da etnologia indígena era o meu ponto de partida para adentrar nos meandros da vida *tikmũ,ũn*. Perrone-Moisés, e Sztutman (2010, p. 417), em um artigo dedicado às Confederações dos Tamoios, sugerem que é preciso pensar um vocabulário que dê conta de situações em que as relações não sejam facilmente capturadas pelos termos. Seguindo em uma linha de raciocínio análoga a essa, Calavia Sáez (2016, p. 170) sugere que:

Na sua procura por grupos reais, a etnologia e o indigenismo fizeram algo mais do que pretendiam: eles criaram grupos, segundo esses nomes. A correspondência entre esses grupos e unidades similares anteriores a esse processo fica sempre aberta a debate [...].

Mantendo o debate em aberto – e partindo do que foi colocado até aqui – tenho optado utilizar o termo *tikmũ,ũn*, que é a forma pela qual as pessoas que, atualmente, são chamadas pelo etnônimo *Maxakali* se reconhecem. Mas *tikmũ,ũn*, como já foi notado por Viveiros de Castro (1996) e retomado por Calavia Sáez (2016, p. 157), não é um etnônimo,

mas sim um pronome. E um pronome, argumenta o último, é algo muito diferente de um nome, ele faz coisas diferentes que um nome não faz. Segundo Viveiros de Castro (1996), as autodenominações são, em princípio, expressões pronominais, pronomes cosmológicos. A primeira coisa a considerar

[...] é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano” e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125)

Longe de querer resolver a questão, tenho optado por utilizar a expressão pessoas *tikmũ,ũn* ao invés do etnônimo *Maxakali*, a etnomização *tikmũ,ũn*, ou o binômio *tikmũ,ũn/Maxakali*. Ao partir da expressão “pessoas *tikmũ,ũn*”, espero talvez dar conta de um caráter de imprevisto e de deslocamentos conceituais que o termo sofre cotidianamente. Entendo *tikmũ,ũn* como uma forma de se referir a pessoas que compartilham de certas qualidades, de certas condições existenciais e de certas constituições corporais e ontológicas. Pessoas que traçam as suas linhas de uma maneira muito particular. *Tikmũ,ũn* é um devir, como sugere Roberto Romero (2015, p. 108): “não se nasce *tikmũ,ũn*, torna-se”. As pessoas em suas conversas diárias improvisam e elaboram, por meio do tempo, a noção de pessoa *tikmũ,ũn* como uma forma de se autodenominar, que poderia ser traduzida por algo como a conhecida expressão nas TBAS “nós humanos”.

Feita a introdução, o artigo procura, nas páginas seguintes, tratar, primeiramente, de uma breve análise dos nomes e dos etnônimos que circularam pelos Sertões do Leste, registrados em escritos de viajantes missionários e oficiais do governo, para analisar essa perspectiva histórica por meio dos *yãmĩyxop* e dos processos migratórios *tikmũ,ũn*. Depois, procuro analisar a relação entre o corpo e os sequenciamentos de canções para ver como isso se articula com a formação e a dissolução de coletivos. Por fim, analiso as formas contemporâneas de formação de coletivos por meio do processo que estou chamando de esquarteramento do corpo e da palavra (CAMPELO, 2020).

2 Nomes e Etnônimos nos Sertões do Leste

Um artigo bastante intrigante a respeito da etnonímia nos Sertões do Leste foi publicado por Nimuendajú, em 1958, na *Revista de Antropologia* da USP. Ele relata algumas questões concernentes à sua rápida passagem em terras *tikmũ,ũn* na primeira metade do século XX. Nesse artigo, Nimuendajú (1958) relata que há uma dificuldade enorme de situar o etnônimo *Maxakali* no tempo e no espaço e diz desconhecer a origem do nome *machacari* ou *Mashacali*. O nome, segundo Nimuendajú (1958, p. 53), “[...] não pertence nem ao Tupi e nem à língua própria da tribo [e] pronunciam-no como *Matschakadi*, [já que a] sua língua não possui nem ch, nem r, nem l”. Além disso, o etnólogo alemão fica intrigado, pois a autodenominação dos possíveis *Maxakali*, quando os encontrou, era *monacó bm* (o — postpalatal, c — tch, o — • ô, bm — reduzido), que se lê *monatchiu*. Atualmente, é possível que essa palavra seja a que as pessoas *tikmũ,ũn* utilizam para designar a categoria genérica de antepassado “*mõnãyxop*”.

Ao entrar em contato com alguns documentos, disponíveis no acervo do Museu do Índio, sobre o Posto Indígena Mariano de Oliveira (PIMO), ou simplesmente Posto *Maxakali*, encontrei registros grafados em torno dessa variação anotada por Nimuendajú. Em um documento datado de 11 de outubro de 1948, que registra a relação de famílias indígenas no PIMO, encontra-se a seguinte nota: “Respeitando a autodenominação desses índios, temos dado a eles, sob os conselhos do professor Max Henry Boudin³, etnólogo do SPI, o nome genérico de “Monáxo” – língua *Maxakali* – Mona-txiu”. Vieira (2006 p. 15), em sua dissertação de mestrado, também confirma esse dado ao perguntar aos seus interlocutores *tikmũ,ũn* se no passado as pessoas se chamavam de *mõnãyxop*, ao passo que estes responderam positivamente à sua pergunta. Além disso, Paraíso (1999) comenta que “[...] de acordo com o antigo chefe de posto e grande conhecedor da língua, da organização social e da história dos *Maxakali*, Joaquim S. de Souza, eles se identificam como *Kumanaxú*”.

O tema da etnonímia nos Sertões do Leste reaparece alguns anos depois dos escritos de Nimuendajú em uma importante revisão de Maria Hilda Paraíso para a etnologia da região. Em 1994, Paraíso lança uma série de questões bastante pertinentes a respeito do tema. A historiadora e antropóloga fez um grande balanço histórico das relações interétnicas na Região Leste das TBAS na sua tese de doutorado de 1998, publicada em 2014. No entanto, em artigo escrito em 1994 e intitulado *Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, kutaxó, kutatoi, Maxakali, Malali, Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação?* – Paraíso lança uma série de questões específicas em torno da problemática da etnonímia na Região Leste das TBAS e propõe olharmos para as dinâmicas concernentes à natureza dos subgrupos nessa região. Algumas perguntas atravessam as inquietações de Paraíso, que convoca pesquisadores de diversas áreas a repensarem o tema dos subgrupos no Sul da Bahia, Norte de Minas Gerais e interior do Espírito Santo. Na ocasião, uma das perguntas da autora era:

Considerando que, muitas vezes, as nomações que se referem aos grupos indígenas são atribuídas pelos membros da sociedade dominante ou por outros povos indígenas e que as transcrições nem sempre correspondem entre si, sempre nos perguntamos se haveria os *Pataxó, Monoxó, Kutaxó* e *Kumanaxó*. Ou seria, apenas, um erro de transcrição de autores desavisados e não treinados e que vinha se reproduzindo, sucessivamente, desde a segunda metade do século XVIII, quando se intensificaram os contatos entre esses grupos e os ocupantes “brancos” de suas áreas? (PARAÍSO, 1994, p. 174)]

Partindo de observações do casal de missionários Francis Popovich e Harold Popovich, que conviveram durante quase 30 anos em diversas aldeias *tikmũ,ũn* na segunda metade do século XX, Paraíso apresenta uma associação entre os etnônimos encontrados na literatura e alguns dos *yãmĩyxop* mencionados acima. A autora retoma um quadro de Harold Popovich (1976) que associa o etnônimo *Monoxó* a palavra *Mõnãyxop*, traduzida como “antepassado ou ancestrais”. *Maxakali* seria algo próximo ao *Mãyyãyy*, traduzido por Jacaré; *Malali Mã,ãyiipe* seria o Jacaré menor; *Pataxó* seria ligado ao *Putuxop* (grupo

³ Consultado no acervo digital do Museu do Índio em maio de 2017. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>. O documento encontra-se em: Acervo SPI\Inspetoria-Regional-4_IR4\065_Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa156\Planilha 001/documento000017.

ritual associado aos papagaios); *kutaxó* aos *kutapaxxop*, associados às abelhas; *Kutatōi*, aos *kutatex*, ou tatus; *kumanaxó* ao *kumãñāyxop* (heroínas tribais, possivelmente os *kômāyxop*); e o *Makoni*, ao veado pequeno. Ao analisar esses dados, Paraíso sugere que:

[...] cabe-nos ressaltar que um dos grupos rituais (clãs) poderia predominar num dos bandos, fazendo, então, que fossem equivocadamente identificados pelo nome do grupo ritual dominante ou pelo nome do grupo ritual a que pertencia o entrevistado, gerando confusão no registro dos bandos. (PARAÍSO, 1994, p. 185)

Uma das passagens da sua tese me parece bastante emblemática nesse sentido, por associar um conjunto de povos a uma suposta nação “os *tikmũ, ãn*”. Muitas outras passagens da sua tese são igualmente pertinentes para os problemas levantados aqui, mas que não serão avaliadas em detalhes neste artigo. Por ora, me atenho a esta parte em que ela fala da presença de *clusters* de nomes em diferentes lugares. Em um desses lugares, Paraíso (2014) nos mostra que:

Domingos Homem del Rei, em 1730, saiu de Ilhéus em busca das cabeceiras do rio São Mateus, na realidade Mucuri, e cruzou com a cabeceira de Sebastião de Leme, que vinha de Minas Gerais. A suspeita da presença de ouro nessa região fez com que o Conde de Galveas, em 1736, criasse incentivos para que particulares atuassem em pesquisas no rio São Mateus (confundido na época com o Mucuri) e o rio Doce. A expedição foi autorizada pelo Visconde de Sabugosa em 1730 e se caracterizou por manter grandes combates com os índios da região, identificados pelo chefe de campo João da Silva Guimarães. Nesta região, foram encontrados os índios identificados como: *Kumanaxó*, *Goakines ou Guatexi*, *Punxó*, *Monoxó*, *Maxakali*, *Purixu*, e *Malali* e a totalidade de seus habitantes era do grupo *tikmã,ãn*. (PARAÍSO, 2014, p. 64)

Paraíso lança-nos questões fundamentais na sua leitura dos dados históricos sobre os povos dos Sertões do Leste. Ao se deparar com uma profusão de etnônimos na região, ela se pergunta se eles não estariam a falar sobre uma única nação, que possuía no seu interior inúmeros subgrupos. O aspecto errante desses povos pela Região do Sul da Bahia e Norte/Nordeste mineiro a colocava diante da inquietante questão que era a sobreposição de locais no tempo e no espaço de diferentes povos. Como compreender a presença ao mesmo tempo dos *Pataxó*, *Monoxó*, *Kumanaxó*, *Kutaxó*, *Maxakali* e *Malali* em diferentes tempos e lugares, compreendendo áreas tão distantes como a do rio Pardo (Bahia), do Mucuri (Minas Gerais e Bahia) e do Doce (Minas Gerais e Espírito Santo)? O quadro extraído da tese de Paraíso, em que ela compila, a partir de fontes primárias, as menções em documentos desses diferentes povos, sempre em conjuntos, por locais e tempos diferentes, nos dá testemunho da errância desses povos pelos Sertões do Leste. Ao mesmo tempo, o mapa etno-histórico de Nimuendajú também é um importante documento a esse respeito. Ali encontramos as datas e os locais onde foram registrados esses etnônimos. Abaixo apresento o quadro sintético de Paraíso, bem como o mapa etnohistórico de Nimuendajú, focalizando na presença dos povos indígenas nos Sertões do Leste.

Quadro 1 – Etnônimos nos Sertões do Leste

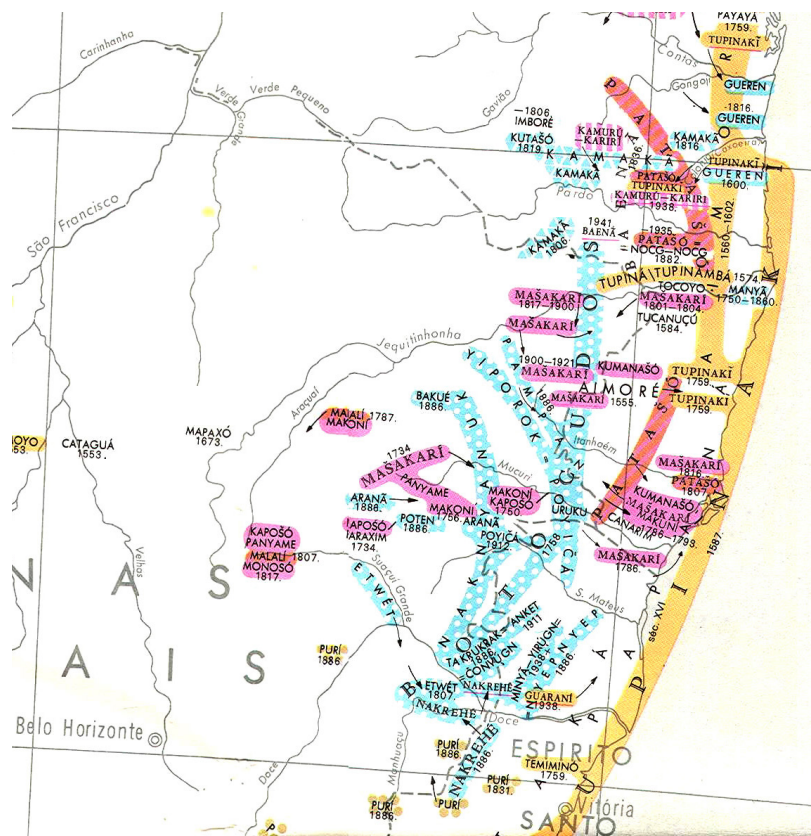
Aldeia	Aldeamento	Local	Grupos	Data
	Quartel de São João do Canto da Serra	Rio Urupuca – MG.	<i>Kopoxó</i> <i>Malali</i> <i>Monoxó</i> <i>Panhame</i>	1816-1817
	Quartel de Santa Cruz	Rio Urupuca – MG	<i>Kopoxó</i> <i>Monoxó</i> <i>Kumanoxó</i> <i>Makoni</i> <i>Malali</i> <i>Maxakali</i> <i>Panhame</i>	1815 1817
		Foz do Mucuri – BA	<i>Kumanoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Bakuên</i>	1846
		Alcobaça – rio Jucuruçu – BA	<i>Maxakali</i> <i>Pataxó</i> <i>Kumanaxó</i>	1857 1918
		Rio São Mateus – ES	<i>Pataxó</i> <i>Kumanoxó</i> <i>Maxakali</i>	1816
		Rio Mucuri – BA	<i>Makoni</i> <i>Malali</i> <i>Kopoxó</i> <i>Kumanaxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Panhame</i> <i>Pataxó</i>	entre 1764 e 1790 1816
		Rio Itanhém – BA	<i>Pataxó</i> <i>Maxakali</i>	1816
	Quartel do Vimieiro	Vila do Prado – Rio Jucuruçu – BA	<i>Pataxó</i> <i>Maxakali</i>	1772 1816
		Rio Pardo – BA	<i>Pataxó</i> <i>Kutaxó</i>	1816
		Fronteira de Minas Gerais e Bahia	<i>Maxakali</i> <i>Panhame</i> <i>Kumanaxó</i> <i>Monoxó</i>	1817
	São Nicolau	Rio Suaçuí Pequeno – MG	<i>Monoxó</i> <i>Malali</i>	1817
	Peçanha	Rio Suaçuí Pequeno – MG	<i>Panhame</i> <i>Malali</i> <i>Monoxó</i> <i>Kopoxó</i> <i>Maxakali</i>	1758 1817

Aldeia	Aldeamento	Local	Grupos	Data
	Alto dos Bois – Minas Novas	Rio Suaçuí Grande – MG	<i>Maxakali</i> <i>Malali</i> <i>Kopoxó</i> <i>Monoxó</i> <i>Makoni</i> <i>Kutaxó</i> <i>Panhame</i>	1792 1817
	São Miguel do Jequitinhonha	Rio Jequitinhonha – MG	<i>Maxakali</i> <i>Makoni</i> <i>Malali</i>	1817
	Cabeceiras do Pardo	Rio Pardo – Bahia e Minas Gerais	<i>Pataxó</i> <i>Kutaxó</i>	1817
	Belmonte	Foz do Jequitinhonha – BA	<i>Monoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Kopoxó</i>	1803
	Cuieté	Foz do Cuieté no Doce – MG	<i>Monoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Kumanoxó</i>	1771
Quartel do Salsa	Canavieiras	Foz do Pardo – BA	<i>Monoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Kopoxó</i>	1816
		Ribeirão de Trancoso – BA	<i>Maxakali</i> <i>Pataxó</i>	1816
		Rio das Americanas – Mucuri – MG	<i>Maxakali</i> <i>Kopoxó</i> <i>Makoni</i> <i>Panhame</i> <i>Malali</i>	1794
	Lorena dos Tocoíós	Rio Jequitinhonha – MG	<i>Maxakali</i> <i>Kumanoxó</i>	1799 1808
	Quartel de Brejaúbas	Rio Brejaúbas – Suaçuí Pequeno – MG	<i>Malali</i> <i>Maxakali</i>	1820 - 1830
Ilha do Pão		Rio Jequitinhonha – MG	<i>Makoni</i> <i>Maxakali</i>	1819
Malacacheta	Capelinha das Graças	Rio Mucuri – MG	<i>Makoni</i> <i>Maxakali</i>	1820
	Matas do rio São Mateus	Rio São Mateus – ES	<i>Kumanoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Pataxó</i> <i>Makoni</i> <i>Malali</i>	1788 - 1850

Fonte: Paraíso (2014, p. 196-197)

O mapa de Nimuendajú, apresentado a seguir, nos dá também uma ideia histórico-cartográfica e uma síntese desse quadro de Paraíso:

Figura 1 – Povos indígenas nos sertões do Leste



Fonte: Nimuendaju (1944)

3 Memória e Deslocamento *Tikmũ,ũn*: o corpo, as sequências de cantos e os coletivos

Se no artigo de Paraíso encontramos algumas menções dos etnônimos com os *yãmĩxop*, associando estes últimos a clãs; é na tese escrita, em 2008, por Rodrigo Barbosa Ribeiro que encontramos de maneira mais explícita a relação entre pessoas e lugares específicos com os *yãmĩxop*. Ribeiro (2008) argumenta que pessoas *tikmũ,ũn* são capazes de lembrar algo a respeito da errância de seus antepassados pelos Sertões do Leste e nos apresenta a relação entre alguns pontos dos Estados de Minas Gerais e Bahia e alguns pajés líderes que vieram desses lugares trazendo em seus corpos relações com alguns *yãmĩxop* em específico. Ribeiro (2008, p. 34) elabora um quadro baseando-se em falas *tikmũ,ũn*. Segundo os dados que ele conseguiu da região de Vereda, no Sul da Bahia, vieram os pajés Justino *Maxakali*, Herculano *Maxakali* e Manuel Resende *Maxakali*, que trouxeram em seus corpos os cantos que compõem as sequências dos momentos de intensidade relacional entre pessoas *tikmũ,ũn* e coletivo-espírito-papagaio (*putuxop*) e coletivo-espírito-lagarta (*tatakox*). Do mesmo modo, de Almenara, na região do vale do Jequitinhonha, os pajés Capitãozinho *Maxakali* e Mikael *Maxakali* trouxeram sequências de cantos que colocam as pessoas *tikmũ,ũn* em relação com o coletivo-espírito-gavião (*mõgmõkaxop*). Já de Jeribá, Rubim e Araçuaí, os pajés Antoninho *Maxakali*, Damásio

Maxakali e Cascorado Maxakali trouxeram cantos que remetem a uma relação com o coletivo-espírito-morcego (*xunimxop*) (RIBEIRO, 2008, p. 34).

Complementando alguns dos dados de Ribeiro, Badé Maxakali me concedeu uma entrevista em que ele relata os deslocamentos dos antepassados *tikmũ,ũn*, associando, ao mesmo tempo, lugares com alguns outros coletivos.

E assim vieram *tikmũ,ũn* de Porto Seguro. Eles vieram para cá, eles se chamam *mĩm yãmoxop* (coletivo-espinho). E tem aqueles que se chamam de *xoxkeken xop* (coletivo-pássaro-tuim), é um sangue de *mĩmyãm* (espinho), pois eles fazem a casa bem perto um do outro. Tem os *keyxop* (coletivo-mudo) e os *kũmãyõnxop* (coletivo-pernilongo). São as pessoas que estão aqui, como o meu cunhado que mora em outro lugar. Eles estão aqui. E tem o pessoal de Araçuai que veio pra cá também. Tem o pessoal de Almenara que vieram também, antigamente lá era conhecida como bidique. Eles vieram pra cá e encontraram os outros. De Almenara diz que vieram os *kukmaxxop* (coletivo-tartaruga), pedaço de nosso grupo é outro *tikmũ,ũn* do passado, e se chama *ãpihixop* (coletivo-ãnhuma). (CAMPELO, 2018, p. 295)

Quando traduzi a narrativa de Badé, alguns jovens intelectuais com quem conversei ficaram intrigados com a reflexão e afirmaram que aquele sábio *tikmũ,ũn* estava errado. No entanto, ao conversarem com seus parentes mais velhos, estes disseram que Badé estava certo. No passado existiam os povos presentes na sua narrativa. “Todos eram *tikmũ,ũn*”. Algumas observações do relatório de Nimuendajú parecem se articular com as observações de Badé. Segundo o etnólogo alemão, os conhecidos *Maxakali*

[...] designam com o nome de Keyg-co bm (de kehéy – sapucaia), a tribo vizinha dos *Patachô*, e os *Mono-xô*, *Capo-xô*, *Cumuna-xô*. Nimuendajú, comenta ainda que “O final em – co bm se encontra frequentemente em nomes de tribos desta família linguística. (NIMUENDAJÚ, 1958, p. 54)

Nessa passagem, os mesmos *Keyxop* mencionados por Badé aparecem aqui no relato de Nimuendajú como *Keyg-co bm*, mas depois ele opta por grafar os outros povos com o coletivizador *tchô*, ou simplesmente *xô*. Ao mesmo tempo, Nimuendajú afirma que seus interlocutores chamavam de *keyxop* os povos vizinhos: *Pataxó*, *Monoxó*, *Capoxó* e *Cumanaxó*. Vimos acima que Badé diz que da Bahia, possivelmente, vieram os *xoxkeken xop* (coletivo-pássaro-tuim), *mĩmyãmoxop* (espinho), *keyxop* (coletivo-mudo) e *kũmãyõnxop* (coletivo-pernilongo). É possível que esses *kũmãyõnxop* possam ser os *Cumanaxó*, citados por Nimuendajú. Ao mesmo tempo, o etnólogo alemão aglutina os *Pataxó* a essa classificação nativa, pois, como vimos acima, os pajés que vieram do Sul da Bahia trouxeram os cantos dos *Putuxop*, que possivelmente eram os *Pataxó* mencionados acima, visto que Paraíso também fazia essa associação em 1994.

Badé, em sua narrativa, continua a refletir sobre os deslocamentos de pessoas *tikmũ,ũn* oriundas de diferentes lugares no passado e pontua que

O dono do *Xunim* fazia festa até o amanhecer, o dono de *Mõgmõka* fazia festa até o amanhecer. O dono do *Putuxop* fazia festa até o amanhecer. Eles permaneceram juntos na cachoeira (*ĩmok nãg* – local onde os grupos *tikmũ,ũn* se reuniram e que hoje está na área demarcada) durante um tempo até os *ãyuhuk* chegarem e esparramarem todos eles. (CAMPELO, 2018, p. 331)

Nesse momento da sua fala, percebemos uma relação de maestria que aponta para os deslocamentos no tempo e no espaço dos diversos coletivo-espírito. Há uma dimensão territorial, existencial e histórica nessa sua fala. Os coletivos-espírito são um adensamento histórico de caminhos e trilhas percorridos pelos antepassados *tikmũ,ũn*. Como nos lembra Ingold (2015, p. 248), cada nome é um “condensador de história”. E,

[...] prosseguindo ao longo de um caminho cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó e, quanto mais essas linhas vitais são entrelaçadas, maior é a densidade do nó. (INGOLD, 2015, p. 219)

A densidade dessas histórias perpassa o corpo daqueles que são donos desses coletivos-espírito; e ser dono implica uma relação de cuidado e de atenção às sequências de cantos que coloca pessoas *tikmũ,ũn* em relação com os *yãmĩyxop*⁴.

Assim, refletindo sobre a hipótese de Paraíso (1994, p. 185) de que no contexto *tikmũ,ũn* “[...] uma pessoa possuía mais de uma identidade, podendo identificar-se como pertencente a um clã, e ao mesmo tempo, a um grupo étnico, ou uma nacionalidade a depender do grau e amplitude que atribua a sua classificação no momento que é inquirido”, procurei investigar as possíveis associações entre donos de cantos e os coletivos-espírito. Para a minha surpresa, ao indagar diversos dos pajés *tikmũ,ũn* sobre quais tipos de relação de maestria estabeleciam com os *yãmĩyxop*, eles sempre me diziam: “sou dono de tudo”.

Novamente me coloquei a questão: “como assim?”. Mamei *Maxakali* me explicou que ele era dono de sequências de cantos que compõem a relação *tikmũ,ũn* com diferentes *yãmĩyxop*. Mamei, sendo um pajé, não era dono de apenas uma sequência de cantos que o remetia a um único coletivo-espírito. Ele é dono de sequências de cantos presentes em todos os *yãmĩyxop*. Ao mesmo tempo, Mamei me explica que sabe a sequência dos cantos de todos os outros(as) pajés e famílias, o que não quer dizer que ele seja dono dessas sequências. Assim, cada família possui, por meio da relação com pajés específicos, uma conexão espiritual com todos os *yãmĩyxop*. Sob tal ângulo, do ponto de vista daquele pajé, não fazia sentido algum associá-lo a um *yãmĩyxop* em específico, mas, sim, o que estava em jogo ali era uma relação atravessada por vários *yãmĩyxop*. Através das sequências de cantos, Mamei *Maxakali* me explicou que era dono de uma parte de cantos do coletivo-espírito-do filamento não comestível da mandioca *kotkuphi* (*xetxox tup xop* sequência rato), de outra sequência dos *xunĩmxop* (*mõyxop* – sequência de cantos-coruja – e *kukmaxxop* – sequência de cantos-tartaruga), de uma sequência do *yãmiy* (sequência de cantos-formiga – *munĩhimxop*), do *Putuxop* (sequência de cantos-dos-papagaios pequenos – *putuxop nãg*), do *mõgmõka* – sequência de cantos *mõgmõka yãkomak* (sem tradução no momento), do *ãmaxux* (sequência de cantos-veado *mũnũyxop*).

Chamou-me a atenção que à medida que percebia pessoas *tikmũ,ũn* falarem das sequências de cantos, estas eram enumeradas por meio do coletivizador *xop*, o mesmo que Nimuendajú notou que seus interlocutores *tikmũ,ũn* utilizavam para falar dos

⁴ Não é a minha intenção aqui aprofundar na categoria de dono, que possui uma ampla discussão na etnologia das TBAS. Sobre isso, ver Costa (2007) e Fausto (2008). Guerreiro (2016) faz uma análise da relação entre toponímia, a categoria de dono (*otomo*), e a formação de coletivos na rede xinguana do ponto de vista Kalapalo. Na perspectiva *tikmũ,ũn*, a noção de dono foi analisada por Pires Rosse (2009) e Jamal e Tugny (2015).

coletivos vizinhos. Visto por essa perspectiva, os coletivizadores não deixam de produzir associações por meio dos cantos. Não foram poucas as vezes em que ouvi sequências de cantos serem enunciadas. Essas sequências de cantos são coletivizadas. Por exemplo, *āyuhukxop* (sequência de cantos relacionados aos brancos), *mā,āy xop* (sequências de cantos relacionadas aos jacarés), *Mũñyixop* (sequência de cantos relacionados aos veados), *yīyhok xop* (sequência de cantos associados a seres mudos), *ĩnmoxa xop* (sequência de cantos relacionados aos zumbis, conhecidos como *ĩnmoxa*).

Essas sequências de cantos formam coletivos de blocos de espíritos a serem tornados corpos e desdobrados no tempo, através da sua relação com pessoas *tikmũ,ũn*. Tais sequências remetem e produzem, ao mesmo tempo, a relação com grupos de parentes em específico. Esses grupos são donos dessas formas-sequência-canto e devem oferecer comida a esses espíritos-canto, os *yãmĩyxop*. Portanto, o mesmo sufixo utilizado para designar povos, ou coletivos, é usado para falar de sequências de cantos na relação com os *yãmĩyxop*, que, por sua vez, possuem relações intrínsecas com pessoas *tikmũ,ũn* específicas.

Esse ponto nos faz aproximar da discussão levantada por Menezes Bastos (2013) e Piedade (2004). As sequências de cantos não devem ser observadas em separado, pois elas fazem o tempo dos rituais se desdobrar. As variações cancionais produzem deslocamentos no tempo que passa por meio das mudanças do material temático musical. No contexto *tikmũ,ũn*, não é diferente (PIRES ROSSE, 2013; 2016). Ao mesmo tempo, as sequências de canções, ao serem constituídas nos corpos dos seus donos, a presença destes é de fundamental importância para a realização dos ritos que colocam em relação pessoas *tikmũ,ũn* e os *yãmĩyxop*. Ademais, as sequências de cantos são formas de acionar relações de parentesco e constituição dos coletivos *tikmũ,ũn*, a partir da sua relação com povos outros, os próprios *yãmĩyxop* (RIBEIRO, 2008, p. 34 - 35). Assim, a sequência musical, ou os repertórios-aliança, nos dizeres de Jamal Júnior (2012, p. 45), faz a pessoa *tikmũ,ũn* estabelecer uma relação com os *yãmĩyxop* e, ao mesmo tempo, em que se torna *tikmũ,ũn*, se torna outro.

5 Sacrifício e Multiplicidade Intensiva

Creio que aqui nos aproximamos da forma *tikmũ,ũn* de conceber o corpo e como ele se relaciona a esses coletivo-espírito. A noção de pessoa *tikmũ,ũn* é uma concepção que incide de forma bastante forte sobre o corpo. Trata-se de uma forma conceitual de pessoa, que se aproxima de uma perspectiva que dá contornos a uma multiplicidade intensiva do corpo. Assim, ao indagar pessoas *tikmũ,ũn* sobre uma suposta multiplicidade étnica ao qual seriam constituídos, recebi de Sueli Maxakali uma resposta que me deixou de certa forma atônito. Em poucas palavras, ela afirmou que, na realidade, *tikmũ,ũn* era *um* e não podia ser povos diferentes. Completando a sua afirmação, a intelectual *tikmũ,ũn* acrescentou: “somos um e vamos diferenciando”. A fala de Sueli me parece emblemática, pois parte de uma dimensão totalmente corporal. Segundo ela, um dos coletivos primordiais *tikmũ,ũn* surge da partilha do corpo de uma mulher de barro (*putō,ōy hex*) e da cópula de cada homem com partes específicas desse corpo. Sueli então me chama a atenção: “como podemos ser povos diferentes se todos surgiram da partilha da mulher de barro?”. “Se fôssemos povos diferentes”, acrescenta Sueli Maxakali,

[...] pegaríamos o pedaço de um corpo de um cachorro, outro pedaço de um peito de uma anta, um braço de um tucano, mas não foi assim. *Nós repartimos o corpo de uma mulher e quebramos ele todo. Nós dividimos apenas o corpo de uma mulher* [grifo meu]. Nós vamos produzindo parente e vai diferenciando, mas é tudo *tikmũ,ũn* [...] Justino Maxakali, veio da Bahia [estado que faz divisa com Minas Gerais e a Terra Indígena Maxakali], assim como ele, outros povos distantes estavam escondidos na grande mata, existiam muitos. Mas eles todos eram *tikmũ,ũn*. (CAMPELO, 2018, p. 335)

O deslocamento de pessoas *tikmũ,ũn* por diferentes lugares pelos estados de Minas Gerais e Bahia aparece na sua fala ao nos explicar a questão da formação e diferenciação dos coletivos *tikmũ,ũn*. É interessante mencionar, que a fala de Sueli me parece enfatizar menos uma explicação de tipo totêmica que uma outra com viés sacrificial. Sua fala parece se aproximar muito do que procurei chamar em um outro artigo das imagens do esquiteamento e partilha do corpo e da palavra (CAMPELO, 2020). “Nós repartimos e quebramos ele todo” – pontua Sueli acima. Mas o que gostaria de chamar atenção é que antes de acionar um anti-operador totêmico [...] (LANNA; COSTA; SOUZA, 2015, p. 324). A fala de Sueli parece nos colocar diante de uma perspectiva próxima ao que Viveiros de Castro chamou de um operador antitotêmico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 466). Ou seja, não quero dizer com isso que a perspectiva *tikmũ,ũn* não operacionaliza dimensões totêmicas e míticas ligadas à forma, ao mito e à língua (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 464). Os cantos no contexto ritual, são micropartículas de longas narrativas míticas, ou de pequenas narrativas. Mas aqui, trata-se de uma questão de ênfase. Sob tal ângulo, me parece que a perspectiva *tikmũ,ũn* se aproxima de um modo de existência que parece ser constituída de uma dimensão sacrificial proeminente mais ligada à força que a forma. Isso não quer dizer que uma dimensão totêmica não esteja interpenetrada em uma dimensão sacrificial e vice-versa na socialidade *tikmũ,ũn*.

Uma outra narrativa mítica parece elucidativa a esse respeito. No mito de surgimento do coletivo-espírito-gavião (*mõgmõkaxop*), uma pessoa *tikmũ,ũn* ingere uma carne apodrecida e começa a entrar em um estado de embriaguez e a cantar ininterruptamente. Do seu corpo, à medida que começa a emanar cantos, saem penas que o faz possuir a forma de um gavião. Os cantos anunciam uma perspectiva. Ao perceberem isso, pessoas *tikmũ,ũn* tentam restaurar seu corpo humano arrancando-lhes as penas, o que é algo irreversível. O personagem morre e do seu corpo começam a proliferar inúmeras espécies de gaviões, que darão forma ao coletivo-espírito-gavião (MAXAKALI; TUGNY, 2009).

Observando as duas narrativas acima, o corpo apresenta-se a partir da sua quebra e da dissolução da possibilidade de conter em si uma multiplicação de diferença intensiva que resvala em diversos outros aspectos da socialidade *tikmũ,ũn*. Em Campelo (2018, p. 198 -226), argumentei que a acumulação no corpo de sequências de canções ao longo da vida é uma delas. Essas sequências de canções devem ser partilhadas por diferentes pessoas no instante próximo à morte para serem transacionadas como partes dos corpos das pessoas *tikmũ,ũn*. Ao mesmo tempo, são essas sequências de cantos de que pessoas *tikmũ,ũn* são donas que vão compondo as sequências a se desdobram e dar forma e estética à relação de pessoas *tikmũ,ũn* com os diferentes *yãmĩxop*. Além dos cantos que saem dos corpos das pessoas no período que antecede à morte, de maneira análoga, o processo de cura das doenças aponta para uma perspectiva que resvala na quebra e na

partilha da doença no corpo dos pajés. Ou seja, da mesma forma que partes sequenciais de cantos devem circular entre as pessoas, a cura das doenças passa por essa quebra e partilha. A circulação da inteireza da doença passa pela presença de inúmeros pajés, que conduzem, por meio de cantos, a doença do corpo do doente para os seus corpos. Ademais, tal perspectiva de cura culmina com a execução de uma grande festa em conjunto com os *yãmĩyxop*. Nesse momento, serão sacrificados animais em praça pública, dentro da casa dos espíritos ou em locais afastados. As partes desses animais circulam nos corpos das pessoas *tikmũ,ũn* ao mesmo tempo em que são afetados pelas sequências de cantos que compõem a relação com os *yãmĩyxop*. Comer dessa carne “*yãmĩyza*” espiritiza os corpos *tikmũ,ũn*, gerando no corpo da pessoa *tikmũ,ũn* uma potência multiplicadora e intensiva. Tal perspectiva é operacionalizada por uma dimensão sacrificial de quebra e circulação de partes de pessoas, como procurei argumentar de maneira mais detalhada (CAMPELO, 2020).

Se do corpo de um antepassado *tikmũ,ũn* emanou inúmeras espécies de gaviões, não é de se estranhar que haja inúmeras qualidades de pessoas *tikmũ,ũn*. Diante das minhas insuportáveis questões a respeito de uma possível pluralidade étnica *tikmũ,ũn*, Joviel Maxakali resolveu escrever em uma folha de papel os diversos coletivos que atravessam o conceito de pessoa *tikmũ,ũn*.

Quadro 2 – Transcrição e tradução dos escritos de Joviel Maxakali em meu caderno de campo.

Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo espinho	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip mĩmyãm̃xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo-pássaro-tuim	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip xoxkekẽn xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo keyxop	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kex xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo pernilongo	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kũmã̃yõn xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo vaga-lume	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kuttõmã̃xõy xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo mutuca	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip putatapnã̃g xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo tartaruga	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kukmax xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo espírito	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip yãm̃yĩyxop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo veado	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip mũnũy xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo barro	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip putõ,õy xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo papagaio	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip Putuxop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo água	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip konã̃g xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo capivara	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kuxakuk xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo lobo guará	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kokex kata
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo morcego	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip xunim xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo martim-pescador	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip mãm̃xexex xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo urubu	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kuptap xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo macaco	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip koktix xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo sapo cururu	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kotnokaxax xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo coelho	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kũniõg xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo cúica	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip xaho xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo girino	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip taktap xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo pica-pau	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip mãm̃mãn xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo arara	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip ãmkax
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo tamanduá	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip xokixxekaxop

Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo sol	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip mãyõn xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo lua	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip mãyõn hex xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo estrelinhas	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip mãyõn nãg xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo queixada	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip xapup xe,e xop
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo sucuri	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kãyã tut
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo anta	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip âmãxux
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo caboclo-d'água	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip kotxekanix
Tem <i>tikmũ,ũn</i> do coletivo ãnhuma	<i>Tikmũ,ũn</i> ũpip ãpihi xop

Fonte: Campelo (2018, p. 341-342)

5.1 Do Corpo Feito de Muitos

Esse ponto nos aproxima da junção entre a cobra canoa e as serpentes *Wauja* mencionadas no início deste texto, corpos repletos de cantos e, ao mesmo tempo, de povos. Aqui, encontramos a reflexão de Tugny, a partir da ideia da psicanalista francesa Françoise Davoine, da constituição de um “corpo feito por muitos”. Davoine fala de crianças recebidas em uma clínica na Inglaterra que sobreviveram a um campo de concentração. Entre si, essas crianças estabeleciam um modo de afetividade que não era coextensivo a outros. Os corpos de pessoas *tikmũ,ũn* e a sua reverberação com os corpos dos *yãmĩxop* falam de inúmeras memórias de deslocamento, de partilhas, de vinganças, de dores intensivas, de saudades. Os cantos *tikmũ,ũn* são, para Tugny, instâncias de Guerra. Citando Davoine, Tugny traz uma passagem que, embora remonte ao contexto da Segunda Guerra Mundial, algo bastante diferente do contexto da guerra ameríndia, fala desse corpo múltiplo. O corpo feito por muitos “[...] não é constituído de uma totalidade intangível, uma vez que ele pode a qualquer momento ser amputado de um de seus membros” (DAVOINE *apud* TUGNY, 2014, p. 174).

Nesse sentido, se a pessoa-pajé *tikmũ,ũn* carrega no seu corpo a lembrança das sequências musicais, ela é capaz de carregar toda uma variada multidão de outros. O *socius tikmũ,ũn* está em seu corpo sendo capaz de proliferar o mundo de multiplicidade intensiva. O corpo de uma pessoa *tikmũ,ũn* pode ser quebrado e começar a fazer circular as sequências de cantos por aquelas pessoas com quem elas começaram a estabelecer algum tipo de troca. Possivelmente, foi isso o que ocorreu nesses deslocamentos de pequenos bandos oriundos da Bahia e de outras regiões de Minas Gerais. Essas pessoas carregavam em seus corpos os cantos e os fizeram circular entre outras pessoas, assim que estabeleceram relações. Não é incomum ouvir esses nomes de pajés do passado circularem no espaço da *kuxex* (casa dos *yãmĩxop*), enquanto os pajés procuram rememorar sequências de cantos e, assim, fazerem a máquina do parentesco começar a agir nos corpos de pessoas *tikmũ,ũn*.

Essa forma de produzir socialidade por meio da circulação dos cantos remete àquela reflexão de Sueli Maxakali, quando ela nos diz que o corpo da mulher se dividiu em partes que foram diferenciadas ao longo do tempo. Dos corpos desses pajés circularam cantos que foram partidos entre os vivos, produzindo agenciamentos e devir em coletivos e pessoas. Todos esses aspectos remetem à ideia segundo a qual os cantos são agenciadores que

produzem afetos nos corpos das pessoas. Um pajé, ao carregar no seu corpo cantos, é capaz de fazer atualizar a relação com inúmeros coletivos e circular nas pessoas os cantos dos *yãmĩxop*. Nesse sentido, tudo me parece indicar que basta uma pessoa *tikmũ,ũn* se aliar a outra para que a socialidade *tikmũ,ũn* comece a criar uma forma e estética específicas com os lugares, por meio dos cantos que estão em seus corpos.

Sob tal perspectiva, me parece que estamos diante de um problema que possui uma outra natureza em comparação àquela apresentada por Paraíso de uma identidade a clãs específicos. Aqui nos aproximamos da intrigante afirmação, que ouvi reiteradas vezes: “somos um”. A meu ver, essa afirmação parece contundente, pois nos coloca diante de uma questão profundamente perspectivista. Creio que quando diziam que “aqui não tem povos” queriam dizer que aqui tem um corpo. Um corpo possui “tudo”, como me disseram os pajés quando lhes perguntava de quais *yãmĩxop* eles eram donos. Podemos ver, portanto, seguindo as linhas do que foi exposto, que a criação de coletivos se multiplicam de maneira intensiva no tempo, no espaço e nos corpos. Essa me parece ser uma qualidade da pessoa *tikmũ,ũn* de produzir deslocamento, de atravessar perspectivas, mas de acumular no seu corpo deslocamentos de perspectiva na sua relação com os *yãmĩxop*.

5.2 O Esquartejamento da Palavra e dos Cantos: circulação e variação

Mas se esses nomes que, de alguma forma, fizeram parte do escopo das relações *tikmũ,ũn* no passado não possuem o mesmo impacto no presente, por outro lado, a proliferação de nomes a partir de tal perspectiva não deixa de ser atualizada. Apesar de confinados em uma área de 6.000 hectares, a proliferação de nomes não deixa de ser efetuada a partir dos processos de ruptura das aldeias *tikmũ,ũn*. Nos dizeres de Guerreiro (2016, p. 29): esse caráter efêmero dos nomes “[...] não descreve [...] (um estado), mas indicam pontos de parada, congelamentos passageiros, dos movimentos pelos quais, formas sociais são geradas [...]”.

Não é de se admirar que na Terra Indígena *Maxakali*, na localidade do Pradinho, encontramos variações de nomes de uma maneira bastante peculiar em diálogo com a língua portuguesa. As aldeias no Pradinho passaram recentemente por um processo intenso de rupturas. Se num período anterior havia uma grande concentração de pessoas na grande aldeia conhecida como Vila Nova. Atualmente, devido aos conflitos internos, formam-se novos pequenos aldeamentos. Vila Nova multiplicou-se em novas aldeias e mesmo o seu nome começou a ser dividido por meio de variações cromáticas. Assim, surgem novas sequências de nomes, que remetem àquela que foi uma grande aldeia no passado. Com as rupturas, um sequenciamento cromático em formas paralelísticas do nome Vila Nova foi desmembrado em Nova Vila, Vila Vila, Amor à Vida, Maravilha, Novila, Bela Vista, Nova Vida. Nas relações interaldeãs esses nomes são coletivizados. Ao Maxakalizar o português, pessoas *tikmũ,ũn* de Maravilha passam a ser chamadas de Madabiatchup (*manamitxop*). Pessoas de Nova Vila passam a ser chamadas de Nobabiatchup (*nomamixop*), e assim por diante.

Essa sociabilidade produz e multiplica diferenciações internas. Ao mesmo tempo, Pires Rosse notou em sua tese que essas formas de paralelismo onomástico não deixam de ter seus efeitos nas nomeações de pessoas em determinados grupos, produzindo sequências quase cromáticas de nomes, que partem de um radical primordial. O nome Zé Nogueira, por exemplo, pode ser estilizado, variado e nomear diversas pessoas, tais como: Zé Nogueira, Zé Noseira, Zé Nogueia e Zé Nogueiro; ou como a circulação genealógica de um nome como Capitão Antônio, que passou para seu filho o nome Antonin, que, por sua vez, passou ao seu filho o nome José Antônio, que, por sua vez, passou o nome Antonim, que, por sua vez, passou para o seu filho Toninho, que, por sua vez, passou ao seu filho o nome José Antoninho (PIRES ROSSE, 2013, p. 46). Apesar dessa perspectiva sistemática e paralelística de nomeação, Pires Rosse (2013, p. 46) comenta “[...] Quoique je n’ai encore entendu aucune prescription formelle ou discours analytiques locaux conséquents a ce propos, on apperçoit chez les *tikmũ,ũn* un système onomastique fortement operationel”.

Esse lugar belamente observado por Pires Rosse parece nos aproximar daquela perspectiva salientada por Calavia Sáez, em que é bom lembrar, “[...] seguindo a análise de Wagner, de que estamos diante de um conjunto de ‘nomes, apenas nomes’ (CALAVIA SÁEZ, 2016, p. 171). Da perspectiva *Kalapalo*,

[...] os etnônimos objetivam processos de diferenciação e identificação pelos quais os coletivos vieram a existir. Por isso eles podem desaparecer, entrar em estado de latência, ou se consolidar. Sem estarem atrelados a unidades de extensão definida, podem ser sempre contraídos ou ampliados, para serem aplicados desde a escalada pessoa até um conglomerado de longa duração. (GUERREIRO, 2016, p. 51)

Assim, o coletivizador xop está sempre a produzir todo tipo de associações. O grupo de primos de Abil, uma criança com quem pude conviver, por exemplo, pode ser chamado pelo pai de Abil como um coletivo Abil (Amitxop). Um grupo de produtores de filmes vindo de São Paulo pode ser referido pelo nome do videoartista Rôney, transformando-se em um *Hõnêyxop*.

6 Conclusões e Considerações Finais

Os etnônimos são palavras que circulam pelos ouvidos de seres em relação. Aqui, como sabemos há um bom tempo, a partir do perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996), a humanidade atravessa, corta os corpos dos não humanos, o que faz proliferar coletividades e modos específicos de agenciar lugares, variando a natureza. Os etnônimos circulam por múltiplos ouvidos, criando transformações de palavras, perspectivas, sonoridades e paralelismos. Se a quebra do corpo de um antepassado impulsiona uma multiplicação intensiva de diversas qualidades e formas de corpos-gaviões, a proliferação de nomes ecoa aquele aspecto da socialidade das pessoas *tikmũ,ũn* de multiplicarem coletivos. O sufixo coletivizador parece não parar de cessar e de produzir coletividades nos dias atuais. Durante meu trabalho de campo, ouvi infinitas vezes a utilização desse coletivizador para designar pessoas oriundas de

lugares específicos. Embora não encontremos referências genealógicas aos nomes e aos povos do passado associados a grupos de parentela em específico, isso não quer dizer que os processos de diferenciação e de proliferação de nomes não estejam a operar na socialidade *tikmũ,ũn*. Diante disso, não me parece impossível lançar a hipótese de que possivelmente o sufixo *xó*, presente nos vários etnônimos circulados nos escritos dos viajantes, missionários e oficiais do governo no passado, seja o mesmo *xop* utilizado por pessoas *tikmũ,ũn* no presente. Coletivizador utilizado tanto para se referir aos coletivos espíritos *yãmĩyxop*, coletivos de pessoas dos mais diversos, quanto para as sequências de cantos.

Em resumo, vimos que de um corpo de uma mulher de barro surgiram pessoas *tikmũ,ũn* das suas partes e que a partir daí diferenciações vão surgindo. O que relatamos sobre a proliferação de nomes nos parece uma transformação estrutural e histórica dessa ideologia relacional *tikmũ,ũn* de fazer circular partes de corpos em outros. De certa forma, se podemos falar em uma dimensão do esquiteamento e partilha do corpo, há uma relação intrínseca com o que se faz com a palavra. De modo sacrificial, é possível compreender que há, de maneira intensiva, um verdadeiro esquiteamento e partilha da palavra, desde as sequências de cantos que circulam nos corpos *tikmũ,ũn*, passando pelas formas paralelísticas de nomear povos e pessoas.

Diante da proliferação de diversos etnônimos encontrados em registros históricos, Paraíso se pergunta se esses tantos etnônimos não seriam subgrupos de uma mesma nação? Pergunta absolutamente pertinente que atinge um ponto central da questão. No entanto, retomando Deleuze e Guatari (1997 [1980], p. 21), percebemos que

Os bandos são grupos do tipo rizoma, por oposição ao tipo arborescente que se concentra em órgãos de poder. É por isso que os bandos em geral, mesmo de bandidagem, ou de mundanidade, são metamorfoses de uma máquina de guerra [e] implicam uma forma irreduzível ao Estado.

Partindo dessa percepção, quando seguimos os deslocamentos históricos e geográficos dos povos nos Sertões do Leste, fico a me indagar se não seriam formas de manifestação disso que estou a chamar de multiplicidade intensiva da pessoa e do corpo *tikmũ,ũn*. Será que necessitamos da imagem Estado-Nação para olharmos para pessoas que, de diversas maneiras, se articularam – e continuam a se articular – por linhas de fuga na recusa de um *modus operandi* do Estado e, conseqüentemente, às suas formas de nominar? Creio que essa não é uma questão menor. Dizer que os nomes são nomes nada menos do que nomes é uma tentativa de olhar para uma outra natureza desses nomes e etnônimos. No contexto *tikmũ,ũn*, os nomes se apresentam como formas adensadas que abrem para partículas significativas da história dos Sertões do Leste. Entrar no trabalho de campo tendo essa perspectiva em mente fez eu me aproximar de uma série de questões que não estavam previstas de antemão, como: a territorialidade *tikmũ,ũn* por meio do sequenciamento de canções; as formas *tikmũ,ũn* de atualizar sua máquina sacrificial atravessando-a em meio à propriedade privada e à mercadoria; a sobreposição ontológica da terra dos *yãmĩyxop* a uma terra desertificada; a militarização das suas terras; a cachaça; e, assim, *ad infinitum*.

Referências

- ÁLVARES, Myriam Martins. *Yāmiy, os espíritos do canto*: a construção da pessoa na sociedade *Maxakali*. 1992. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.
- ANDRELLLO, Geraldo. Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto rio Negro. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 57-98, 2016.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. A serpente do corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 981-1.012, 2011.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: Etnologia e história dos Yaminawa do Alto Acre. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade do Estado de São Paulo, 2006. 478p.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar. Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 16, p. 7-40, 2014.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar. Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 12-24, 2016.
- CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha; CALAVIA SÁEZ, Óscar. Apresentação do Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 9-21, 2016.
- CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. **Das partes da mulher de barro**: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa *tikmũ,ũn*. 2018. 457f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) –Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2018.
- CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Sobre o esquiteamento dos corpos e dos cantos: notas a respeito da máquina sacrificial *tikmũ,ũn*. **Revista R@u**, São Carlos, p. 1-19, 2021. (No prelo).
- COSTA, Luis **As faces do Jaguar**: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. 2007. 439f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2007.
- DAVOINE, Françoise; GAUDILLIERE, Jean-Marc. **Histoire et trauma. La folie des guerres**. Paris: Éditions Stock, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997 [1980]. v. 5. 240p.
- DETURCHE, Jérémy; HOFFMAN, Kaio Domingues. Nomes, subgrupos e qualidades totêmicas – nas águas de uma sociologia katukina (rio Biá, sudoeste amazônico). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 122-148, 2016.
- ÉRIKSON, P. Une Nébuleuse compact: le macro-ensemble pano. **L’Homme**, [s.l.], v. 33, n. 126, p. 45-58, 1993.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366. out. 2008,
- GUERREIRO, Antônio. Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto xingu. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 23-56, 2016.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015. 392 p.
- JAMAL, Ricardo Júnior. **Sensibilidade e agência**: reverberações entre corpos sonoros no mundo Tikm’n-Maxakali. 2012. 141p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

JAMAL, Ricardo Júnior; TUGNY, Rosângela Pereira de. Guerra, Predação e alianças no sistema acústico *Tikmũ,ũn*. **Revista Vórtex**, Curitiba. V. 3 p. 159-177, 2015.

LANNA, Marcos; COSTA, Carlos Eduardo; SOUZA, Alexandre Coli. Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de O pensamento Selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 321-361, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude Le serpent aux corps rempli des poissons, **Actes du XXVII Congrès des Americanistes**. Paris: Société des Américanistes, 1948. p. 633-636.

LOLLI, Pedro. A plasticidade Maku. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 23-56, 2016.

MATTOS, Isabel Missagia de. **Civilização e revolta**: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. 2002. 604f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MAXAKALI, Totó; TUGNY, Rosângela. **Mõgmõka yõg kutex xi ãgtux** (Cantos e histórias do gavião espírito). Estudo, organização e versão final de Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009. 512p: Il. Inclui Bibliografia e índice.

MENEZES BASTOS, Rafael. Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Primeira Parte). **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, v. 86, p. 4-20, 2006.

MENEZES BASTOS, Rafael. **A Festa da Jaguatirica**: uma partitura crítico-interpretativa. 1. ed. Florianópolis: EdUFSC, 2013.

MENEZES BASTOS, Rafael. Tradução intersemiótica, Sequencialidade e Variação nos Rituais Musicais das Terras Baixas da América do Sul. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, p. 342-355, 2017.

MORI, Bernd Brabec (Ed.). The human and non human in Lowland South American Indigenous Music. **Ethnomusicology Forum**. Routledge: Taylor and Francis Group, 2013. v. 22, n. 3.

NAVEIRA, Miguel Carid. **Yama yama**: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminawa. 2007. 381 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

NAVEIRA, Miguel Carid. Pessoas e grupos: alguns aspectos dos nomes dos Yaminahua (Pano/Peru). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 121-148, 2016.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. [S.l.: s.n.], 1944. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1981-mapa/nimuendaju_1981_mapa.jpg. Acesso em: 7 maio 2021.

NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Machacari. Relatório. **Revista de Antropologia**, São Paulo: v. 6, n. 1, p. 53-61, jun. 1958.

PARAÍSO, Maria Hilda. Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, *Maxakali*, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? uma proposta de reflexão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 4, p. 173-87, 1994.

PARAÍSO, Maria Hilda. **Verbete Maxakali**. Site do Instituto Socioambiental. 1999. Sem paginação. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Maxakali#Nota_sobre_as_fontes. Acesso em: 28 maio de 2021.

PARAÍSO, Maria Hilda. **O tempo da dor e do trabalho**: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do Leste. Salvador: EDUFBA, 2014. 757p.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação Tamoio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, p. 401-43, 2010.

PIEIDADE, Acácio Tadeu Camargo. **O canto do Kawoká**: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingú. 2004. 254 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

PIRES ROSSE, Eduardo. **A explosão de Xunim**. 2007. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) – Universidade PARIS 8, Vincennes-Saint-Denis, 2007.

PIRES ROSSE, Eduardo. Festa com os espíritos. **Música e Cultura**, [s.l.], v. 4, p. 1, 2009.

PIRES ROSSE, Eduardo. **Kômáyxop**: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/ *Tikmũ,ũn*, MG – Brasil). 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris-Ouest, Nanterre, 2013.

PIRES ROSSE, Eduardo. Dinamismo de objetos musicais ameríndios: notas a partir de cantos *yãmĩy* entre os *Maxakali* (*tikmũ'ũn*). **Revista Per Musi**, Belo Horizonte, v. 32, p. 53-96, 2015.

PIRES ROSSE, Eduardo. Processos de microvariação nas estéticas ameríndias. **PROA: Revista de Antropologia e Arte**, Campinas, v. 6, p. 104-120, 2016.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. **Guerra e Paz entre os Maxakali**: devir histórico e violência como substrato da pertença. 2008. 200p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

ROMERO, Roberto. **A Errática tikmũ'ũn_maxakali**: imagens da Guerra contra o Estado. 2015. 124f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

SÁEZ, Oscar Calavia; CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 9-200, 2016.

SANTOS, Péricles Ribeiro dos. **Pioneiros de Águas Formosas**: relato histórico do desbravamento das selvas do Pampá. Belo Horizonte: Imprensa oficial, 1970. p. 447.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, [s.l.], v. 32, p. 2-19, 1979.

SEEGER, Anthony. Fazendo parte: sequências musicais e bons sentimentos. **Revista Anthropológicas**, Recife, ano 17, v. 24, n. 2, p. 7-42, 2013.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os kisedje**: uma antropologia musical de um povo amazônico. São Paulo: Cosac e Naify, 2015 [1987].

STOLZE LIMA, Tânia. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

TUGNY, Rosângela Pereira de. Filhos-imagens: cinema e ritual entre os *tikmũ,ũn*. **Revista Devires**, Belo Horizonte, v. 11, p. 154-179, 2014.

TUGNY, Rosângela. **Escuta e poder na estética Tikmũ,ũn**. Rio de Janeiro: Museu do Índio –Funai, 2011.

TUGNY, Rosângela. Um fio para o ãnmõxa: em torno de uma estética *Maxakali*. In: FERREIRA, Pedro Peixoto; FREIRE, Emerson (org.). **Nada**. Lisboa: [s.n.], 2008. p. 52-72.

VIEIRA, Marina Guimarães. Guerra ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico. 2006. 227 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRJ, MN, Rio de Janeiro, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 401-456.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 77. p. 91-126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 87-181.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo e sacrifício. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002c. p. 457 - 472.

WAGNER, Roy. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? *In*: LEAF, Murray J.; CAMPBELL, Bernard Grant (ed.). **Frontiers of Anthropology: an introduction to anthropological thinking**. Londres; Nova York: D. Van Nostrand Company, 1974. Cap. 4, p. 95-122.

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Bacharel em música pela UFMG e mestre em antropologia pela mesma instituição. Doutor em Antropologia Social pela UFSC em 2018, desde 2004 dedica-se a trabalhos de diferentes naturezas junto aos povos tikmũ,ũn no Nordeste de Minas Gerais. Atualmente, está engajado em um projeto de pós-doutorado que foca em analisar a territorialidade tikmũ,ũn por meio dos seus cantos.

Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), Bloco E, 4º Andar, Universidade Federal de Santa Catarina, Campus Reitor João David Ferreira Lima, Caixa Postal 476, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

E-mail: dfgcampelo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9836-7331>

Como referenciar este artigo:

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Temporalidades Sacrificiais, Deslocamentos Históricos: algumas reflexões a respeito dos etnônimos nos Sertões do Leste. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 47-72, maio, 2021.

Bagunça: casamentos e sexualidade em tensão entre indígenas *kanhgág*

Lucas Cimbalkuk¹

¹Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Este artigo tem como objetivo explorar alguns aspectos da sexualidade *kanhgág* a partir do que se chama de *bagunça*, ou *bagunçar*, referindo-se aos comportamentos sexuais vistos por certos indígenas como desregrados especialmente ao falar de indígenas mais jovens na contemporaneidade. Esta caracterização permite analisar tensões relativas à monogamia colocada a partir das transformações do grupo após o contato. Contrasto a isso posições ágamas, com o celibato ou uma maior *liberdade sexual*. Essas situações representariam alternativas, temporárias ou mais permanentes, diante de certas noções do casamento e da monogamia. A partir dessas situações, procuro estabelecer comparações com outros estudos entre povos Jê-Bororo e outras referências sobre o grupo étnico específico. Faço uma leitura de transformações históricas *kanhgág* e analiso a *bagunça* como uma espécie de rito de passagem que precede a vida adulta e como contraefetuação da monogamia e exclusividade sexual. O artigo tem como base etnográfica trabalho de campo realizado pelo autor em aldeias *kanhgág* localizadas no Norte do Estado do Paraná, Região Sul do Brasil, na região da bacia do rio Tibagi.

Palavras-chave: Sexualidade Indígena. Casamento Indígena. Kaingang.

Bagunça: marriages and sexuality in tension among *kanhgág* Indians

Abstract

This article aims to present some aspects of *kanhgág* sexuality, addressing what is called *bagunça*, or *bagunçar*, referring behaviors that are seen by some Indians as unruly, especially when talking about younger people in contemporary times. This characterization allows to analyze tensions related to the monogamy, derived from the transformations of the group after contact. In contrast, are presented some non-gamic positions, with celibacy or greater *sexual liberty*. They represent temporary or more permanent alternatives to notions of marriage and monogamy. From these situations, some comparisons are made with studies of other Jê-Bororo groups and previous references of the specific ethnic group. I read some *kanhgág* historical transformations and analyze the *bagunça* as a kind of ritual of passage that precedes the adult life and as a counter-effectuation of monogamy and sexual exclusivity. The article has as ethnographic base the field work realized by the author on *kanhgág* villages located in the north of the state of Paraná, southern Brazil, in the region of the Tibagi river basin.

Keywords: Indigenous Sexuality. Indigenous Marriage. Kaingang.

Recebido em: 12/06/2020

Aceito em: 13/01/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Neste artigo farei uma descrição de alguns aspectos da sexualidade e do casamento *kanhgág*¹ que pude perceber durante meu trabalho de campo realizado entre os anos de 2012 e 2015 em Terras Indígenas (TI) localizadas no Norte do Estado do Paraná em minhas pesquisas de mestrado e doutorado. Seguindo uma descrição mais ampliada das formas de casamento e das tensões colocadas em relação a comportamentos que desafiam noções de monogamia. Trata-se de um esforço de dar conta de situações que chamaram minha atenção pela convivência nas aldeias relacionando-se a temáticas que desenvolvi em trabalhos anteriores e a discussões feitas a partir de outros povos, em especial povos Jê. Abordo o tema tendo atentado a ele por ser um dos pontos centrais da sociabilidade e dos conflitos nas aldeias. É importante destacar que realizei meu trabalho sobretudo entre homens de meia idade ou mais idosos, o que de certa maneira orienta as possibilidades de minhas considerações, que se dão a partir de fora do que se chama de *bagunça* ou de *bagunçar*.

O contexto indígena na região da bacia do Tibagi envolve diversas Terras Indígenas interligadas entre si por redes de parentesco e de história que têm composições étnicas diferenciadas. A TI Apucarana, a TI Mococa e a TI Queimadas têm predominância absoluta Kaingang; as TIs Barão de Antonina e São Jerônimo, do outro lado do rio Tibagi, têm população principalmente Guarani Nandeva e Kaingang, além de famílias Xetá na última. Há poucos indivíduos ou famílias de outras etnias além dessas, vindos, por algum motivo de outras partes do Brasil. Em termos populacionais, a maior dessas Terras Indígenas, a TI Apucarana, é morada de mais de um milhão e meio de habitantes, divididos em aldeias bastante próximas entre si. Nos outros casos, há uma concentração da população em uma aldeia em cada TI, com números que vão de cerca de 150 até pouco mais de 600 pessoas. Apesar da diversidade étnica nas TIs, me restringirei à análise do caso Kaingang², com o qual trabalhei de forma mais aprofundada.

As aldeias representam certa concentração da população em uma localidade. Apesar de sua pouca estrutura, contam com escolas, em alguns casos postos de saúde em seu interior, além de alguns outros espaços e serviços públicos. As casas são dispostas em ruas, com as áreas agrícolas em seu entorno ou periferia e regiões de mata mais afastadas

¹ Utilizo a grafia *kanhgág*, que é a que vem sendo adotada contemporaneamente por alguns de meus interlocutores, em vez da mais usual no português kaingang. Utilizo a substantivação Kaingang para tratar comparativamente com a bibliografia mencionada em termos de caracterização de grupo étnico.

² Os Kaingang são um grupo étnico classificado no tronco linguístico Jê, compondo, com os Xokleng, os chamados Jê meridionais. Os Kaingang estão presentes em toda a Região Sul do Brasil e também no Estado de São Paulo, com mais de 45 mil pessoas, sendo uma das maiores etnias do Brasil em termos populacionais.

ou em áreas mais acidentadas. Essa disposição está de acordo com uma autonomia e preponderância das famílias nucleares, que é articulada a relação de famílias extensas. Cada casal tem sua própria casa e é o responsável pela criação de seus filhos e de sua própria manutenção, mas conta com auxílios de parentes e da chefia. Famílias extensas, especialmente no caso de famílias tradicionais no local, ocupam uma mesma região da aldeia, ou um mesmo pátio, modelo de ocupação que segue uma tendência uxorilocal. Não raro, quando há espaço físico disponível na TI, eles também estabelecem núcleos um pouco mais afastados do centro da aldeia. As famílias extensas consistem também nos ambientes ao redor dos quais giram as articulações políticas das comunidades. Diferentemente de outros povos Jê, não há uma representação espacial clânica demarcada, prevalecendo a organização espacial por grupos de parentelas, que, à primeira vista, porém, pode parecer oculta. A clássica divisão exogâmica de metades *kanhgág* (VEIGA, 1994; 2000) não tem hoje sua principal expressão ritual de outrora, o ritual do *kiki*. Mesmo sem ter feito um extensivo trabalho de levantamento do pertencimento às metades nas aldeias em que trabalhei, constatei haver casamentos na mesma metade, um desequilíbrio entre elas e poucos discursos que tinham a divisão por metades como aspecto explicativo êmico mais destacado para as diversas dimensões da sociabilidade aldeã. Mesmo assim, as metades continuavam sendo referência para casamentos ideais, especialmente no discurso de pessoas mais velhas.

Ao lado das metades, a caracterização entre índio (*kanhgág*), branco e mestiço é referência importante em termos de marcação de alteridade. A mestiçagem é presente como uma questão sociocósmica em todas as TIs da região. Em outro trabalho (CIMBALUK, 2013), destaquei o posicionamento nessa tríade índio/mestiço/branco, considerado no contexto de enunciação, havendo diferentes critérios e posições relativas a serem observadas em cada situação, não sendo a relação de filiação biológica em nossos termos ocidentais necessariamente o critério mais relevante. Ou seja, falar de alguém como *branco*, ou *índio* depende do contexto de interlocução e posição relacional. Assim, um *índio puro*, considerado em termos de seus conhecimentos antigos, pode passar a ver a si próprio como *mestiço* por estar em constante interlocução com o próprio antropólogo em língua estrangeira (português). O conhecimento e o uso da língua *kanhgág* pode ser um dos critérios nesse posicionamento, já que nem todos os índios e os mestiços da região são fluentes nela. A forma de relação para com os outros a partir dos idiomas do parentesco e da dádiva também pode prevalecer ao se considerar alguém como *mestiço*³.

Para além das aldeias nas Terras Indígenas, os indígenas também estão e circulam por toda a região, nas cidades e nas fazendas. Os empregos nas TIs, derivados de serviços públicos, projetos de compensação por empreendimentos, ou mesmo ocupações informais, acabam não dando suficientes alternativas econômicas aos índios, cujas terras agricultáveis são insuficientes e irregularmente distribuídas entre as famílias. Assim, indígenas são constantemente empregados nos sítios e fazendas ao redor das TIs, em trabalhos como de roçada, limpeza e colheita nas já raras plantações de café (em meio às vastas plantações

³ Existem diferenciações nativas ao avaliar comparativamente as diferentes Terras Indígenas, umas sendo eventualmente consideradas mais *puras* que outras com base em diferentes critérios. Existem também políticas matrimoniais específicas em contextos de maior presença de outras etnias, como é o caso da TI São Jerônimo, tema da dissertação de Spenassatto (2016), o que não tratarei aqui.

de soja e de aveia) e nas fazendas de gado de corte, ou em serviços esporádicos em locais mais distantes. Em outros casos, vão às cidades para trabalhar na construção civil, vender artesanato ou produtos extraídos de suas terras. Também outras situações diversas os levam às cidades, passando por apresentações culturais, reivindicações políticas e estudo em universidades, por exemplo.

Apesar de algumas das TIs estarem há vários quilômetros das cidades mais próximas, algumas das aldeias da região têm a presença constante de não indígenas e a relação com os regionais nesses casos é cotidiana, seja na aldeia ou nas cidades, seja em contextos de trabalho ou de descontração. Regionais vão trabalhar em serviços temporários de construção civil nessas aldeias ou na operação de máquinas agrícolas, por exemplo. Estes e outros, residentes em sítios dos arredores imediatos, vão às aldeias frequentar os bares ou os pequenos comércios indígenas, assim como indígenas frequentam bares e armazéns de não indígenas na região. Esses bares são um dos pontos onde podemos localizar os trajetos que envolvem a *bagunça* ou o *bagunçar*.

Iniciando, portanto, pelos bares, faço no próximo item uma descrição analítica da monogamia e da exclusividade sexual, abordando diferentes maneiras em que se colocam ao longo da vida e das gerações, delimitando aquilo que se pode entender como *bagunça* e as visões que a definem. Em seguida farei uma comparação com outros casos Jê-Bororo que trataram do tema, além de referenciais históricos sobre os Kaingang, dando destaque para as transformações ocorridas após a colonização não indígena. Trato ainda do caso das mulheres sem marido (*mén tũ*), casos que, comparados a outros de povos Jê-Bororo e junto à *bagunça*, indicam a possibilidade de abordagem como um período de vida não institucionalizado como um rito de passagem que precede ou se diferencia de comportamentos da vida adulta, mas que também compreende formas de contraefetuação da monogamia com exclusividade sexual.

2 *Bagunça* em Oposição à Monogamia

Os bares existentes em algumas das aldeias da região eram pequenos pontos de venda de bebidas e produtos alimentares diversos, com mesas de sinuca e aparelhos de som que ressoavam alto em partes dessas aldeias. Ali se reuniam indígenas e não indígenas para beber e jogar com seus parentes e amigos. Representavam, porém, para aqueles a quem se chamava de *bagunceiros*, apenas um ponto de passagem em um circuito mais amplo pela aldeia, havendo outros locais em que principalmente grupos de indígenas se reuniam para beber, conversar e paquerar durante a noite⁴.

A *bagunça* era caracterizada por alguns indígenas em algumas das TIs da região ao se referir a essa circulação noturna e diurna principalmente de pessoas mais jovens, envolvendo a bebida e o sexo real ou potencial sem seguir as restrições do casamento monogâmico. Era dita principalmente ao se observar essa circulação que indicava para a ausência de ocupação e uma *liberalidade sexual*⁵ entre tais jovens. Em geral, a avaliação

⁴ A discussão sobre a relação com não indígenas a partir dos bares e outros locais abordei em Cimbaluk (2020).

⁵ Entendendo esta ser uma expressão relativa, de cunho potencialmente moralizante, esclareço que estou utilizando aqui a expressão *liberalidade sexual*, buscando sintetizar alguns sentidos nativos daquilo que se contrapunha ao comportamento monogâmico com exclusividade sexual entre os parceiros.

da *bagunça* ou daqueles que se dizia estarem *bagunçando* era relacionada a uma avaliação exterior, com carga negativa. Ela estava fundamentada não apenas em uma noção de monogamia mais ou menos duradoura defendida, mas também ao trabalho como forma de valor. Se a circulação diurna e noturna é seu aspecto mais visível e destacado, ela é também colocada em contraposição tanto ao *respeito* como ao ordenamento das relações entre famílias e os casamentos e a autoridade no interior destas. De outro lado, essa circulação se contrapõe ao trabalho como sustento para a família.

Para algumas pessoas nas aldeias, os *kanhgág* naquelas localidades já não respeitavam mais os outros, em especial seus cônjuges. Estariam vivendo em um estado de *bagunça* mais ou menos generalizada, em que os casamentos (monogâmicos) não representariam mais uma garantia de exclusividade sexual. Para essas pessoas então, se tornaria muito arriscado casar, pois certamente seriam traídas por seus cônjuges e teriam problemas decorrentes para criar seus filhos.

Essa visão da *bagunça* ou do *bagunçar* como algo contrário a um modo indígena de ser passado e original, é interessante notar, estava presente também e especialmente em Terra Indígena que era vista por indígenas *kanhgág* de outras TIs como sendo mais *pura*. Ou seja, se trata de uma visão que está colocada de maneira também relacional no que diz respeito a uma ideia de tradicionalidade. Se, de uma visão exterior, a tradicionalidade pode estar colocada para determinada TI, por sua vez, nessa TI pode haver posicionamentos que não reconhecem ali a tradicionalidade, podendo, inclusive, eventualmente identificá-la com espaços indígenas mais longínquos. Por outro lado, em outras perspectivas, noções de tradicionalidade postuladas, por exemplo, em torno do uso da língua *kanhgág*, podem não considerar a questão da sexualidade como elemento de avaliação nesse sentido, avaliando a liberalidade sexual maior em outra TI sem tocar na questão dos critérios de tradicionalidade.

Apesar da visão da *bagunça* como algo generalizado atualmente, conforme alguns indígenas de certas localidades, de um ponto de vista estatístico, poderíamos dizer que os casamentos monogâmicos mais ou menos estáveis predominavam na formação de casais *kanhgág* nos contextos estudados. Essa forma de união está, podemos dizer, na base das formas de construção de parentesco atuais. É a mais bem aceita. Tanto é assim que todos os papéis de destaque político têm como base homens casados, normalmente em uma relação estável por algum tempo⁶.

A chefia em cada Terra Indígena é composta pelo cacique, que é eleito e escolhe o vice-cacique e um conjunto de lideranças. Tanto a eleição como a composição das lideranças criam um ambiente político e também moral da chefia da comunidade e são momentos de muita expectativa e tensões entre parentelas da comunidade. Em geral, as lideranças são chefes de família, selecionados em diversas parentelas da aldeia, representando uma importante estratégia de composição de alianças entre as diferentes famílias extensas da comunidade. Importante para se evitar inclusive abertura de frentes faccionais. As lideranças têm função de intervenção em conflitos entre famílias e policiamento, por exemplo. Esses homens levam ao cacique os problemas ocorridos na aldeia, que são

⁶ Apenas muito recentemente algumas mulheres vêm assumindo postos de lideranças em algumas das comunidades em questão, sendo, porém, absoluta minoria.

relatados a eles pelas famílias, e podem efetivamente prender pessoas da comunidade em cadeias existentes em cada comunidade.

O encarceramento em cadeias indígenas, assim como função de policiamento representado pelas lideranças, é algo comum em comunidades *kanhgág*, também em outras regiões, tendo sido incorporado principalmente a partir das atividades do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nessas áreas desde as primeiras décadas do século XX, que, juntamente ao histórico do contato, reforçou essa centralização e hierarquização da chefia, frequentemente expressa em cargos de nomenclatura militar. Atualmente, as lideranças também compõem um conjunto de deliberação conjunta com o cacique, com os quais há uma dinâmica de consultas para certas decisões sobre algumas questões concernentes à comunidade, variando em sua organização específica em cada localidade.

O cacique, o vice e as lideranças não devem beber, ou ao menos não excessivamente, e devem manter um comportamento de absoluto *respeito* aos demais. Como já colocado por Ramos (2008), o cacique seria como um exemplo de comportamento, devendo “andar certo na frente dos demais”⁷. Algo similar poderia ser colocado às lideranças, que também representam a garantia do respeito entre famílias. Usando o mesmo referencial, *respeitar* o cônjuge é *andar certo com* ele, expressando assim um comportamento sem *erros*, como podem ser considerados, por exemplo, os adultérios.

A *bagunça* é um ponto de tensão que a chefia tenta por vezes inibir. Em uma das comunidades, por exemplo, de tempos em tempos havia orientação pelo cacique para que as pessoas não ficassem circulando à noite pela aldeia e havia restrições para a venda de bebida nos dias de semana. Essa restrição era em especial para os que não tinham empregos na aldeia ou fora dela. Dizia-se que aqueles que andassem nesses dias à noite poderiam ser presos. Já em outra aldeia, criada há alguns anos, no início havia proibição total de circulação à noite, tentando justamente, entre outras coisas, promover uma outra moralidade em um novo espaço, no sentido de como se colocam as relações entre as famílias do local e como a chefia interfere nessas relações (CIMBALUK, 2013).

Outro âmbito em que a monogamia é evidenciada é o das igrejas. Na região há aldeias em que quase a metade dos habitantes é evangélica, havendo diversas denominações de igrejas em cada aldeia, a maioria delas com pastores ou obreiros indígenas. Os evangélicos condenam explicitamente os comportamentos sexuais que se afastam da monogamia com exclusividade sexual. Isso e a restrição à bebida alcoólica são elementos discursivos de diferenciação dos evangélicos em relação aos católicos. Muitos diziam, porém, que só pessoas com maior idade conseguiam seguir sendo evangélicos. Vários dos homens evangélicos narravam seus processos de conversão contrastando com períodos de juventude em que bebiam e *bagunçavam* muito.

A princípio, portanto, seguindo essas narrativas, poderíamos dizer que a *bagunça* ou o *bagunçar* seria algo característico da juventude, sendo um comportamento potencialmente avaliado como inadequado e cada vez mais repreensível quanto maior idade e a partir do momento em que a pessoa se casa e tem filhos. A partir de certo momento se passa então a ver seu próprio passado como de *bagunceiro*. O casamento estaria no próprio processo de tornar-se adulto, propiciando uma mudança de comportamento sexual, relacionado

⁷ Para discussão sobre a chefia e faccionalismo *kanhgág*, ver Fernandes (2003). Sobre a noção de *respeito* e sua relação com a política *kanhgág* ver Cimbaluk (2014).

ao casamento e à noção de respeito ao cônjuge e aos parentes do esposo ou da esposa. A própria caracterização da *bagunça* teria, então, um sentido geracional do que poderíamos caracterizar como sendo o jovem, categoria que poderíamos ver delimitada especialmente pelo casamento, estabelecimento de uma residência e nascimento do primeiro filho.

Apesar de poder haver uma ideia de que os jovens contemporâneos seriam bagunceiros, isso deve, no entanto, ser relativizado. Há casos, por exemplo, de jovens evangélicos de segunda geração, ou seja, cujos pais se converteram e permaneceram na igreja. Alguns desses jovens casaram-se muito cedo, por vezes sem passar por uma fase de *bagunça*. Por outro lado, também havia exceções entre os adultos. Em alguns casos eram realizados os chamados *bailes em casa*, situações em que além de bebida, a *liberdade sexual* parecia bastante irrestrita. Esses bailes eram por vezes promovidos por pessoas, mulheres ou homens casados (geralmente sem a presença do esposo ou esposa), contrariando frontalmente os parâmetros da monogamia, sendo algo bastante mais controverso que as próprias circulações noturnas dos mais jovens. Eventualmente, esses bailes eram promovidos por casados que estavam enfrentando crises momentâneas em seus casamentos, que podiam efetivamente se romper ou se manter. Esses bailes, que, em verdade, me pareciam bem mais raros e pontuais do que alguns discursos faziam ser, eram menos repreensíveis pela chefia, pois eram feitos dentro das casas, lugar da autoridade familiar.

Tais bailes contrastam com os *bailes* promovidos pela chefia ou por certas famílias, de caráter público e festivo, durante festas cívicas como na Semana do Índio ou outra festividade anual de cada comunidade, ou mesmo nas festas de santo promovidas por famílias católicas. Nesses eventos, onde se juntam parentes e afins para dançar, há outra dinâmica de relações que pode envolver também as relações maritais e sexuais. Eles também têm uma periferia, onde ficam alguns dos mais jovens e a partir de onde se pode ir a outros locais para eventuais relações sexuais. São também a partir de bailes assim que casais podem se formar.

Os casamentos, na maioria, não requerem grande cerimônia, podem ocorrer não muito tempo após a iniciação sexual, entre jovens de 15 ou 16 anos, e as relações sexuais os instituem. Tanto assim que, por vezes, certos interlocutores utilizam o termo *casar* com o sentido de ter relações sexuais, inclusive com algumas equívocas nas conversas com o pesquisador. Muitas vezes, o casamento, porém, é marcado pela fuga, quando o casal sai da aldeia por um tempo, sendo considerado o casamento efetivado quando há o retorno. O período de afastamento varia conforme a tensão da situação, podendo variar de um par de dias, meses, até anos. Quando é realizado sem fuga, em famílias mais tradicionais, pode haver aconselhamento pelos pais, pelo cacique e por outras lideranças. E esse aconselhamento pode significar que se instituiu formalmente o casamento. Em contextos de *bagunça*, porém, há casamentos fortuitos, que não são sequer comunicados à liderança, e que passam a ser um ponto de tensão para esta quando há problemas relativos às separações ou se os pais passam a se colocar contra a união, especialmente se não há fuga ou quando o casal é muito novo e não tem condições de se sustentar e manter as relações de prestação entre genro e sogro. Mas há casamento de jovens que perduram por algum tempo. Alguns sogros aceitam essas condições, não sem comentários

entre outras famílias, tendo que se esforçar a ensinar (e fazer) seu genro a trabalhar, por exemplo, para construir uma nova casa.

Quando não há fuga e há aval dos chefes das duas famílias envolvidas, os noivos podem inclusive casar na igreja, com grande festa, especialmente se forem de famílias tradicionais da localidade e com grande *status* político na aldeia. A única cerimônia de casamento que pude acompanhar nesses moldes não apresentava características como as narradas por Paola Gibram (2016, p. 146) sobre a TI Rio da Várzea no Rio Grande do Sul, onde se evidenciava a oposição entre parentes como em *guerra* ritualizada. No entanto, poderia igualmente ser considerada um meio constitutivo de fazer política na comunidade, como forma de aliança entre grandes famílias, que, por vezes, mantinham política de intercasamentos por meio de gerações, como já identificara Fernandes (2003). Esse caso era especialmente interessante, pois os *noivos* já moravam juntos há algum tempo, e a cerimônia parecia muito mais uma ocasião de fortalecimento político em meio às complexas relações entre grupos políticos e famílias extensas na aldeia. Mas mesmo lideranças importantes e caciques não necessariamente tiveram casamentos assim ou mantiveram seus casamentos assim constituídos por toda a vida, ainda que em geral todos pertençam a famílias importantes em número e história em cada localidade.

Em relação às metades clânicas, a princípio apenas casamentos exogâmicos teriam o necessário grau de diferença no casal, para não se produzir um acúmulo de substâncias semelhantes e enfraquecimento dos descendentes (ROSA, 2011). No entanto, há situações variadas de como isso se coloca na prática. Em algumas comunidades, destaca-se inclusive a impossibilidade de seguir essa regra devido ao desequilíbrio demográfico entre as metades⁸. Parece prevalecer, de qualquer forma, a vontade dos noivos na escolha do cônjuge, e oposições são superadas com fuga. Assim se criam casais de mesma marca, o que traz consequências sociológicas na comunidade e físicas aos descendentes, por exemplo, a baixa estatura.

Uma vez estabelecido o casamento, a tensão da relação monogâmica também é expressa em brigas de casais devido à infidelidade, gerando divórcios. É comum que o primeiro casamento de uma pessoa não passe de alguns anos ou até meses. Mesmo pessoas mais idosas tiveram vários casamentos durante a vida. Nesses casos de mudança de cônjuge, a fuga é um artifício frequente.

Há certamente muitas diferenças nas formas de relação dos casais, desde situações em que há maior cooperação e igualdade entre os cônjuges, com situações em que as mulheres podem se colocar como voz ativa na comunidade, até autoridades masculinas que buscam se mostrar como fortes e independentes, apesar de, mesmo nesses casos, eu ter verificado uma forte influência feminina indireta nas decisões do marido. Nesses últimos casos, porém, o homem pode querer se colocar como provedor exclusivo, até mesmo proibindo a mulher de fazer artesanato para vender⁹, de estudar fora da aldeia,

⁸ Este desequilíbrio pode estar associado a um reforço da patrilinearidade das marcas clânicas na região. Existem métodos de mudança de marca de uma pessoa, mas ele depende de especialistas rituais, e essa possibilidade não era destacada pela maioria de meus interlocutores.

⁹ A principal forma de artesanato produzido são os cestos de tiras de taquara trançados. A coleta da taquara é uma atividade masculina e a preparação do material e a confecção do cesto são atividades femininas. O produto é considerado da mulher, a ela cabe a venda do produto e dela é o dinheiro conseguido. Os maridos podem auxiliá-la nas viagens para a venda ou mesmo em certas etapas de preparação da fibra, mas em geral não interferem nem mesmo nas negociações para venda.

podendo se contrapor à mulher eventualmente, mas esse tipo de situação é bem pouco frequente. Tais diferenças também se expressam em diversas formas de lidar com casos de adultério ou com o ciúme conjugal. Os conflitos entre os cônjuges e o/a respectivo/a amante podem exigir mediação de cacique e de lideranças, com soluções mais conciliadoras, mesmo que impliquem prisão de envolvidos. Mas há casos de violência com o parceiro ou o amante e fuga da vítima ou transferência do agressor para outras Terras Indígenas para evitar que ocorram tragédias. Há conflitos graves gerados em razão de ciúmes e de infidelidade, por vezes fatais. Em razão de situações de frustrações ou problemas mais sérios em relação a seus ex-companheiros, conheci mulheres que simplesmente tinham abandonado a perspectiva de se casarem novamente, passando a criar os filhos sozinhas, morando “sozinhas” após estarem todos casados, congregando alguns de seus genros eventualmente nas casas em torno da sua, ou, ao contrário, passando a morar próximo à casa de algum de seus genros.

Há que se destacar, porém, que nem sempre as relações extraconjugais implicam comprometimento de um casamento. Poderíamos dizer que, em alguns casos, ao menos um dos esposos passa por períodos mais ou menos extensos de maior *liberalidade sexual* com outros parceiros, sem que isso abale o casamento, mesmo esses casos sendo conhecidos na comunidade e comentados em fofocas. Monogamia e exclusividade sexual, portanto, são coisas que nem sempre estão colocadas como sinônimos. E se a monogamia está bastante incorporada como forma de casamento, a exclusividade sexual envolve muito mais dificuldade e conflitos. A noção de exclusividade sexual existe como associada ao casamento, mas nem sempre é efetiva. Isso gera tensões entre casais, fofocas e potenciais reprovações por meio das redes de parentesco da aldeia. Em casos que conheci, por exemplo, a aliança histórica entre grandes famílias e a importância da relação entre cunhados faziam com que o adultério pela esposa fosse relevado, ainda que passasse por outras intervenções. No caso de famílias evangélicas, esse comportamento era visto como influenciado por forças diabólicas, sendo feitas orações para o fim da influência maligna. Essas intervenções, mesmo que tenham um sentido cosmológico, trabalham também no sentido de manter casamentos e grandes alianças históricas. Isso, em todo caso, não isenta a família de constrangimentos, por vezes na própria igreja.

Sendo assim, ainda que possamos tratar o casamento monogâmico como uma referência de relação, que, em um plano sincrônico, pode se verificar predominante, vemos que há desafios e mudanças de casais no plano diacrônico a partir do momento em que a monogamia passa a significar também a exclusividade sexual dos cônjuges. Isso gera bastante tensão em certos casais, que passam a compor um histórico de relações entre as famílias na aldeia, até o ponto de ser necessário mudar-se para outra aldeia, mesmo que temporariamente. O caso se torna ainda mais difícil quando a questão envolve as próprias lideranças, caciques ou mesmo os pastores evangélicos, já que nesses casos se está contrariando o próprio exemplo que deveriam dar aos demais, sobre o qual reside boa parte de sua legitimidade para aconselhar ou manter presos os outros pelos mesmos motivos.

Se o cacique seria como o bastião do *respeito* na comunidade e o recurso por excelência utilizado para mediação dos conflitos, não é infrequente haver acusações de adultério sobre ele próprio, entrando em choque com a pressuposição de que *ande certo*, sendo um elemento crítico para sua destituição, usado politicamente nas disputas faccionais.

O mesmo tipo de situação ocorre com outros atores que se colocam como exemplos de uma moral diante de parcelas da comunidade, os pastores ou obreiros evangélicos. Nesse caso, a acusação influi na trajetória religiosa dessas pessoas, que, por vezes, deixam a igreja ou perdem seu posto de destaque dentro dela. Praticamente todas as igrejas existentes nas aldeias em que trabalhei tinham passado por situações similares, sendo essa dinâmica um dos fatores que levavam a uma segmentação em diversas denominações evangélicas, influenciando na composição de seus membros. Era também um dos argumentos utilizados por não evangélicos contra os evangélicos, por estes pregarem uma coisa e praticarem outra.

Existe uma dinâmica política, tanto no caso das lideranças como no caso dos pastores, que envolve a vantagem sexual (real ou pressuposta) e que entra em choque com uma ideia que essas próprias posições deveriam garantir, por meio do exemplo, para restringir e se contrapor à *bagunça* e, sobretudo, para garantir respeito entre as famílias. Com essa dinâmica, a posição daquele que deve dar o exemplo tenderia a levar a pessoa a negar o *erro*, passando a dar argumentos a potenciais opositores. No caso de lideranças, a noção de vantagem sexual pode se expressar fora da aldeia, em certos casos extraconjugais com indígenas ou não indígenas da região, ou mesmo com trabalhadoras do sexo, especialmente durante viagens a cidades distantes. Isso pode ou não ser tolerado pelas esposas, com conflitos mais ou menos abertos no casal. Sobretudo quando envolve outras indígenas casadas, porém, abre-se um caminho para disputas políticas latentes, pois isso rompe o *respeito* entre as famílias.

A dificuldade em manter um casamento e a exclusividade sexual, portanto, não pode ser tomada como algo exclusivamente juvenil. Não se trata tanto de uma oposição geracional, ainda que, por vezes, possa aparecer como tal. Adultos e casados também podem ser vistos como *bagunceiros*. As relações extramaritais e as trocas de esposos podem se tornar pontos de tensão entre famílias e ampliam uma visão de que o comportamento contemporâneo como um todo tenderia à *bagunça*. Essas trocas envolvem mudanças ou desafios para a manutenção de alianças entre famílias, ou afrontas ao cruzarem alianças e disputas políticas, gerando conflitos que podem também se somar às dinâmicas políticas comunitárias, como elemento constitutivo.

Para analisar o que podemos caracterizar como pontos de tensão, cabe analisar comparativamente com descrições de grupos Jê-Bororo entre os quais se colocam os Kaingang e também relatos históricos sobre essa etnia, buscando avaliar em que medida se colocam nessas tensões as transformações do grupo ao longo do tempo, com o contato com os não indígenas e a cristianização.

3 Poligamia e Casamento em Contextos Jê-Bororo

As questões da poligamia e do adultério são relatadas em vários trabalhos sobre grupos Jê-Bororo. Maybury-Lewis (1974, p. 87) aborda a poliginia como privilégio do chefe entre os Xavante. O adultério seria um problema apenas quando cometido por homem de outra facção. O autor fala ainda de casos de violência por homens a mulheres acusadas de adultério, mas acreditava que esses relatos seriam exagero dos narradores. Christopher Crocker (1985, p. 78) narra a existência entre os Bororo de casamentos que

não teriam muita duração, chegando até um ano. Haveria naquele caso um predomínio da casa como corporação, baseada em compartilhamento de substâncias mais que em consanguinidade, tendo o casamento pouco peso institucional e de solidariedade. Vanessa Lea (1994; 1999), analisando os Mëbengokre, indica a generalização da existência de amantes apesar da prerrogativa da monogamia. Também aponta para uma fase de juventude em que a liberalidade sexual seria bastante ampla. Os ciúmes sexuais seriam criticados, mas mesmo assim, eles provocariam agressões e divórcios. Algo similar é narrado por Crocker e Crocker (2009) sobre os Canela, uma sociedade guerreira em que o valor da generosidade é aplicado ao sexo, havendo situações tanto cerimoniais como cotidianas de práticas sexuais extraconjugais e também seriadas para ambos os sexos, apesar de não haver poligamia. Haveria nessa sociedade um período em que as mulheres seriam *livres*, podendo escolher seus maridos e trocá-los até conceberem seu primeiro filho. Brincadeiras e troças sobre sexo com parentes também eram comuns em um ambiente em que o sexo era vivido como alegria. No entanto, esses autores também chamam a atenção para transformações dessa sociedade, especialmente a partir da implantação de chefia autoritária não indígena do SPI na década de 1940 e também das mudanças impostas na organização econômica ao longo das décadas seguintes que levaram ao fim desse sistema, sendo priorizadas então as relações matrimoniais e o ciúme, e também inviabilizadas as cerimônias em que havia sexo seriado. Já entre os Laklanō (Xokleng), vizinhos dos Kaingang no Brasil meridional, Jules Henry (1964), fazendo uma espécie de recomposição pretérita à década de 1930, reconheceu uma grande liberdade sexual e dos casamentos, com uma sexualização das crianças desde tenra idade e sem uma regra de fidelidade, com presença universalizada de amantes e de troca de esposos sem sérios conflitos. Havia tanto casos de poliginia como de poliandria e, até mesmo, casamentos conjuntos, sendo considerados pelo autor como acidentais, decorrentes da ausência de regras de casamento. Segundo Greg Urban, porém, eram regulados pelo sistema cognático, derivado do sistema de patrilinidade (WIJK, 2004, p. 43). Isso contrasta com a caracterização de Flávio Wiik (2004), que, apesar de não tratar especificamente da exclusividade sexual dos casais, traz um contexto de casamentos monogâmicos compondo famílias extensas como *corporações de parentesco social substancializado* em uma comunidade que se converteu em massa ao pentecostalismo nos anos de 1950, que passa então a ser conformada por *corporações de parentescos espirituais, substancializados* (WIJK, 2004, p. 7).

De maneira sumária, ressalvadas as grandes diferenças temporais dos estudos, bem como o lugar do tema da sexualidade neles, podemos considerar que tais autores apontam diferentes contextos em que o adultério não é um problema em si e o casamento monogâmico com exclusividade sexual são elementos um tanto estranhos até pelo menos o primeiro quartel do século XX. Mesmo onde há tais prerrogativas, elas apresentam rupturas, havendo situações muito diversas em relação à importância da família nuclear e às formas de consanguinização nesse modelo, mas geralmente a família nuclear sendo menos significativa em relação a outras vinculações coletivas como clãs, metades e casas, ou mesmo as divisões faccionais.

Nos relatos sobre os Kaingang, isso também aparece, ainda que as trocas de esposos pareçam ter sido historicamente mais conflitivas, especialmente a partir das transformações do contato com os brancos, e que o pertencimento clânico e a exogamia de metades,

descrita para o grupo desde as primeiras observações de Nimuendajú na década de 1910, possam estar lenta e progressivamente perdendo espaço no que tange à formação dos casais¹⁰.

O contexto da colonização não indígena do Tibagi e de todo território Kaingang foi marcado por guerras com ampla resistência indígena e, de outro lado, por tentativas de aproximação a parcelas indígenas por meio de ações missionárias e colônias indígenas (MOTA, 2008; 2000). É preciso notar que os Kaingang da região do Tibagi tiveram contato com atividades missionárias desde o século XVII com a instalação das Missões Jesuíticas do Guairá na região do atual Estado do Paraná, ainda que tenha havido, ao que se sabe, uma influência mais indireta dessas missões, voltadas aos povos Guarani. Posteriormente, no século XIX, com missões Capuchinhas, a influência passou a ser direta, com aldeamentos com presença Guarani e Kaingang. No Tibagi, destacou-se o aldeamento São Pedro de Alcântara. Os religiosos Chagas Lima e Cemitille estiveram diretamente envolvidos nesse segundo momento. O Padre Francisco Chagas Lima, por exemplo, colocava em oposição de um lado a aparente boa vontade do chefe Hyppolito Condoi em aceitar o batismo em 1812, e, de outro, ser *polígamo e supersticioso*. O religioso ainda expressa a *devassidão* e os *costumes bárbaros* em que viviam os índios nos campos de Guarapuava (LIMA, 1842) na Região Centro-Sul do Paraná. O Frei Cemitille (TAUNAY, 1888, p. 260) relata o costume de mudança de casamentos devido às exigências do pai da esposa e também quando a mulher ficava velha, casando as moças, portanto, várias vezes. A poliginia seria característica de homens que se destacavam na guerra ou na caça, podendo ter três ou mais mulheres, sendo chamados *Tremani*, valente, forte. Diz que em caso de o marido surrar a mulher ou algum filho, apartar-se-ia o casal sem cerimônia e o homem procuraria outra esposa. De maneira muito similar a Lima, o Frei relata a poligamia como motivo de sarcasmo do capitão indígena Manoel Aropquimbe, quando o capuchinho tenta convencê-lo a largar suas quatro mulheres, ficando com apenas uma (TAUNAY, 1888, p. 267).

Telêmaco Borba (1908, p. 11), que sucedeu os religiosos com uma direção laica do Aldeamento São Jerônimo até sua extinção, no início do século XX, descreveu a poliginia entre os Kaingang da bacia do Tibagi. Segundo ele, um indivíduo podia ter entre quatro a seis mulheres, geralmente da mesma família, com preferência para casamento com a filha das irmãs. As filhas dos irmãos seriam consideradas como suas, ou seja, tínhamos um princípio de patrilinearidade e exogamia operante. Apesar de os homens dificilmente abandonarem as esposas, as mulheres facilmente deixavam os maridos, unindo-se a outros, fugindo por alguns dias no mato. Se os amantes fossem encontrados pelo marido abandonado, este poderia dar uma surra no outro homem, retornando a mulher ao lar que abandonara. Os casamentos também implicavam uxorilocalidade e prestação de serviços do genro ao sogro.

No século XX, além da presença das igrejas nas TIs, a ação intensificada do Estado Brasileiro por meio do SPI e, posteriormente, da FUNAI, no sentido de *civilizar* e de *integrar* o índio à sociedade envolvente, dessa vez, em uma perspectiva *laica*, também funcionaram como repressoras de práticas não cristãs. Procurou-se substituir festas tradicionais, como

¹⁰ O que não significa necessariamente uma mudança cosmológica nos mesmos termos.

o *kiki*, em que as marcas clânicas e exogâmicas eram performadas e quando, segundo Veiga (2000, p. 227), era comum *roubar a mulher do outro*. Essas festas tradicionais foram substituídas por festas cívicas, reprimindo concepções de famílias não cristãs, além de serem introduzidas formas de trabalho forçado e o já mencionado sistema repressivo, com funções de policiamento e cadeias. As transformações ao longo da colonização, com a intensificação no século XX, modificaram amplamente a vida *kaingang*, como nota Tommasino (1995). Faz inclusive com que os indígenas mais velhos identifiquem um tempo antigo e presente diferenciados, marcados por diversas composições ambientais, espaciais e sociais (TOMMASINO, 1995, p. 272).

Já dentro dessa nova condição de aldeamentos sob *direção* do SPI, Dr. Geraldo de Paula Souza (1918, p. 745) visitou *acampamentos* kaingang de localidade entre os rios Feio e Peixe (São Paulo). O autor destaca a instituição familiar sobre a da chefia *suprema*, observando que mulheres eram amarradas ao rancho do homem até querer segui-lo. Mesmo nesse contexto, Paula Souza nota a poligamia, sendo a bigamia bem comum, apesar de as mulheres, no contato com civilizados, quererem estabelecer a monogamia. Cita até mesmo um possível caso de suicídio por uma mulher que seria adepta da monogamia, matando-se pelos desgostos do ciúme¹¹.

Em Toldo das Lontras (Palmas), no sudoeste paranaense, Baldus (1979 [1937]) constatou em 1933 que, além de monógamos, eles diziam sempre ter sido assim, havendo também abstinência antes do casamento. No entanto, se os homens lhe pareceram fiéis, as mulheres entregavam-se eventualmente aos brancos por “terem pênis maiores”, o que era feito, porém, apenas com brancos conhecidos e estimados, sendo-lhes fiéis. Os maridos não se queixavam disso, exigiam apenas a simpatia do branco. Apesar de a mulher ser indiferente no coito, sujeitando-se aos desejos do marido, o autor indica uma relação igualitária em geral entre marido e mulher, sem maus-tratos e com auxílio dos homens nas atividades femininas.

Várias décadas mais tarde, também entre *kanhgág* paulistas da região mencionada antes, Delvair Melatti (1976, p. 34; 91) relatou que as regras exogâmicas, consideradas desde as publicações de Nimuendajú (1993 [1913]) e Baldus (1979 [1937]), praticamente não eram seguidas. A autora observava lá o interesse em integrar-se à sociedade regional, recorrendo-se aos casamentos interétnicos, especialmente pelas mulheres. Melatti (1976) retoma na bibliografia a existência de casamentos arranjados, nos quais as mulheres, por vezes, usavam técnicas contraceptivas ou abortivas para não dar à luz ao filho de marido forçado. No entanto, em seu campo, identificou haver maior liberalidade quanto aos casamentos e as experiências sexuais na juventude, inclusive de mulheres com os homens *civilizados* da região, o que era em geral reprovado pelos pais. As mulheres tinham muito ciúmes de seus maridos, sendo motivo de rixas frequentes, e os adultérios eram os principais motivos de hostilidades nas aldeias, com casos de assassinatos, inclusive.

Com a chegada das igrejas evangélicas históricas e depois as pentecostais, com criação de novas igrejas ou instalação delas nas comunidades, a repressão ganha outro caráter, com a distinção entre convertidos e não convertidos, e diferenciações feitas com base nas condutas pessoais (VEIGA, 2004, p.184).

¹¹ Casos de suicídio entre *kanhgág* não são comuns. Os que soube, reconhecidos como tais, pareciam ter relação com situações conjugais.

Pode-se ver que houve mudanças significativas em relação ao casamento, com a repressão, a poligamia, que mesmo assim parece prática muito custosa a desaparecer. De outro lado, ao menos no contexto do Tibagi contemporâneo, não se soube de relatos de casamentos forçados nos moldes mencionados. No entanto, vemos que agressões decorrentes de adultérios eram presentes mesmo quando a poligamia era colocada, ainda que já em um contexto de transformações intensas vividas pelos grupos mencionados. Se inicialmente a poliginia era vista como uma marca da coragem e habilidade, para guerra e caça, passa progressivamente a haver uma pressão social para adoção da monogamia. Pressão não indígena, mas também visivelmente indígena, pelo menos a partir da intensificação do contato. Isso faz também com que eventuais casamentos polígamos, mesmo que ainda existentes, sejam ocultados dos não indígenas. Foi grande minha surpresa ao ficar sabendo por interlocutora indígena, após meu período de campo, que existia um homem casado com duas irmãs em uma das comunidades em que estudei. Ou seja, ainda existe essa possibilidade, mesmo que estando colocada agora em um lugar social subalterno. Esses casamentos podem ser considerados raríssimos e podem ser quase tão surpreendentes para outros indígenas quanto para nós, ou, ao contrário, não serem comentados.

Em campo, falando sobre essas possibilidades com um interlocutor de meia idade, ele, além de confirmar que os antigos tinham várias mulheres, disse ser comum que a iniciação sexual masculina se desse com a mulher do irmão mais velho, com consentimento ou incentivo deste, e que mesmo sua avó lhe teria dito que isso não era mais assim, pois os índios haviam *aprendido o jeito dos brancos*. Agora, se descobrissem um adultério, matavam os amantes.

Reforça-se que as relações com os cunhados de sexo oposto eram e são privilegiadas assim como relações destacadas no passado com filhas da irmã. Mas não é possível generalizar que sejam atualmente aceitas quando assim colocadas, podendo gerar tensos conflitos familiares quando um cunhado, por exemplo, tem relações sexuais extraconjugais com a cunhada, mesmo que ela seja solteira. A ponto de gerar rupturas de alguma das mulheres com seus parentes, algo emocional e estruturalmente grave para ambos os lados, considerando-se a uxorilocalidade e a manutenção pressuposta dos vínculos da mulher com seus parentes mesmo após o casamento.

De outro lado, os ciúmes conjugais, assim como podem gerar violência para com o parceiro ou adúltero, com casos de assassinatos ou tentativas de assassinato, podem ser também repreendidos por parentes dos envolvidos ou lideranças. Assim ouvi um caso de um homem que, enciumado de sua esposa adúltera e tendo a agredido, foi amarrado pelos irmãos da mulher, que a casaram com o outro homem (pai do senhor que narrou a história).

Com a proximidade progressiva aos não indígenas a partir do século XX, quando se intensifica o processo de colonização e de cerceamento territorial das comunidades na região, e a intensificação do trabalho indigenista, a *liberalidade sexual* passa a ser também uma questão, gerando tensões entre pais e filhos, mas há casos de deliberada procura

por casamentos fora da comunidade, assim como apontava Melatti e como nos casos de experimentações sexuais com não indígenas regionais por jovens¹².

Trabalhos como os de Veiga (1994) e Fernandes (2003) apresentam tentativas em algumas comunidades de reprimir o adultério, com cadeia ou tronco¹³, mas nem assim eliminando a recorrência de tal prática. Com o modelo de chefia centralizada, fortalecida no próprio processo de contato, se abriram tais possibilidades de repressão em outros níveis. Mas ela sempre depende muito do histórico das comunidades e, nos casos práticos, da relação entre os envolvidos e deles com o cacique e sua família. A tensão existente é indicada com o adultério colocado como principal motivo das hostilidades, como apontava Melatti (1976). Almeida (2004, p. 238), ao identificar a associação entre a bagunça e o consumo alcoólico, aponta que era reconhecido entre seus interlocutores que o consumo de bebida alcoólica e as brigas entre casais eram os principais motivos de prisões. De outro lado, Veiga (2000, p. 104) explicita visão de que o adultério seria algo natural ao menos na perspectiva masculina para os homens, já que, como lhe disse certo cacique, um homem só não iria com uma mulher *disponível* se fosse capado.

Nesse sentido, uma noção que pode ser associada à dificuldade de se seguir o *respeito* entre as famílias é a noção de *aproveitar*. Especialmente a partir de perspectivas masculinas ouvi essa noção referindo-se a uma espécie de consideração da disponibilidade sexual de outros, homens ou mulheres. Especialmente em contextos de *bagunça*, nas circulações ou festas noturnas envoltas em bebidas alcoólicas, ou quando havia algum tipo de encontro a sós com este outro, especialmente se este outro era solteiro ou solteira.

Da mesma forma, existem casos de repressão a casamentos que não seguem a regra exogâmica de metades, com a prisão temporária dos esposos, como no caso de Palmas analisado por Fernandes (2003). Isso, porém, desconheço ocorrer na região do Tibagi. Fernandes coloca inclusive a tendência de havaianização, com a terminologia de parentesco pelo parâmetro de metades ser sobreposta pela terminologia da parentela como unidade de consanguíneos, incorporando termos do português. De minha experiência no Tibagi, percebi que ambas as terminologias coexistem, apesar da importação de termos em português, sendo utilizadas em diferentes momentos da vida social, mas prevalecendo no cotidiano a segunda, e, por vezes, a primeira sendo até colocada como algo do passado, a depender do contexto de interlocução.

O contexto que tratamos, portanto, parece ser mais difundido entre as comunidades *kanhgág*, apesar de existirem variações bastante grandes entre Terras Indígenas. O grau de *liberalidade* das práticas sexuais em cada comunidade varia muito, tanto entre indígenas e especialmente em relação ao estrangeiro. Assim como a eventual contraposição a isso por meio de tentativas de imposição de regras comunitárias mais estritas, visando à manutenção da fidelidade e à restrição à bebida em alguns casos por meio de chefias ou de igrejas, com intuito de criar uma *moralização* aos moldes cristãos e nacionais, e o *respeito* entre *famílias*. É também um ponto importante de tensão quando envolve contextos faccionais, podendo se tornar elemento politicamente relevante nestes.

¹² Discuto tais casos em Cimbaluk (2020).

¹³ Assim como a cadeia, o *tronco*, instrumento de prisão e tortura é tido como *tradicional*, apesar de sua história estar ligada também ao contato. Seu uso, porém, é muito pouco comum atualmente nas diversas comunidades *kanhgág*, não sendo utilizado nas comunidades do Tibagi ao que soube, a não ser como recurso retórico.

4 Mén Tũ e Casos de Violência Sexual

A *bagunça*, no entanto, não deve ser vista necessariamente como algo característico dos últimos tempos, ainda que sua categorização assim pejorativa possa sê-lo. Assim como os casos de poligamia, são relatadas na bibliografia Jê as posições de mulheres que não se casam e que possuem uma posição institucionalizada, inclusive servindo ao sexo seriado em determinadas situações. Temos, por exemplo, relações cerimonializadas no caso das *me-kuprú*, as moças de pátio, que Da Matta (1976) registra entre os Apinayé. Lá se tratava de uma posição institucionalizada na qual a moça poderia optar, contando a moça com dois *guardiães* para sua proteção. No caso Canela, como expõem Crocker e Crocker (2009), havia mulheres nomeadas para o sexo seriado em festivais, para ter relações com homens membros de determinada classe ritual. Naquele caso também, não ceder sexualmente ao outro poderia ser caracterizado como sovinagem e ter consequências para o indivíduo na comunidade e levar eventualmente ao sexo seriado não consentido. Já McCallum (1994) aborda casos ritualizados do Alto Xingu que, segundo a autora, seriam relacionados à fertilidade, ou seja, à própria possibilidade de reprodução da comunidade.

Entre os Kaingang, Veiga (2000, p. 104) já chamava a atenção para as chamadas *mbédtũ*, mulheres *sem marido*, que teriam relações sexuais por meio de pagamentos. Essas mulheres já existiriam mesmo antes da intensificação do contato, segundo a autora. Recentemente, Paola Gibram (2016) também tratou de mulheres *mén tũ*, que seriam as mulheres que, no contexto de agressividade masculina com complacência da liderança, teriam optado por não se casar. Essa opção as colocaria como mulheres *sem parentes*, levando à perda da marca clânica e da condição de incesto considerada a partir da regra exogâmica. Dessa maneira, o incesto, que teria caráter de animalidade, seria superado. Tais mulheres levariam a acirramento de tensões e ciúmes das mulheres casadas. No entanto, como chama a atenção a autora a partir de sua própria situação em campo em comparação com outras mulheres, havia as *mén tũ* que tinham *my'a*, *vergonha*, o que remete justamente à atitude de respeito em relações de afinidade e, especificamente, em relação a não saírem para beber entre os homens e a não andarem à noite pela aldeia.

O fato de as *mén tũ não terem parentes*, como coloca a autora, permite analisar perspectivas masculinas que observei, propiciando que essas mulheres sejam consideradas sem *guardiães*, o que facilitaria as investidas masculinas. De certa maneira, autoriza-se, na perspectiva masculina, que se tenha, seja com moças ou rapazes, relações sexuais não consensuais ou, muito mais frequentemente, pela troca por bebida, como referi antes, destacando o termo *aproveitar*. Os *guardiães* das mulheres solteiras, por assim dizer, deveriam ser seus pais, que, além de prevenirem a ocorrência de abusos contra elas, poderiam agir em diferentes esferas no caso de ser avaliada a ação como agressão, seja por meio das lideranças, do cacique e, eventualmente, até pelos agentes externos à comunidade.

Como me relatou uma colega antropóloga, havia comentários entre os *kanhgág* sobre práticas de sexo seriado denominadas *puxirão*, em metáfora à prática de trabalho coletivo nas roças¹⁴. Algo bastante similar me foi descrito por um homem, envolvendo sua própria iniciação sexual. Essas situações não necessariamente seriam consensuais,

¹⁴ *Puxirão* são práticas mormente agrícolas, mas também de outros serviços, com caráter coletivo que são tidas como “tradicionais”.

ponto, por vezes, ambíguo nas narrativas masculinas que ouvi. Havia também discursos sobre certos cacicados em que essas situações seriam mais frequentes, pois as lideranças não tomavam providências quanto aos casos ocorridos. Esse podia ser um ponto de crítica a esses cacicados, usados também retoricamente nos embates políticos.

Eventualmente alguns casos, envolvendo casais ou grupos, são chamados pelos próprios indígenas como *estupros*. Os casos pareciam, por vezes, ser tratados com certa conivência pelas lideranças da comunidade, em especial aqueles casos envolvendo rapazes ou em famílias *marginais* às relações políticas da aldeia¹⁵. Entravam também nos discursos políticos faccionais. Já para outros interlocutores, parecia haver uma relação evidente entre a posição sexual feminina (tanto de homens como de mulheres) e o fato de beberem junto com homens heterossexuais nas andanças noturnas como um legitimador, uma causa para a efetivação dessas práticas, representando uma disponibilidade expressa no termo *aproveitar*. Por vezes, porém, casos envolvendo famílias bem posicionadas na política local e em oposições faccionais à chefia podem ser levados inclusive a instâncias não indígenas (FUNAI, Polícia Civil), gerando processos judiciais e prisões. Nesses casos dependendo fundamentalmente da iniciativa dos parentes da vítima.

Colocar-se como mulher de respeito, como destacou Gibram (2016), portanto, é fundamental para que se consiga estabelecer-se como mulher independente não disponível sexualmente de tal maneira. Já adiantei que em alguns casos as mulheres teriam optado por não casar novamente justamente pelo contexto de seus relacionamentos anteriores. Algumas, com filhos, mantinham essa posição de solteira sem maiores problemas, considerando-se que eram mais velhas. Isso não significava que não mantivessem relações sexuais eventuais, em relações com maior ou menor permanência. Em alguns desses casos, tais mulheres, constituindo unidade político-familiar, inclusive, tinham voz política bastante ativa e influente em suas aldeias. No entanto, no caso das moças, isso era uma situação muito tensa especialmente conforme a família à qual pertencia a pessoa.

A disponibilidade sexual, ressalto, era colocada muito mais em relação ao contexto de *bagunça*, associada à bebida e à circulação noturna. Isso tanto para mulheres solteiras como para jovens rapazes. Mesmo nesses contextos, o respeito é também associado às famílias. Pois a posição e a relação entre as famílias influenciavam na forma de comportamento e no que se fala para o outro.

O *status* de uma família na comunidade é algo complexo e não pode ser resumido apenas ao seguimento ou não da regra exogâmica de metades em sua conformação ou sua posição política ou tradicionalidade no local. Há algumas famílias em que os próprios pais *bagunçam*, ou seja, mesmo adultos e casados, bebem, circulam à noite e mantêm relações sexuais com terceiros.

Mesmo com mulheres casadas há situações que parecem se aproximar ao sexo seriado e cujo consentimento é algo difícil de averiguar, já que esse ponto não era destacado pelas narrativas masculinas que eu escutava¹⁶, como foi o caso de uma mulher sobre a

¹⁵ Isto é, considerando as relações políticas centrais, envolvendo as principais famílias e facções em uma determinada aldeia, aquelas que disputam o poder centralizado e constituem grupos de poder com lideranças ou oposições. Isso não quer dizer que tais famílias *marginais* não façam política a seu modo.

¹⁶ Levando em consideração também que a noção de vontade e consentimento é muito mais uma leitura a partir de uma visão ocidental laica como elemento central à sexualidade e pessoa. Como vimos em outros casos, a generosidade sexual pode ser elemento mais importante.

qual um homem me contou ter sido pega na estrada, teve suas roupas rasgadas e teve relações sexuais com vários homens. Tanto ela não delatou os agressores como seu marido supostamente não teria ficado sequer sabendo de nada.

Em outras duas situações que conheci, quase todos os filhos e especialmente filhas do casal eram *bagunceiras*. Assim, algumas famílias parecem se tornar um ambiente propício para que tais comportamentos se generalizem e entrem na vida adulta, provocando uma espécie de consenso sobre tal posição a partir da recorrência dos fatos envolvendo aquela família ou seus filhos. Mas há outras situações em que a situação familiar não justificaria tal caracterização, sendo também a posição da própria pessoa diante dos demais fundamental. Isso é válido tanto para os casos em que filhos de casais que estabeleceram relações monogâmicas estáveis quanto para filhos de lideranças da comunidade que se mantinham na *bagunça* mesmo após casados.

Sendo assim, aqueles que são ou deveriam ser os *guardiães* das moças e rapazes também estão em questão ao se relacionarem com estes últimos. Suas histórias e posições na comunidade também se colocam nessas avaliações.

Em alguns casos os próprios pais podem não considerar que seus filhos estejam nesse caminho, podendo até se ofender com tais afirmativas. Era o caso, por exemplo, de um pai que ameaçava cortar a orelha do suposto amante de sua filha, casal que a liderança considerava favorecer estabelecer casamento. Dessa forma também, a perspectiva pode até se inverter em detrimento dos homens *bagunceiros*, pois como me disse tal pai, ele não iria querer que uma filha sua (considerada por outros como *bagunceira* por já ter engravidado mais de uma vez sem efetivar nenhum casamento) casasse com um homem que já *casara* muitas vezes e que não trabalhava. De forma similar, considerava que um homem que casasse com uma mulher que engravidara do cunhado não *andaria certo* com ela por isso. Sendo assim, a própria biografia da pessoa pode levar a determinado tipo de relação para com ela posteriormente, para além de suas vinculações de parentesco. Nesse contexto, a liderança mesmo pode intervir para fazer com que *bagunceiros* que estejam andando juntos se casem, ou para que casais que andam *bagunçando* parem com tais práticas. Nesses casos, pode ser usada a ameaça ou a efetiva prisão. Em outras situações, pelo contrário, a família expulsou temporariamente a moça *bagunceira* de casa, o que, do meu ponto de vista, só favorecia a *bagunça*.

É preciso destacar também, como já mencionado, que, a partir de perspectivas evangélicas indígenas, esses comportamentos podem ser derivados de influência demoníaca, do diabo, *nén kórég* (*coisa ruim*). De outro lado, outros interlocutores associaram tais comportamentos a espíritos considerados maus, *jagrë kórég* sendo estes colocados ou como constitutivos da pessoa, ou como espíritos não constituintes dela, mas que a influenciariam, como espécie de guias maléficos, que eram atraídos pelo seu comportamento errático, reforçando essa ideia. Até mesmo a feitiçaria era uma causa possível aos comportamentos de *bagunceiros*, algo já apontado também por Veiga (2000, p. 145)¹⁷.

Vemos, então, que mesmo as formas tradicionais de alternativas ao casamento podem gerar tensões e conflitos, eventualmente gerando violência sexual ou entre cônjuges, estando também relacionadas a composições cósmicas diversas, envolvendo

¹⁷ Sobre tentativas de solução de casos de feitiçaria, neste sentido, ver Cimbaluk (2019).

a própria consideração da composição da pessoa. Essas situações, que dificultam uma leitura apenas pelo idioma da generosidade sexual, envolvem também relações sociais mais complexas na dinâmica das aldeias, em que o parentesco se coloca como elemento fundamental juntamente com a chefia e seu papel de repressão e de manutenção do *respeito*, destacando os *erros* e reprimendo estes. E, além disso, o histórico de comportamentos e de relações da família e sua posição política no contexto comunitário também são elementos relevantes.

5 Considerações Finais

Aproximando-nos um pouco da análise de Da Matta ou de Crocker e Crocker (2009), poderíamos sugerir que o período de *bagunça* ou do *bagunçar* seria como uma fase de rito de passagem, mas, nesse caso, sem uma estrutura institucionalizada, que só pode ser considerada como período distinto para termos analíticos. Ou seja, seria um período em que certa *liberalidade* é pressuposta, mas que, nesse caso, não tem uma marca clara de coletivização, ou de início e término. É mais ou menos aceita, quando não incentivada por uns, ao passo que outros a reprovam, podendo influenciar seus filhos a saltarem tal passagem. Ela é mais reprovável a partir do momento em que já se tenha filhos, especialmente para as mulheres. As relações de parentesco e a chefia e lideranças de cada localidade atuam como elementos de *regulação* e mediação envolvidos. Procurando resolver conflitos ou mesmo buscando meios de que as tensões sejam amenizadas por meio de uma maior penalização dos bagunceiros.

A *bagunça*, longe de necessariamente ser apenas algo contemporâneo, parece ser um momento historicamente importante na trajetória pessoal e familiar. É nesse momento em que múltiplas configurações, testes e formações de novos casais e famílias se dão na comunidade. Sem a certeza de que essas alianças possam dar certo ao longo do tempo, ou mesmo que sejam pensadas em termos de longo prazo e conformação de grandes alianças.

A *bagunça* e o *bagunçar* é um momento e um comportamento que homens e mulheres de maior idade também já passaram e, por vezes, custaram a sair ou a deixá-lo e, eventualmente, retornam a ele, configurando uma possibilidade de contraefetuação da monogamia e da exclusividade sexual associada a ela por meio, sobretudo, da cristianização e do contato com os não indígenas. Em alguns casos, a *bagunça* é levada para o restante da vida, talvez nem sempre por uma opção clara da pessoa, mas por uma conjuntura social e cósmica que acaba por dificultar a criação de laços mais estáveis mesmo em idade mais avançada. Em outros casos, momentos de maior liberalidade sexual podem existir mesmo entre casais. A não institucionalização dessa fase e, pelo contrário, as pressões em prol da monogamia e da exclusividade sexual favorecem situações de desacordo e polêmica. De forma similar, as trocas de cônjuges podem ser tensas e requerer fuga dos amantes para evitar conflitos maiores. Os ciúmes conjugais, porém, não são algo recente, apesar de a poligamia ter sido no passado algo representativo de valor. As transformações históricas nas formas de casamento mais aceitas atualmente, porém, parecem acentuar as tensões.

Para além das tensões nas famílias e entre as famílias na aldeia, então, essas tensões podem resultar em repressões a partir da chefia e das lideranças. Pelo contrário, quando as lideranças passam a não resolver essas tensões e os conflitos se acumulam, ou quando envolvem as próprias lideranças, os casos amorosos supostos ou efetivos passam a compor o jogo de disputas políticas das aldeias.

Referências

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang**: Baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo. 2004. 278p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- BALDUS, Herbert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. *In*: BALDUS, Herbert. (org.). **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo; Brasília, DF: Companhia Editora Nacional; INL, [1937] 1979. p. 8-33.
- BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- CIMBALUK, Lucas. **A Criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina**: política interna, moralidade e cultura. 2013. 250p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.
- CIMBALUK, Lucas. Respeito e reciprocidade: referenciais da moralidade Kaingang. **Mediações**, Londrina, v. 19, n. 2, p. 146-163, jul.-dez, 2014.
- CIMBALUK, Lucas. Sexualidades kanhgág e algumas de suas potencialidades no domínio da afinidade potencial. **Campos**, [s.l.], v. 21, n. 1, jan.-jun. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v21i1.73917>. Acesso em: 19 nov. 2020.
- CIMBALUK, Lucas. Xamanismos *kanhgág*: as artes de Pedro Chapéu Branco. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, jul.-dez. p. 211-241, 2019.
- CROCKER, Christopher. **Vital Souls**: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism. Tucson: University of Arizona Press, 1985.
- CROCKER, William H.; CROCKER, Jean G. **Os Canela**: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da Chapada Maranhense. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
- DA MATTA, Roberto. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes, 1976.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang**. 2003. 288p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- GIBRAM, Paola Andrade. **Penhkár**: política, parentesco e outras histórias kaingang. Curitiba: Appris; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, 2016.
- HENRY, Jules. **Jungle people**: a Kaingang tribe of the highlands of Brazil. New York: Vintage Books, 1964.
- LEA, Vanessa. Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbengokre. **Estudos Feministas**, [s.l.], ano 7, n. 1 e 2, p. 176-194, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11991>. Acesso em: 12 jun. 2017.
- LEA, Vanessa. Gênero feminino Mëbengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. **Cadernos Pagu**, [s.l.], n. 3, p. 85-115, 1994. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1724>. Acesso em: 12. jun. 2017.

- LIMA, Francisco das Chagas. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. **Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, Tomo IV, n. 13, p. 43-64, 1842.
- MAYBURY-LEWIS, David. **Akwê-Shavante Society**. New York: Oxford University Press, [1967] 1974.
- MCCALLUM, Cecilia. Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu. *In*: HARVEY, Penelope; GOW, Peter (ed.). **Sex and Violence: Issues in representation and experience**. London; New York: Routledge, 1994. p. 90-114.
- MELATTI, Delvair Montagner. **Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas**. Brasília: Funai, DGPC, 1976.
- MOTA, Lúcio Tadeu. **As colônias indígenas no Paraná provincial**. Curitiba: Aos quatro ventos, 2000.
- MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2008.
- NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié- Xavante e os índios do Pará**. Campinas: Ed. da UNICAMP, [1913] 1993.
- PAULA SOUZA, Geraldo. Notas sobre uma visita a acampamentos de índios caingangs. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo: Typ. do Diário Oficial, 1918. (tomo X)
- RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Há Han Ke: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi**. 2008. 255p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- ROSA, Patrícia Carvalho. **Para deixar crescer e existir: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang**. 2011. 186p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- SPENASSATTO, Josiéli Andréa. **Os dois lados da mistura: desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil)**. 2016. 203p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Curitiba, 2016.
- TAUNAY, Alfredo d'Escagnolle. Os índios Caingangs (Coroados de Guarapuava): Monographia acompanhada de um vocabulário do dialecto de que usam. **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C, suplemento ao tomo LI, 251-310, 1888.
- TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em Movimento**. 1995. 351p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. 2000. 304p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**. 1994. 221p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.
- VEIGA, Juracilda. Religiões Cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência. *In*: WRIGHT, Robin M. (org.). **Transformando os Deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 169-198.
- WIIK, Flávio Braune. **Christianity converted: an ethnographic analysis of the xokleng Laklanõ indians and the transformations resulting from their encounter with pentecostalism**. 2004. 364p. Dissertation (Doctor of Philosophy) – University of Chicago, Chicago, 2004.

Lucas Cimbaluk

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. É antropólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Endereço profissional: Praça Getúlio Vargas, n. 268, Florianópolis, SC. CEP: 88020-030.

E-mail: lucas.cimbaluk@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5183-0341>

Como referenciar este artigo:

CIMBALUK, Lucas. *Bagunça: casamentos e sexualidade em tensão entre indígenas kanhgág*. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 73-94, maio, 2021.

Reagregando o Biopsicossocial: a clínica da dor sob análise etnográfica¹

Mário Eugênio Saretta¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

A análise da dor de orientação biomédica costuma destacar o aspecto biopsicossocial da dor crônica, característica que requereria uma abordagem analítica multidisciplinar. No entanto, como a noção de conjunto social é mobilizada nessa síntese? Interessado em *enactments* da prática clínica da medicina especializada em dor crônica, analiso como as práticas compõem (in)distinções que envolvem o biológico, o psicológico e o social. Influenciado pelos estudos antropológicos da ciência, do corpo e da saúde, priorizarei neste artigo a descrição etnográfica de consultas e de discussões de casos clínicos em um hospital universitário para sugerir que fronteiras biosociais são instáveis e exigem coordenações ontológicas. Desse modo, indicarei que o corpo com dor crônica delimitado em uma consulta se mostra atravessado por políticas públicas, relações familiares, estratégias econômicas, materialidades e desejos diversos, por isso se torna resistente ao completo isolamento analítico dos fatores discriminatórios capazes de estabilizarem biologia, psicologia e relações sociais.

Palavras-chave: Antropologia da dor. Antropologia da Saúde. Etnografia de Hospital. Antropologia da Ciência. *Enactments*.

Reassembling the Biopsychosocial: chronic pain clinic from an ethnographic point of view

Abstract

Even biomedical analysis usually highlights the biopsychosocial aspect of chronic pain, associated with disease and illness from a multidisciplinary perspective. However, how is a notion of social mobilized in the biopsychosocial approach? Interested in enactments of the clinical practice of medicine specialized in chronic pain, I will analyze how these practices comprise (in)distinctions involving the biological, the psychological and the social. Influenced by science and technological studies and medical anthropological researches, I will prioritize in this article an ethnographic description of clinical cases in a teaching hospital to suggest which biosocial boundaries are unstable and are dependent of ontological coordinations. I will argue that the body with chronic pain delimited in a medical appointment is shaped by public policies, family relationships, economic strategies, material and diverse desires, so it becomes resistant to the complete analytical isolation of discriminatory factors capable of stabilizing biology, psychology and social relationships.

Keywords: Medical Anthropology. Anthropology of Pain. Hospital Ethnography. Science Studies. Enactments.

¹ Artigo foi elaborado a partir da tese intitulada *Feitos e efeitos do placebo: corpo, dor e realidade a partir da antropologia social* (SARETTA, 2019), que recebeu o prêmio de melhor tese da Região Sul/Centro-Oeste/DF do Concurso Brasileiro ANPOCS de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais 2020.

Recebido em: 17/03/2020

Aceito em: 31/07/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

“É aquela palavra mágica que eu adoro: a dor é biopsicossocial”. Com essa afirmação, um anestesiológico do Serviço de Tratamento de Dor de um hospital universitário concluiu sua arguição sobre a complexidade da dor crônica. A ênfase no caráter multifatorial era uma explicação didática dada aos profissionais de diversas áreas ali presentes na condição de alunos de um curso de especialização em dor. Ao mesmo tempo, demarcava o seu posicionamento diante de um caso clínico apresentado para o qual defendia que seria insuficiente o ajuste de dosagem ou a prescrição de uma nova medicação. A afirmação conclusiva sobre o caráter biopsicossocial da dor, que era o fim do relevante raciocínio sobre a complexidade do caso em análise, parecia indicar um bom começo à minha investigação antropológica: compreender como práticas relacionadas à medicina especializada em dor compõem (in)distinções que envolvem o biológico, o psicológico e o social.

A proposição do modelo biopsicossocial para análise da dor crônica é uma tentativa médica de ampliar o foco historicamente dado aos mecanismos sensoriais para abranger também fatores cognitivos, afetivos, comportamentais e homeostáticos (GATCHEL *et al.*, 2007, p. 584). Em meados do século XX, houve uma mudança da concepção hegemônica no tratamento da dor crônica quando a medicina deixou de buscar a cura por meio de técnicas para priorizar o gerenciamento da dor a ser tratada em clínicas e centros especializados, compostos de uma equipe multidisciplinar que incluía um representante da psiquiatria ou da psicologia clínica (BASZANGER, 1998). Nas décadas seguintes, teorias biomédicas sobre a modulação da dor (a Teoria do Portão e, mais recentemente, a Teoria da Neuromatriz) forneceram a base teórica capaz de consolidar essa mudança analítica de modo que, atualmente, a experiência dolorosa tem sido compreendida como dependente da interação de diferentes regiões cerebrais (TRACEY; MANTYH, 2007, p. 379).

É nesse sentido que mesmo os profissionais embasados na biomedicina reconhecem o caráter multifatorial da dor crônica, motivo pelo qual o modelo biopsicossocial costuma ser frequentemente referenciado pelos profissionais especializados nessa condição dolorosa. Conforme destacam Gatchel *et al.* (2007), esse modelo tem a pretensão de abranger a doença como um todo ao abarcar a *disease* (entendida como um evento biológico objetivo envolvendo a ruptura de estruturas corporais específicas causada por mudanças anatômicas, patológicas ou fisiológicas) e a *illness* (entendida como uma experiência subjetiva ou autoatribuição da presença da *disease*). A parte *bio* seria constituída pela predisposição genética, pela nocicepção e por outros processos neurocientíficos, enquanto a parte *psicossocial* envolveria emoção e cognição e aspectos da vida cotidiana

vinculados diretamente ao chamado *social*, como relações interpessoais, ambiente familiar, expectativas sociais, fatores culturais, experiências de tratamentos prévios e histórico de trabalho (GATCHEL *et al.*, 2007, p. 583).

No livro *Antropologia da Dor*, David Le Breton (2013) explicita que há diferentes significados e usos sociais da dor e que relações culturais como atividades religiosas e rituais podem modificar completamente limites relacionados à percepção e à intensidade de sintomas dolorosos. Le Breton (2013, p. 172) se mostra otimista quando considera que a dor imporia um novo paradigma para a medicina na passagem de uma medicina do corpo a uma medicina centrada em toda dimensão identitária humana, visto que o vínculo social seria um elemento determinante da sensação de dor. Destaco que meu interesse neste artigo não é voltado para a variação da intensidade relacionada ao âmbito social enquanto significado cultural, mas, sim, para a compreensão de como aspectos sociais se expressariam junto aos biológicos na análise do corpo doloroso pela medicina clínica.

Para compreender o que ocorre em hospitais, Annemarie Mol (2002) propõe que a pesquisa etnográfica privilegie práticas em lugar de princípios, procedimentos clínicos e seus aparatos mais do que operações cognitivas de médicos. Tal abordagem reconhece que há multiplicidade mesmo na biomedicina. Nesse sentido, “[...] o que é aglutinado se transforma em uma questão em aberto. A questão de como objetos, sujeitos, situações e eventos são diferenciados em elementos separados e como eles são *coordenados* juntos é aberta ao estudo” (MOL, 2002, p. 83, tradução e grifos meus). É nesse sentido que a pesquisa etnográfica será apresentada neste artigo, no qual buscarei analisar a racionalidade médica em ato mais do que as orientações presentes em manuais ou diretrizes de tratamento.

Com essa pretensão antropológica, com o intuito de desenvolver uma pesquisa mais ampla voltada para o efeito placebo (SARETTA, 2019), meu projeto foi aprovado pelo comitê de ética em pesquisa de um hospital universitário, onde passei a acompanhar consultas ambulatoriais em seu Serviço de Tratamento de Dor ao longo de aproximadamente dois anos. As consultas demandam discussão e análise de preceptores (médicos especializados em dor contratados pelo hospital) a partir de um atendimento inicialmente feito por médicos residentes e/ou profissionais do curso multidisciplinar de especialização profissional em dor e cuidados paliativos oferecido por esse serviço e/ou estudantes de medicina na fase final do curso de graduação (chamados de doutorandos). Semanalmente, os preceptores e os demais estudantes e profissionais em especialização realizam *rounds* com a equipe do programa de psiquiatria e dor, coordenado por um psiquiatra especializado em dor que integra o referido serviço. Esses encontros são dedicados a discussões coletivas sobre casos clínicos em que fatores psicológicos e/ou psiquiátricos são considerados especialmente importantes na etiologia da dor. Acompanhei diversos *rounds* e mais de uma centena de consultas: por vezes todas as etapas, outras vezes as discussões e a posterior visita de preceptores ao consultório e, em alguns casos, exclusivamente as discussões.

Pelo fato de haver atividades acadêmicas de pesquisa e ensino além do atendimento clínico, o serviço estudado pode ser classificado como um Centro Multidisciplinar de Tratamento de Dor, conforme critério da International Association for the Study of Pain (IASP), associação de referência mundial no tratamento da dor e editora de uma revista com artigos científicos originais sobre a temática. Centros desse tipo necessitam ser

multidisciplinares e contar com todos profissionais especializados no gerenciamento da dor, trabalhando em um mesmo espaço e se comunicando com frequência, orientados por um programa centrado no paciente e considerado atualizado, seguro e baseado em evidências. Todos integrantes dos Centros Multidisciplinares de Tratamento de Dor devem ter conhecimento da influência de fatores biológicos, psicológicos e sociais nos problemas relacionados à dor e devem ser capazes de tratar qualquer tipo de dor, motivo pelo qual necessitam ter acesso a consultorias médicas de outras especialidades. A IASP sugere segmentos que deverão ser combinados na abordagem biopsicossocial e designa a necessidade de uma contínua produção de medidas sobre a intensidade de dor, o sofrimento psicológico, a funcionalidade e a qualidade de vida dos pacientes avaliados e tratados².

Em 2018, estive presente no 17th *World Congress on Pain*, evento organizado pela IASP nos Estados Unidos da América, no qual vi com frequência a projeção de *slides* contendo três círculos ou triângulos representando os elementos *bio*, *psico* e *social* que se interseccionavam no meio, região na qual havia a palavra dor. Em conversa com um palestrante que é referência mundial no estudo do efeito placebo relacionado à dor, ele se surpreendeu com minha presença enquanto antropólogo social e nós dois consideramos que eu provavelmente seria o único profissional dessa área ali presente.

As únicas duas mesas redondas dessa edição do congresso em que os títulos indicavam protagonismo ao aspecto *social* sem que o termo fosse precedido pelos prefixos *biopsico* ou *psico* coincidiram em dia e horário. Uma delas se referia a tendências, ausências e novas direções de pesquisas relacionadas ao suporte social ao longo da vida de pessoas com dor crônica. A outra mesa, na qual optei por estar presente, intitulava-se *Dor em um Contexto Social*. Suas apresentações se relacionaram a experimentos com ratos em laboratório para analisar o uso de farmacoterapia analgésica conciliada com a habitação em um ambiente considerado socialmente enriquecedor; a um experimento que pretendia medir a distância que universitários sentariam de uma pessoa desconhecida que atuava fingindo comportamento doloroso; a aplicação de questionários em um estudo focal sobre sentimento de injustiça relacionado à dor; e, por fim, a um estudo com medidas respiratórias, cardíacas e cerebrais para analisar a sincronia biológica do efeito da empatia a partir do toque físico em pessoas com dor. Em outra mesa do evento, relacionada a gênero e dor, encontrei análises mais próximas àquelas que reconheço como antropológicas, mas o debate era restrito a explorar estereótipos de masculinidades que tentavam exibir resistência à dor durante testes clínicos de pesquisa.

Desse modo, torna-se evidente que, embora o modelo biopsicossocial apresentado pela IASP reforce os componentes sociais e a importância da multidisciplinaridade, há uma pressuposição de conjunto social que não integra – mais do que isso, parece afastar – antropólogos sociais. Essa constatação parece indicar a relevância de analisar como a dimensão social é mobilizada na prática clínica junto às dimensões biopsicológicas, o que é meu objetivo neste artigo. Orientado pelos estudos antropológicos da ciência, do corpo e da saúde, priorizarei a descrição etnográfica de consultas e de discussões de casos clínicos para sugerir que fronteiras biossociais são instáveis e que a definição clínica

² Para características completas exigidas pela IASP a um Centro Multidisciplinar de Tratamento de Dor, consultar: <https://www.iasp-pain.org/Education/Content.aspx?ItemNumber=1381> (Acessado em: 4 abr. 2019).

do que causa a dor demanda definir corpo, delimitar autoridades, redistribuir noções causais, reordenar identidades.

Tais análises me foram possibilitadas porque o referido Serviço de Tratamento de Dor contava com profissionais receptivos à minha proposição de pesquisa inusitada àquele ambiente, a qual me permitia o privilégio de poder desenvolver uma análise sem necessitar definir uma estratégia terapêutica direcionada a ajudar algum paciente específico. Minhas impressões de pesquisador encontraram espaço para o diálogo, mesmo que eu não estivesse na condição de terapeuta. Desse modo, expressei meu agradecimento aos preceptores e destaquei que, dentre aqueles que leram minhas descrições etnográficas, um deles considerou que a ausência de descritores clínicos para a dor de cada paciente atendido (característica dolorosa neuropática, nociceptiva ou nociplástica) ocasionaria menos destaque à importância dos fatores biológicos. Por esse motivo, faço esta ressalva: ainda que eu não os explicito individualmente, eles são sempre considerados pela análise médica e são determinantes para a prescrição das terapêuticas. Saliento também que, durante os atendimentos clínicos e as discussões de caso, profissionais parecem assumir posturas menos flexíveis do que em momentos de afirmações científicas ou de debate de casos complexos – nessas condições, ouvi diversas vezes o então coordenador do serviço corrigir alunos e residentes sobre inferências precipitadas de relações causais, lembrando que “medicina não é matemática”.

Tendo em vista preservar o anonimato de pacientes e não confundir o leitor ou a leitora com uma proliferação de pseudônimos, optarei por utilizá-los apenas em descrições extensas. Em relação a preceptores, utilizarei o termo sempre no masculino porque no período e turnos que acompanhei o referido serviço havia apenas uma preceptora sistematicamente presente, motivo pelo qual o termo no feminino poderia sugerir sua identificação. No caso de residentes, doutorandos e cursistas, mantive a diferenciação de gênero porque se referem a uma grande diversidade de pessoas. Em casos de plural de substantivo com diversidade de gênero, utilizarei aleatoriamente termos no masculino e feminino, contrariando a orientação gramatical geral de língua portuguesa de que os plurais sejam conjugados no masculino quando há ao menos um elemento desse gênero no conjunto ou quando há referência a um sujeito universal.

2 Reagregando o Biopsicossocial

In practice the body and its diseases are more than one, but this not mean that they are fragmented into being many. (MOL, 2002, p. VIII)

Na análise antropológica fundadora da compreensão do corpo como objeto e meio técnico, Marcel Mauss (2003) se referia ao “homem total”, composto de um tríplice ponto de vista que conjugaria os elementos biológico (anatômico e fisiológico), psicológico e sociológico. Assim, reconhecia que o corpo em seu conjunto seria “[...] condicionado pelos três elementos indissolivelmente misturados” (MAUSS, 2003, p. 405). Essa distinção parece também assumida pelas análises antropológicas que priorizam a *illness* na construção de um objeto de pesquisa que foi por muito tempo negligenciado: a experiência do paciente que sente dor. Considerada como uma característica universal

da condição humana, a dor é analisada nessa perspectiva como um constructo cultural, incluindo os modos como é vista e sentida como algo estritamente biológico (GOOD *et al.*, 1992; JACKSON, 2000).

Nesse sentido, pesquisadores editores do livro *Pain as Human Experience: an Anthropological Perspective* (GOOD *et al.*, 1992, p. 14) consideravam que a antropologia da dor, diferentemente da biologia e da psicologia da dor, deveria realizar a comparação das causas, características e implicações da transformação da condição humana no ocidente em contraste com outras sociedades e outros tempos. O centro da análise antropológica seria, assim, os efeitos diários da dor, as biografias daqueles que sofrem, suas trajetórias na família e no trabalho, os tratamentos e os efeitos de forças sociais sobre cada elemento da experiência da dor. Portanto, a doença em si mesma (*disease*) não seria objeto nem de suas pesquisas nem da antropologia social.

Mesmo realizando essa distinção rigorosa entre doenças como um fenômeno biológico e como uma experiência vivida, Jean Jackson (2000) destaca com pertinência que o diagnóstico e o tratamento da dor seriam difíceis porque perpassariam visões da medicina sobre corpo e mente, sobre saúde e doença, sobre responsabilidade moral. Algumas análises etnográficas de clínicas de dor consideram que o limite entre o físico e o psicológico seria um fator ambíguo para os médicos devido à dificuldade de delimitação (LIMA; TRAD, 2007) e que a medicina psicossomática acabaria por reforçar esse divisor em suas explicações apesar de ter intuído o exagero da separação cartesiana entre dor física e espiritual (GUERCI; CONSIGLIERI, 1999).

Minha proposição analítica neste artigo é influenciada pela filosofia da diferença e da ciência (DELEUZE; GUATTARI, 1995; 1996; STENGERS, 2002; 2011; DESPRET, 2004; 2011) e pelos efeitos da antropologia da ciência e da tecnologia na análise do corpo (LATOURETTE, 2005; HARAWAY, 2009; BERG; MOL, 1998; BERG; AKRICH, 2004; MOL, 2002; 2008; LOCK; NGUYEN, 2010; M'CHAREK, 2010; ROHDEN, 2018a; 2018b). Assim, recusando conceber a *disease* como um objeto preexistente e indiferente à *illness*, busco analisar conexões parciais que ocorrem na prática clínica por meio de *enactments* (MOL, 2002) que compõem o biológico, o psíquico e o social unidos na síntese biopsicossocial. Para isso, passo a me dedicar às descrições etnográficas a partir da consulta de Luana que, ao adentrar a um dos consultórios do Serviço de Tratamento de Dor, entregou exames clínicos que realizara a pedido de profissionais do posto de saúde, os quais a haviam encaminhado para este ambulatório especializado.

Enquanto uma doutoranda olhava os exames, a outra perguntou à Luana como eram suas dores, como estava seu sono, quais os horários em que se deitava e se levantava da cama, quais esforços físicos fazia em sua rotina e onde lhe doía precisamente. As informações consideradas relevantes foram anotadas no prontuário, que possui uma estrutura padrão orientada pelas categorias *subjetivo*, *objetivo*, *conduta* e *impressões*. Por esse motivo, os médicos geralmente copiam os dados da última sessão para editá-los durante o novo atendimento.

A doutoranda atualizou as dosagens das medicações em uso e depois perguntou à paciente se ela teria melhorado após as prescrições de sua primeira e única consulta neste serviço. Pediu-lhe que se sentasse na maca e que empurrasse sua perna fazendo força contra a mão da acadêmica, que tentava conter o movimento. Isso também foi

feito com a outra perna e com os braços para analisar se haveria o que é definido do ponto de vista médico como perda de força muscular. Quando saímos do consultório, as doutorandas relataram a um preceptor os componentes essenciais de serem verificados nos casos de dor crônica: a característica e a intensidade da dor, a qualidade do sono e o humor (bem-estar emocional). O preceptor perguntou às doutorandas a data em que a paciente começou a sentir dor, como estavam suas relações afetivas e se ela dormia bem à noite. Ao vê-la, fez uma série de perguntas. Durante as respostas, ele se direcionava às doutorandas brevemente por meio de alertas tais como “viram só?”, “estão vendo?”, “isso não me falaram, mas é importante”, utilizando a consulta para a prática de ensino, uma das principais funções deste hospital universitário.

Após ter sido questionada sobre sua profissão, as características da dor e o período de surgimento, Luana mencionou ter dificuldade para segurar o intestino, o que foi registrado no prontuário como incontinência fecal. O preceptor sugeriu que o sintoma relatado neste contexto teria uma relação causal não aleatória, por isso perguntou se houve algo grave em sua vida. A paciente não mencionou nada determinante, mas expressou um leve constrangimento ao falar sobre o assunto. Ele perguntou como estava sua relação conjugal e ela contou que estava planejando se divorciar porque o marido teria “aprontado”. A partir de então, a consulta passou a se apoiar em um novo objeto de investigação: não diretamente o corpo anatômico da paciente, mas o efeito da traição, agora explorado tanto quanto a possível perda de força muscular. Luana contou que o marido era alcoólatra (no prontuário, tornou-se alcoolista) e lhe batera até denunciá-lo à delegacia de polícia, amparada pela Lei Maria da Penha, exclusiva para casos de abuso contra mulheres. O marido, então, foi obrigado a fazer tratamento em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), o que teria melhorado seu comportamento. Questionada se ele ainda lhe agredia, declarou: “Não, só verbalmente”.

Luana disse também que não compartilhavam mais a mesma cama e seguiu respondendo às perguntas detalhadas sobre as razões pelas quais ainda não havia se divorciado, sobre o possível medo de uma nova agressão e, por fim, se a porta do seu quarto permanecia aberta ou fechada durante a noite. “Aberta”. Depois de um período de silêncio, justificou que não havia porta no cômodo. O preceptor perguntou uma série de questões específicas: o horário em que ela se deitava na cama, se dormia imediatamente, se possuía despertares noturnos, se levantava para ir ao banheiro durante a madrugada, o horário em que acordava. A paciente repetiu o mesmo horário em que se deitava na cama mencionado às doutorandas, mas acrescentou que demorava em torno de duas horas para conseguir dormir, o que o médico caracterizou como insônia.

Ele repetiu os exames de força muscular realizados previamente pelas doutorandas, confirmando a sua capacidade motora, e pediu que ela retirasse a calça e cobrisse com um lençol a região das roupas íntimas. Com o lado oposto à extremidade pontiaguda de uma agulha de acupuntura, percorreu a superfície da panturrilha da paciente questionando se ela sentia o deslocamento do objeto. “E aqui, sente igual ou diferente?”, interrogava ao posicionar a agulha sobre diferentes regiões do corpo. No início, Luana pareceu confusa, mas logo compreendeu o funcionamento do exame, porém as respostas não pareciam coerentes ao preceptor, que lhe pediu que fechasse os olhos para ter mais concentração e evitar que a percepção do tato fosse determinada pela visão.

Em uma parte específica da perna, ela não identificou o toque da agulha. A expressão facial do preceptor demonstrou estranhamento. Ele estimulou, então, ambas as pernas no sentido vertical e passou a se utilizar da extremidade pontiaguda da agulha, testando agora a sensibilidade da paciente por todo o corpo, inclusive a região dos braços e do pescoço, sem nunca perfurar sua pele. A seguir, umedeceu com álcool um algodão e o encostou em diferentes regiões do corpo para analisar se ela possuía sensibilidade à diferença de temperatura. Ele pediu que ela se vestisse enquanto saíramos para discutir novamente a conduta. Ao lado de fora da sala, comentou conosco que a paciente estaria vivenciando uma situação horrível pelo sentimento de ameaça causado pelo marido. Instruindo as doutorandas sobre elementos importantes de serem analisados, destacou com ênfase que quando alguém se refere a datas precisas sobre o início ou aumento da intensidade da dor, provavelmente há uma correlação que deve ser investigada. Exames laboratoriais e neuroimagéticos foram solicitados.

A diversidade de fatores analisados durante a consulta compõe a complexidade da dor crônica, doença que envolve um campo multidisciplinar de tratamento e de investigação. Na prática clínica, considera-se que dor, humor e sono podem se correlacionar na composição do diagnóstico do corpo doloroso bem como no tratamento, pois algumas drogas agiriam simultaneamente para essas três condições com variação de ênfase, conforme a dosagem, enquanto outros medicamentos teriam indicações mais específicas, embora possam agir nas mesmas regiões neuronais. Em termos médicos, a dor costuma ser compreendida como uma modalidade sensorial complexa essencial à sobrevivência por ser capaz de gerar respostas comportamentais de proteção do organismo ao detectar estímulos com potencial de causar danos (PATEL, 2010, p. 9). Diferentemente da dor aguda, a qual é vista como um processo útil biologicamente, a dor que se atribui cronicidade³ é definida pelas ciências médicas como uma dor que perdeu sua função de alerta, tornando-se, assim, um fenômeno mal adaptativo. Frequentemente ouvi residentes ou médicos em processo de especialização em dor sugerirem que o conhecimento regular em suas formações seria voltado ao tratamento da dor aguda, motivo pelo qual muitos deles consideravam até então que a dor crônica estaria necessariamente relacionada a algum tipo de lesão, relação causal abandonada há tempos por análises contemporâneas.

A descrição da consulta mostra como a manipulação do corpo, o exame com objetos e as técnicas de questionamentos assim como os testemunhos, as datas e a cooperação da paciente com o exame clínico são parte dos recursos que produzem a dor como um objeto a ser tratado. O uso da agulha e do algodão para o exame provocou suspeitas de razões neurológicas, que passaram também a compor a expressão daquela dor, assim como a insônia da paciente, que ganhou existência somente após as perguntas específicas do preceptor.

Outras perguntas foram direcionadas para a experiência da paciente em uma tentativa de entender o que em uma discussão de caso ambulatorial talvez fosse descrito como “contexto” e o que em um artigo científico seria atribuído ao componente “social”

³ Utilizo aqui a distinção entre dor crônica e aguda enquanto termos da inteligibilidade médica. Entretanto, concordo com Soraya Fleischer e Mônica Franch (2015, p. 23) quando destacam que classificar doenças como “crônicas” e “agudas” pode não ser profícuo para análises antropológicas, considerando-se, por exemplo, que há doenças tidas como crônicas que possuem evolução fatal, que crises podem ser compreendidas como de longa duração e que interlocutores se utilizam de outros termos, tais como doença de longa duração ou doença comprida.

da dor. No caso de Luana, envolvia a ausência de uma porta que pudesse diminuir o sentimento de ameaça do marido, que já havia sido alterado em função do efeito de uma condenação jurídica que envolveu uma delegacia específica para violência de gênero e um serviço de atendimento psicossocial. Portanto, a arquitetura de sua casa e a política pública também passaram a compor o quadro doloroso a ser tratado, entendido como uma situação de vulnerabilidade social.

Quando o preceptor sugeriu a importância de investigação aprofundada sempre que o surgimento da dor é atribuído a uma data precisa, ele indicava uma provável existência de algum evento – no caso descrito, a traição do marido. Os efeitos de aspectos lidos como psicológicos não são compreendidos pelos profissionais do ambulatório pesquisado⁴ por meio de um referencial psicanalítico, mas, sim, pelos indicativos da neurociência e do paradigma da medicina baseada em evidências. Desse modo, a análise do efeito da traição seria voltada, por exemplo, à “carga alostática” caracterizada pela exposição contínua ao estresse. Assim, a reação do corpo a uma ameaça teria sido prejudicial ao próprio organismo, ocasionando uma disfunção entendida como a perda do equilíbrio homeostático de excitabilidade e inibição cortical. Se a dor crônica desenvolvida pode ser considerada como mal adaptativa em termos fisiológicos, o que seria entendido como uma “disfunção do organismo” teve o efeito de produzir o encontro de Luana com o ambulatório especializado, sendo que o resultado da consulta pode ter sido determinante para influenciar na separação conjugal.

A compreensão da dor crônica não depende de lesões teciduais e, mesmo que elas existam, podem não gerar uma resposta dolorosa proporcional. Conforme a interpretação científica contemporânea, tais danos sequer seriam necessários para a ocorrência da dor, visto que a IASP define dor como “[...] uma experiência sensorial ou emocional desagradável associada a dano tecidual real ou potencial ou descrita em termos de tal dano” (MERSKEY; BOGDUK, 1994, p. 210, tradução minha). Esse conceito delimitado em poucas palavras vem acompanhado de uma extensa nota que circunscreve situações específicas sobre o que constitui esta experiência e enfatiza a relevância de questões geralmente atribuídas a fenômenos psicológicos⁵. A nota destaca que a dor seria sempre subjetiva e resultante de um aprendizado – portanto, dependente da experiência do paciente. Alguns grupos científicos têm expectativa de que novas tecnologias biomédicas

⁴ A respeito de diferentes modelos de abordagem em clínicas de dor, ver Lima e Trad (2007), Jackson (2000) e Baszanger (1998). Para modelos divergentes de tratamento da dor com acupuntura, ver Toniol (2015).

⁵ “Note: The inability to communicate verbally does not negate the possibility that an individual is experiencing pain and is in need of appropriate pain-relieving treatment. Pain is always subjective. Each individual learns the application of the word through experiences related to injury in early life. Biologists recognize that those stimuli which cause pain are liable to damage tissue. Accordingly, pain is that experience we associate with actual or potential tissue damage. It is unquestionably a sensation in a part or parts of the body, but it is also always unpleasant and therefore also an emotional experience. Experiences which resemble pain but are not unpleasant, e.g., pricking, should not be called pain. Unpleasant abnormal experiences (dysesthesias) may also be pain but are not necessarily so because, subjectively, they may not have the usual sensory qualities of pain. Many people report pain in the absence of tissue damage or any likely pathophysiological cause; usually this happens for psychological reasons. There is usually no way to distinguish their experience from that due to tissue damage if we take the subjective report. If they regard their experience as pain, and if they report it in the same ways as pain caused by tissue damage, it should be accepted as pain. This definition avoids tying pain to the stimulus. Activity induced in the nociceptor and nociceptive pathways by a noxious stimulus is not pain, which is always a psychological state, even though we may well appreciate that pain most often has a proximate physical cause”. (MERSKEY; BOGDUK, 1994, p. 210)

de neuroimagem possam vir a ser capazes de mensurar a dor, tarefa reconhecidamente de difícil viabilização e com problemas conceituais que não serão analisados neste artigo⁶.

Tendo especificado o conceito de dor e indicado a diversidade de elementos que precisam ser coordenados na produção de inteligibilidade médica do quadro doloroso, irei descrever a seguir como regiões do corpo podem ser percebidas em função da dor ou deixarem de ser percebidas em função do tratamento.

2.1 Reagregando a Geografia Corporal

Primeiramente lemos o prontuário da paciente, que já se tratava neste serviço de dor há um ano. Em função de um acidente, havia começado a sentir dores, que passaram a tomar conta de todo seu corpo. Ela entrou acompanhada do marido, tirou o casaco, largou sua bolsa e uma pasta com documentos médicos (receitas, exames, laudos) em uma das cadeiras disponíveis. Ficou em pé, em posição na qual seu corpo ficaria apto a cooperar com um exame. Um integrante da equipe de atendimento pediu que ela sentasse. Onde a dor era situada, quais cirurgias havia realizado, quais exercícios físicos praticava e como estava seu sono ultimamente foram questões proferidas levando em consideração a leitura prévia do prontuário. Perguntada sobre qual número em uma escala de intensidade de zero (sem dor) a dez (pior dor imaginável) corresponderia à dor que sentia, ela respondeu oito. Contou que andava caindo sozinha na rua, motivo pelo qual necessitava de acompanhamento em suas atividades cotidianas. Ela deitou-se na maca e foi examinada pelo fisioterapeuta e pela doutoranda, que pediram que ela fizesse determinados movimentos com o corpo.

O fisioterapeuta realizou um procedimento de massagem profunda com o auxílio de um utensílio enquanto ela suspirava devido à dor provocada. Logo após, ele pediu que a paciente fizesse os movimentos solicitados no início da consulta e todos ficamos impressionados com o grande aumento da mobilidade. Ele retomou o procedimento e, enquanto isso, seu marido fez um comentário aparentemente descontextualizado do assunto da consulta, que neste momento estava voltada à ação passiva sobre a musculatura. Ele contou que a esposa havia perdido um bebê em fase de gestação devido ao acidente mencionado. Ao fim do procedimento, a paciente comentou que nunca havia se sentido tão aliviada. “Quanto está a dor até dez?”, perguntou dessa vez o marido, tentando assumir o critério analítico utilizado pelos profissionais. “Dois”, ela disse, complementando com *outra medida*: “Há quase dez anos eu não sentia os meus pés”. Posteriormente, na conversa com o preceptor que foi vê-la, o casal contou que não tinha filhos, mas pretendia realizar uma adoção, já que outros médicos teriam desaconselhado a gravidez em função das dores relatadas.

Essa descrição mostra que o tratamento para a dor crônica pode envolver desde a musculatura tensa até os planos familiares. Os relatos indicam o que nesse caso é dor crônica: organizar a família sem gestar um filho, caminhar sempre em companhia, não sentir uma parte do corpo durante anos. Procedimentos para combater a dor podem gerar dor, mas também resultado de alívio imediato. Este caráter aparentemente contraditório

⁶ A esse respeito, ver Saretta (2019).

ocasiona algumas tensões inclusive sobre o que é ou não é dor, como evidenciado na descrição a seguir, relativa ao atendimento de um paciente que sofreu a amputação de uma perna devido a um acidente de trânsito.

O problema de Laerte era “dor fantasma”, conforme anunciou em sua primeira consulta, quando utilizou o termo técnico para se referir à dor percebida na região do corpo que não está fisicamente presente. Disse que sentia “dor na ponta do pé” da perna amputada, indicando com precisão a região que doía “como se um sapato fizesse os dedos se dobrarem”. Ele reclamou também de dor nas costas, que atribuía a origem ao nervo ciático. O preceptor que foi vê-lo lhe propôs um tratamento de modulação do sistema nervoso por meio da Estimulação Transcraniana por Corrente Contínua (ETCC) combinada com a acupuntura neurofuncional. Aparentemente desconfiado, Laerte sugeriu que a dor fantasma seria relacionada ao cérebro, portanto, incapaz de ser resolvida. O seu prognóstico foi contraposto pelo preceptor ao exemplificar casos com desfechos positivos. Reflexivo, Laerte concluiu: “Não, o meu problema é só a dor nas costas, dessa eu quero me livrar. Da fantasma, eu já me acostumei. Quando eu não tenho dor fantasma, às vezes sinto até falta. Eu sou meio masoquista”. O preceptor reforçou que o paciente poderia aderir ou não ao tratamento e explicou que, em relação à “outra dor”, os medicamentos prescritos pelos profissionais do setor de fisioterapia (os quais haviam o encaminhado ao Serviço de Tratamento da Dor) estavam adequados e poderiam apenas ser levemente alterados para terem maior eficiência.

Laerte decidiu se submeter à terapêutica proposta. Quando chegou à sessão de acupuntura na semana seguinte, afirmou que a “dor no ciático” estava lhe incomodando mais do que a “dor fantasma”, mas sugeriu uma correlação, contraposta por outro preceptor que lhe atendeu neste dia e lhe explicou que seriam “dores distintas”. O preceptor inseriu duas agulhas em suas costas, mencionando as regiões anatômicas aos doutorandos que assistiam ao procedimento, e pediu que Laerte segurasse um pequeno cano de metal conectado por um fio a um dispositivo que possuía outro fio cuja extremidade seria encostada na agulha. Ao estabelecer a corrente elétrica, o paciente deu um grito, o que fez o médico ajustar a intensidade no dispositivo e justificar a ação proveniente do estímulo. Laerte, então, perguntou levemente irritado se o médico estava ali para fazê-lo sentir mais dor ou para extingui-la. O preceptor disse que o paciente poderia sentir algum desconforto no início. “Desconforto não é dor”, lhe contrapôs imediatamente e prosseguiu falando de maneira correlacionada sobre suas dores, enquanto o preceptor insistia em considerá-las de tipos diferentes.

De maneira geral, tanto o paciente quanto o profissional se referiam à “dor do membro fantasma” e à “dor do [nervo] ciático” utilizando os mesmos termos. O preceptor explicou, simultaneamente, a ele e aos doutorandos os motivos que tecnicamente gerariam “a sensação de dor”. Laerte o interrompeu: “Não é sensação, eu sinto dor!”. Se já havia uma divergência entre a correlação das dores, desta vez a ênfase se dava na distinção entre dor e sensação. Quando terminou o tempo de estímulo previsto na etapa de agulhamento, o preceptor deixou a sala. Eu e um profissional da equipe (neste dia, casualmente um psicólogo) ficamos no ambiente onde este alocou os eletrodos de estimulação na cabeça do paciente.

Laerte pareceu desconfiado de que a intensidade da estimulação transcraniana estava demasiadamente reduzida porque reclamara da intensidade na sessão de acupuntura. Ele enfatizou que a corrente elétrica estava muito fraca. O psicólogo disse que o tratamento consistia em uma estimulação daquela intensidade, não seria possível uma corrente elétrica maior para este tipo de procedimento. Explicou também que o uso da ETCC costuma ter resposta após diversas sessões, embora muitas pessoas já sentissem melhora na primeira vez. Laerte reconheceu que sua dor havia melhorado muito após a sessão de acupuntura e lamentou que houvesse se estressado: “A dor ativa o lado animal do cara”. Como eu estava especialmente interessado no desdobramento de seu caso, acompanhei diversas sessões que estavam inicialmente previstas na frequência de duas vezes por semana. Ao final delas, ele afirmou que havia melhorado bastante, ainda que até então a dor relacionada ao membro fantasma não estivesse sido anulada como havia sido sua expectativa após a surpreendente melhora inicial.

Quando Laerte chegou pela primeira vez no serviço especializado em dor após ter realizado tratamento no setor de fisioterapia do hospital, a reclamação de “dor fantasma” indicava um termo técnico que somente seria complementado no prontuário pelo membro amputado. No momento em que uma estimulação elétrica foi proposta como terapêutica, ele se mostrou receoso e sugeriu que a origem cerebral impediria algum tratamento. Embora inicialmente tenha se mostrado cético ao estímulo cerebral por corrente elétrica, fazia uso de medicações que almejavam também ação no “cérebro”, mas possuíam a mediação da língua, da saliva, do estômago, da similaridade com outros medicamentos utilizados por ele e por pessoas de sua convivência. Ainda que preceptor e paciente concordassem que medicamento e estimulação transcraniana tivessem estratégias de ação diferentes, a região e o modo que a ação ocorreria não pareciam ser partilhados, nem mesmo as noções de sensação, de desconforto e de dor: em frente ao corpo do paciente que sentia dor, foi preciso distingui-las, pois não compunham um mesmo objeto.

Talvez pudessem compô-lo se a explicação tivesse sido feita após o procedimento ter ocasionado alívio ou em uma situação na qual o paciente não cogitasse que seu relato fosse dubitável. Entretanto, diante de um corpo doloroso cuja dor precisava ser comunicada por palavras – já que não era visível pelo olhar capaz de ver a ausência da perna, mas não a presença do pé –, a distinção não encontrava coordenação. Conforme destaca Mol (2002), objetos manipulados em prática não são os mesmos de um lugar a outro, por isso há pertinência de investigação: “E como diferentes objetos que são unidos em um mesmo nome evitam conflito e confrontações explosivas? E será que, mesmo que haja tensões entre eles, várias versões de um objeto, às vezes, dependem uma da outra?” (MOL, 2002, p. 5-6, tradução minha). Nesse sentido, a dor não era a mesma quando tratada como sensação no primeiro procedimento terapêutico a que Laerte se submeteu.

Nos dois tratamentos para dor distintos narrados nesta seção, os procedimentos alteraram inversamente o momento que pacientes poderiam sentir partes do corpo. Uma paciente passou a sentir o pé que não percebia há uma década, enquanto outro deixou de sentir com frequência a presença da dor e, simultaneamente, do pé amputado: geografias corporais foram modificadas pelos envolvidos.

2.2 Reagregando o Corpo Laboral

A associação da dor crônica com sintomas de ansiedade e de depressão costuma ser frequente. Tais condições comporiam o quadro doloroso e tenderiam a estimular outros fatores prejudiciais, tais como o isolamento social, a dificuldade de vínculo trabalhista e a angústia que a dor não possa ser amenizada. Em algumas situações, as separações biopsicossociais em torno do objeto de tratamento parecem mais demarcadas e sua inteligibilidade dispensaria uma discussão entre colegas preceptores, como foi um caso no qual o preceptor salientou à equipe que a paciente estaria recebendo um tratamento inadequado por ser direcionado apenas para os sintomas, sem cuidar da “doença de base”, a qual demandaria um tratamento de estabilização de humor. O preceptor indicou a prescrição de um medicamento, mas logo mudou de ideia porque seu uso necessitaria ter um bom acompanhamento psiquiátrico. Então, determinou à equipe a prescrição de outra medicação para os sintomas dolorosos e a escrita de uma carta, destinada ao psiquiatra particular ou à Unidade Básica de Saúde, salientando ser indispensável a melhora do tratamento psiquiátrico “SEM O QUAL NÃO MELHORARÁ A DOR”. Conforme me foi explicado, as letras maiúsculas foram solicitadas com o intuito de ênfase e de estímulo à leitura pela paciente para que tivesse clareza a este respeito.

Se há casos como esse nos quais há uma evidente prioridade de componentes psiquiátricos, as distinções e correlações entre o biológico, o psicológico e o social nem sempre operam de maneira tão estável na racionalidade de orientação biomédica relacionada à dor crônica. Por isso, gostaria de sugerir que esses aspectos também parecem passíveis a modulações. Nesse sentido, irei descrever a consulta de Anderson, a quem o médico residente, a partir da leitura do prontuário, sugeriu uma vaga associação entre a depressão que o paciente tivera e a dor que motivava aquele encontro. Anderson prontamente respondeu: “Uma coisa não tem nada a ver com a outra”. A dor crônica só teria iniciado após um acidente de trabalho no ramo da construção civil. O residente mostrou-se compreensivo e explicou-lhe que, às vezes, os sintomas se associam, mas respeitou a distinção feita pelo paciente durante toda consulta bem como no modo de expor o caso ao preceptor. Inclusive, chegou a destacar que considerou Anderson parecia “uma pessoa bem centrada”, o que facilitaria a análise e, por sua vez, o tratamento.

Nesta época, Anderson trabalhava em um ramo de atividade profissional diferente daquele no qual se acidentara. Seu chefe era compreensível com sua condição física e havia lhe colocado em uma função na qual as atividades de maior esforço físico podiam ser evitadas, ainda que fosse uma atividade que eventualmente exigia levantamento de peso. Para isso, ele seguia as orientações que recebeu na Escola de Coluna, localizada no setor de fisioterapia do hospital universitário, para a qual fora encaminhado pelo próprio Serviço de Tratamento da Dor. Ele também havia iniciado a prática de exercícios aquáticos e tomava as medicações exatamente conforme haviam sido prescritas. Sendo assim, Anderson era considerado um paciente com alta adesão ao tratamento e que tinha tido melhora expressiva no seu quadro clínico.

Na consulta descrita, os profissionais deram a opção de aumentar a dose da medicação em uso para evitar algumas leves crises de dor que persistiam, já que as crises agudas estavam controladas pela dosagem em uso e pela prática de exercício físico indicada

anteriormente. Entretanto, alertaram que o aumento da dose poderia ocasionar efeitos colaterais como tontura ou sonolência. Anderson decidiu pela manutenção porque julgava que “já tomava muito remédio”, consideração comum a pacientes crônicos, sobretudo em razão de problemas estomacais recorrentes⁷. A avaliação de que o estado emocional do paciente estaria equilibrado, sem que seu relato ou seu comportamento durante a consulta indicassem alguma desconfiança, tornou seu histórico de depressão parcialmente independente da analítica do seu quadro doloroso.

Muitos meses depois, quando acompanhei um grupo de doutorandas relatando um caso a um preceptor, percebi que se tratava de Anderson. Esta provavelmente seria sua segunda (no máximo, a terceira) consulta após à descrita anteriormente, que fora discutida com outro preceptor. O relato das doutorandas informava que o paciente estava desempregado há meses e queria entrar na justiça para obter benefício assistencial. O preceptor mostrou uma expressão de suspeita de um possível “ganho secundário”. Neste momento, a discussão de seu caso foi brevemente interrompida por uma consultoria que necessitava auxílio para o ajuste na medicação de um paciente do setor de emergência.

Enquanto isso, as doutorandas discutiram entre si. Uma delas caracterizava o quadro clínico como síndrome da dor miofascial, ocasionada na musculatura por nódulos que causam dor em outras regiões do corpo. Um doutorando rejeitava convictamente esta opção, o que gerou desacordo sobre possíveis razões da irradiação da dor para o abdômen, as costas e as regiões genital e anal. Desde a primeira consulta que acompanhei, eu considerava que questões sobre orientação sexual pareciam influenciar as suas relações profissionais, especialmente pelo fato de que não poderia carregar peso em um ambiente bastante marcado pela virilidade masculina. Somente manifestei minhas impressões posteriormente a esta consulta, visto que a inteligibilidade do seu caso ainda não havia encontrado conflito.

O preceptor retornou da consultoria e as doutorandas retomaram o relato e destacaram que nenhum dos exames entregues pelo paciente indicava alteração que justificasse a dor. O preceptor os analisou e decidiu vê-lo, embora estivesse sobrecarregado de atividades devido à ausência de outro colega por motivo de doença. Ao chegar no consultório, questionou se Anderson não teria condições de trabalhar. Ele justificou que trabalhara em uma atividade não exigia tanto esforço físico, mas foi despedido devido à reconhecida crise econômica que atravessava o país. Anderson, então, foi assertivo ao afirmar que a dor não lhe permitiria realizar nenhuma atividade que precisasse segurar peso, o que estaria inviabilizando as escassas oportunidades profissionais.

O preceptor disse que estava um pouco confuso sobre a conduta, pois não sabia precisar a origem das dores que ele relatava naquele momento, já que não lhe parecia que fosse devido à queda. Contrariado, Anderson respondeu que não a sentia antes desse fato. O preceptor citou todos exames que haviam sido realizados e que não indicaram nenhuma anormalidade. Afirmou, então, que a equipe precisaria estudar o seu prontuário com calma, pois não sabia se aquele Serviço de Tratamento de Dor teria ainda capacidade de beneficiá-lo, visto que ele estaria há muito tempo com este vínculo, teria tido uma importante melhora e poderia manter a renovação das prescrições via Unidade Básica de

⁷ A respeito da relação com os medicamentos por parte de pacientes diagnosticados com doenças crônicas, ver o dossiê organizado por Fleischer e Franch (2015) e Fleischer (2014).

Saúde. Pediu que ele retornasse no dia seguinte em um atendimento especial, pois teria a presença de outros preceptores para uma análise coletiva. Como o paciente necessitava solicitar com antecedência a autorização da prefeitura de sua cidade para ter direito ao transporte intermunicipal até o hospital universitário, seu retorno ficou agendado para o mês seguinte.

Anderson requereu a atualização do laudo a pedido do seu advogado, o que gerou desconforto no preceptor, que leu em voz alta o laudo antigo. Ele afirmou que a nova versão indicaria dor crônica, mas que seria retirado o trecho que se referia a dano pós-traumático, pois não sabia se o motivo da dor, que persistia, ainda seria devido ao trauma. Isto é, se a dor desenvolvida após a queda ainda teria relação fisiológica com este dano, ainda que este evento tenha sido o marco temporal para o início da dor. A preocupação com os termos na nova descrição do laudo era evitar um papel de perícia em uma situação que parecia duvidosa. Quando o preceptor estava de saída para deixá-lo acompanhado das doutorandas que registrariam as informações no prontuário e renovariam as receitas de medicamentos controlados, Anderson disse com expressão de tristeza: “Dr., não é fácil!”.

O caso de Anderson parece sugerir que a disposição dos fatores necessita coordenação: a racionalidade clínica da dor envolve coletivo de médicos, peritos, a compreensão do chefe, a prática de exercícios físicos, a adesão às medicações, a prefeitura do município de origem, a demanda de um advogado e a crise financeira do país. A possibilidade de dano pós-traumático como resultado de uma queda de determinada altura é unânime entre médicos, leigos, construtores civis. No entanto, as articulações que a dor pode produzir pela cronicidade seriam mais complexas e dependeriam de exames, comportamento, disposição, leis trabalhistas, bolsa de valores. Diversos elementos podem influenciar o corpo do paciente, tanto “endógenos” quanto “exógenos”. Nesse sentido, a dor crônica parece evidenciar a pertinência de que o corpo deve ser compreendido analiticamente pela sua capacidade de afetar e de ser afetado (DESPRET, 2011; LATOUR, 2008). Desse modo, o corpo é entendido como

[...] uma interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afetado por muitos mais elementos. Não faz sentido definir o corpo diretamente, só faz sentido sensibilizá-lo para o que são estes outros elementos. (LATOUR, 2008, p. 39, grifos do autor)

No caso em análise, os limites de endogenia e exogenia do corpo pareciam não encontrar coordenação: para Anderson, assim como para outros pacientes, a dor crônica é um problema conjunto, que articula trabalho com acidente, com o benefício, com a prefeitura, com a família. Para a análise médica, que compreende a relevância de todos estes fatores em seu modelo biopsicossocial, seria preciso discernimento dos fatores que estariam gerando a dor naquele momento, fossem eles psíquicos, biológicos e/ou sociais, para a construção de uma estratégia terapêutica que poderia ser voltada à musculatura, ao sistema nervoso, às atitudes comportamentais, às relações afetivas, etc. O que gostaria de destacar é que, se o evento (acidente) foi o marco temporal para o paciente e para a equipe profissional, as articulações que o envolvem necessitam ganhar existência, seja pelo relato, pelo exame físico, pela arguição do advogado, pela disponibilidade da agenda do transporte intermunicipal que fornece o acesso aos profissionais para avaliá-lo.

A temporalidade da queda é dependente das articulações com o corpo para que o trauma tenha fim. A evidência de um laudo exige por sua natureza a circunscrição do corpo e a delimitação de quais afetos são capazes de sensibilizá-lo.

Também de um laudo com diagnóstico precisava Tereza, paciente em que o atendimento foi mediado pelo mesmo preceptor, que estava tentando obter benefício assistencial. Ela explicou que estava afastada do trabalho sem receber auxílio. Havia tentado voltar a trabalhar mesmo com as dores que sentia, mas o médico da empresa havia vetado por ausência de condições laborais. Os donos da empresa para a qual trabalhava, cientes da sua incapacidade funcional para o trabalho, haviam lhe sugerido que entrasse com uma ação judicial requerendo auxílio do Estado.

Como medida terapêutica para as queixas de dor, o preceptor cogitou retomar um antidepressivo que havia sido substituído em consulta anterior, motivo pelo qual questionou a paciente se ela se considerava uma pessoa muito preocupada, o que foi confirmado, mas também justificado: Tereza cogitava que teria relação com a infância, período em que trabalhava na roça. Sentia-se injustiçada de estar sem renda, apesar de ter trabalhado durante toda sua vida até então. Ela falava de maneira calma e reflexiva, como se fosse um desabafo consolado. Contou que sofria também por ter um filho com deficiência cognitiva e por não conseguir ajudá-lo na escola, pois ela havia estudado somente até a segunda série do ensino fundamental.

Após a conclusão da consulta, o preceptor chamou as doutorandas que haviam atendido inicialmente a paciente para destacar o caráter biopsicossocial da dor. Salientou que há casos de dor crônica nos quais seria preferível entender o contexto social do que priorizar o exame, diferentemente da dor aguda. Embora quando consultado na discussão de caso tivesse cogitado um plano de alta para Tereza, quando lhe atendeu pessoalmente considerou esta opção inviável. Assim, a nova conduta seria primeiramente tentarem melhorar o benefício das medicações (definição de forma, dosagem e combinação capaz da paciente se adaptar conciliada ao fornecimento público gratuito) para que no futuro ela mantivesse a continuidade do seu atendimento e realizasse a renovação das receitas na própria Unidade Básica de Saúde, onde, conforme relatado durante o atendimento, parecia haver uma médica atenciosa com a qual a paciente teria um bom relacionamento.

Os quadros clínicos dolorosos de Anderson e de Tereza eram muito diferentes, mas ambos de alguma maneira correlacionavam no consultório as características da dor crônica e do sistema previdenciário brasileiro. Ainda que os profissionais de saúde do serviço diversas vezes emitam laudos que poderão ser utilizados em favor do afastamento do trabalho, a depender da avaliação da perícia médica previdenciária, eles tomam cuidado para que o Serviço de Tratamento de Dor não seja utilizado por interesses escusos, considerando que a dor poderia ser forjada, visto que sua avaliação depende primeiramente das informações oferecidas pelos pacientes e é difícil a comprovação de sua existência (e, por sua vez, da sua intensidade) por medidas consideradas objetivas.

Em certa medida, o risco de “ganho secundário” faz parte do quadro de dor, pois compõe sua delimitação e a estratégia do tratamento clínico, já que a inexistência ou a presença de uma pretensa vantagem indevida contribui para inteligibilidade ou mesmo para o reconhecimento da *realidade* da dor crônica. Sendo assim, os profissionais costumam ficar atentos a diversas características do comportamento dos pacientes e de seus relatos

durante o atendimento. A suspeita não costuma se dar *a priori*, mas pode ser ativada a partir de qualquer fato considerado duvidoso. Por exemplo, foi o caso de uma situação na qual um doutorando desconfiou da sonolência relatada por um paciente: se sua dor fosse tão intensa, ele supunha, o paciente não poderia dormir com uma dose tão baixa de medicação – em outro contexto vi um preceptor fazer uma inferência muito similar, mas relacionada a um paciente já bem conhecido pelo serviço. No entanto, a desconfiança do doutorando carecia de articulação suficiente, então, o preceptor destacou que algumas pessoas poderiam ter intolerância mesmo a dosagens baixas, mas recomendou-lhe que sua percepção fosse registrada na seção de “impressões” do prontuário.

Embora haja, por um lado, precaução da equipe médica em relação à solicitação de laudos, por outro lado, esses profissionais reconhecem a importância do benefício previdenciário para a efetiva melhora de alguns pacientes ao propiciar, por exemplo, a interrupção de determinadas atividades laborais prejudiciais, a viabilização do acesso a um medicamento adequado quando este não é fornecido pelo Sistema Único de Saúde ou a execução de exercícios físicos adequados. Mesmo que a dor seja compreendida como sendo biopsicossocial, a precisão do laudo fornecido pelo serviço parece tecnicamente pretender se restringir ao fenômeno biológico. Assim, para outros casos, a doença referida tende a ser dor crônica, categoria genérica, reconhecida como diagnóstico, mas que não costuma lograr êxito por si mesma na reivindicação de direitos previdenciários.

Dentro das doenças caracterizadas pela presença de dor crônica, existe um diagnóstico específico cuja complexidade dos fatores psicossociais costuma ser bastante reconhecida: a fibromialgia. Nesse sentido, a doença se enquadra dentre aquelas que Alameda Cuesta (2014) chama de doenças contestadas, nas quais a afirmação de sua realidade carece de demarcadores biológicos, motivo pelo qual há profissionais que não as reconhecem enquanto diagnósticos legítimos – o que não era o caso dos profissionais do serviço onde fiz etnografia. Embora eu não tenha explorado neste artigo esta parte do meu campo de pesquisa (SARETTA, 2019), acompanhei situações similares às descritas por Cuesta nas quais os próprios pacientes tinham a expectativa da descoberta de um elemento biológico que justificasse suas dores e lhes permitissem comprovar a realidade delas. Por esse motivo, chegavam a solicitar exames, sobretudo imagéticos, mesmo quando médicas não reconheciam indicativos clínicos para este tipo de requisição. Desse modo, convém destacar que alguns pacientes também corroboram com a produção da realidade assentada em características compreendidas como biológicas com receio de que aspectos psicossociais sejam deslegitimados por uma suposta intencionalidade que poderia ser evitada.

3 Considerações Finais

O tratamento médico da dor crônica parece exigir o reconhecimento de um corpo articulado, capaz de ser afetado por relações familiares, pela arquitetura da residência, pelo sono, pelo sistema nervoso, pelas suspeitas de sua veracidade. Sua avaliação perpassa uma diversidade de materialidades (tais como a agulha, o algodão, a maca, o músculo) que precisam ser mobilizadas junto ao testemunho do paciente para a produção de coordenações capazes de delimitar fronteiras biossociais. O corpo com dor crônica

delimitado em uma consulta se mostra atravessado por políticas públicas, relações familiares, estratégias econômicas e desejos diversos, por isso se constitui em um corpo resistente ao completo isolamento analítico dos fatores discriminatórios capaz de estabilizar biologia, psicologia e relações sociais.

O modelo de análise biopsicossocial analisado, embora tenha a pretensão de abranger o corpo como um todo, parece passível de ser compreendido pelo aspecto dual “biopsi” (aspectos biológicos conjugados a problemas tradicionalmente vistos como psicológicos, cada vez mais compreendidos como neuroquímicos) e “psicossocial” (melhor compreendido pelo caráter excludente de tudo aquilo que não é biológico, contemplando especialmente o comportamento do paciente diante do sofrimento doloroso e as demais relações entendidas como sociais). No entanto, uma análise a partir do encontro clínico parece sugerir que noções de social, de biológico e de psicológico são constituídas no consultório diante do corpo com dor e de seu testemunho de maneira bem mais fluida do que estavam sendo mobilizadas no congresso mundial de dor que esteve presente, conforme referenciado na introdução deste artigo. Assim, gostaria de sugerir que o modelo de análise biopsicossocial orientado pela biomedicina parece conceber uma união de fatores causais na composição da dor concedendo primazia ontológica à biologia, mas a produção de inteligibilidade desses fatores, quando analisada pelos *enactments* da prática clínica, indica que o biológico e o social não se sustentam *a priori*: diferentes corpos – e, conseqüentemente, diferentes concepções de biologia e de relações sociais – podem ser articulados no reconhecimento da existência da dor crônica. Nesse sentido, parece possível sugerir que aspectos entendidos como biológicos, psicológicos e sociais também sofrem *modulações* no encontro clínico.

Se o reconhecimento da expressão “social” nos sintomas da dor crônica aparentemente é visto por muitas especialidades médicas como uma desvantagem analítica porque impediria um tratamento ideal de um corpo bem delimitado, isto também pode ser um indicativo de que a dor crônica é um objeto privilegiado para reconhecer a existência de um corpo múltiplo. Isso permite que viemos a especular outros tipos de articulações biopsicossociais nas quais os termos não se unam por uma junção inclusiva, mas se articulem por meio de fronteiras de disciplinas indisciplinadas – isto é, capazes de afetarem umas às outras.

Referências

BASZANGER, Isabelle. Pain Physicians: All Alike, All Different. *In*: BERG, M.; MOL, A. (org). **Differences in medicine**: unraveling practices, techniques, and bodies. Carolina do Norte: Duke University Press, 1998. p. 119-143.

BERG, Marc; AKRICH, Madeleine. Introduction-bodies on trial: performances and politics in medicine and biology. **Body & Society**, [s.l.], v. 10, n. 2-3, p. 1-12, 2004.

BERG, Marc; MOL, Annemarie. Differences in Medicine: An Introduction. *In*: BERG, M.; MOL, A. (org.) **Differences in medicine**: unraveling practices, techniques, and bodies. Carolina do Norte: Duke University Press, 1998. p. 1-12.

- CUESTA, Alameda. **Malestares en el margen**: sujetos y tránsitos en la fibromialgia, el síndrome de fatiga crónica y la sensibilidad química múltiple. 2014. 373p. Tesis (Doctoral) – Universidade autónoma de Madrid, Madrid, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Como criar para si um corpo sem órgãos. *In*: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 3. p. 9-31.
- DESPRET, Vinciane. The body we care for: Figures of anthropo-zoo-genesis. **Body & Society**, [s.l.], v. 10, n. 2-3, p. 111-134, 2004.
- DESPRET, Vinciane. Os dispositivos experimentais. **Fractal: Revista de Psicologia**, [s.l.], v. 23, n. 1, p. 43-58, 2011.
- FLEISCHER, Soraya. O Grupo da Pressão: notas sobre as lógicas do controle de doenças crônicas na Guariroba, Ceilândia/DF. **Amazônica – Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 5, n. 2, p. 452-477, 2014.
- FLEISCHER, Soraya; FRANCH, Mônica. Uma dor que não passa: aportes teórico-metodológicos de uma antropologia das doenças compridas. **Revista de Ciências Sociais-Política & Trabalho**, [s.l.], v. 1, n. 42, 2015.
- GATCHEL, Robert J. *et al.* The biopsychosocial approach to chronic pain: scientific advances and future directions. **Psychological bulletin**, [s.l.], v. 133, n. 4, p. 581-624, 2007.
- GOOD, M. J. D.; BRODWIN, P.; GOOD, B.; KLEINMAN, A. (ed.). **Pain as human experience**. California: Berkeley University of California Press, 1992.
- GUERCI, A.; CONSIGLIERE, S. Por uma antropologia da dor: nota preliminar. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 1, n. 1, 2, p. 57-72, 1999.
- HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do Ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.
- JACKSON, Jean. **Camp pain**: talking with chronic pain patients. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- LATOUR, Bruno. **Reassembling the social**: an Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford University Press, New York, 2005.
- LATOUR, Bruno. **Como falar do corpo?** A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência – Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência. Porto: Afrontamento, 2008. p. 39-61.
- LE BRETON, David. **Antropologia da dor**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013. p. 248.
- LIMA, Mônica; TRAD, Bomfim. A dor crônica sob o olhar médico: modelo biomédico e prática clínica. **Cadernos de Saúde Pública**, [s.l.], v. 23, n. 11, p. 2.672-2.680, 2007.
- LOCK, Margaret; NGUYEN, Vinh-Kim. Technologies and Bodies in Context and Local Biologies and Human Difference. *In*: LOCK, Margaret; NGUYEN, Vinh-Kim. **An anthropology of biomedicine**. United Kingdom: John Wiley & Sons, 2010. p. 15-110.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. **Sociologia e Antropologia**, [s.l.], p. 399-422, 2003.
- M'CHAREK, Amade. Fragile differences, relational effects: Stories about the materiality of race and sex. **European Journal of Women's Studies**, [s.l.], v. 17, n. 4, p. 307-322, 2010.

MERSKEY, Harold; BOGDUK, Nikolai. Classification of chronic pain, IASP Task Force on Taxonomy. In: MERSKEY, Harold; BOGDUK, Nikolai. **Part III: Pain Terms, a Current List with Definitions and Notes on Usage**. Seattle, WA: International Association for the Study of Pain Press, 1994. p. 209-214. Disponível em: <https://www.iasp-pain.org/Education/Content.aspx?ItemNumber=1698&navItemNumber=576>. Acesso em: 3 mar. 2019.

MOL, Annemarie. **The body multiple**. Carolina do Norte: Duke University Press, 2002.

MOL, Annemarie. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, J. Arriscado; ROQUE, R. (ed.). **Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência**. Porto: Edições Afrontamento, 2008. p. 63-106.

PATEL, Nilesh. Fisiologia da dor. In: KOPF, Andreas; PATEL, Nilesh (org.). **Guia para o Tratamento da Dor em Contextos de Poucos Recursos**. IASP Press, Seattle, 2010. p. 9-13.

ROHDEN, Fabíola. Os Hormônios te Salvam de Tudo”: Produção de subjetividades e transformações corporais com o uso de recursos biomédicos. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 199-229, 2018a.

ROHDEN, Fabíola. Considerações teórico-metodológicas sobre objetos instáveis e ausências presentes: analisando processos de materialização do desejo feminino. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (org.). **Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida**. Porto Alegre: UFRGS; ABA, 2018b. p. 135-158.

SARETTA, Mário Eugênio. **Feitos e efeitos do placebo: corpo, dor e realidade a partir da antropologia social**. 2019. 294p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das Ciências Modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics VII: the Curse of Tolerance**. London: University of Minnesota Press, 2011. p. 303-416.

TRACEY, Irene; MANTYH, Patrick, The cerebral signature for pain perception and its modulation. **Neuron**, [s.l.], v. 55, n. 3, p. 377-391, 2007.

TONIOL, Rodrigo. **Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil**. 2015. 302p. Tese (Doutorado) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

Mário Eugênio Saretta

Cientista social e documentarista, mestre e doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. Integrante do grupo de pesquisa Ciências na Vida: Produção de Conhecimento e Articulações Heterogêneas (PPGAS/UFRGS) e professor de antropologia social na Escola de Música e Belas Artes do Paraná (UNESPAR).

E-mail: msaretta@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4224-3129>

Como referenciar este artigo:

SARETTA, Mário Eugênio. Reagregando o Biopsicossocial: a clínica da dor sob análise etnográfica. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 95-114, maio, 2021.

Notas Exploratórias sobre Agências, Discursos e Representações de Gênero: um olhar sobre a produção quadrinística *Olga, a Sexóloga*

Deyse de Fátima do Amarante Brandão¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil

Resumo

O artigo discute a produção cultural do quadrinho *Olga, a sexóloga*, enfocando as construções discursivas de gênero e as identificações nos processos do que é ser uma mulher na contemporaneidade, bem como nas agências presentes no personagem e na criadora dela, evidenciando os contextos sociais envolvidos e seguindo as contribuições da antropóloga Sherry Ortner (2007) sobre o conceito de agência e poder.

Palavras-chave: Quadrinhos. Agência. Identidades. Discursos de Gênero. Visibilidades.

Exploratory notes on gender agencies, discourses and representations: a look at the production of comics *Olga, the Sexologa*

Abstract

The article discusses the cultural production of the comic book *Olga, a Sexologa*, focusing on the discursive constructions of gender and identifications in the processes of what it is to be a woman in contemporary times, as well as on the agencies present in the character and in its creator, highlighting the social contexts involved and following the contributions of anthropologist Sherry Ortner (2007) on the concept of agency and power.

Keywords: Comics. Agencies. Identities. Gender speeches. Visibilities.

Recebido em: 20/10/2019

Aceito em: 27/04/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

O presente artigo aborda uma análise exploratória e interpretativa dos quadrinhos *Olga, a sexóloga*, publicado em 2015, no qual reúne uma coletânea com mais de 130 tirinhas gráficas produzidas e criadas pela quadrinista paraibana Thaís Gualberto¹. O interesse em particular sobre a produção de quadrinhos paraibanos surgiu ainda no trabalho de campo realizado para a produção de uma etnografia no Mestrado em Antropologia² a respeito de um coletivo juvenil que tinha na cultura pop os substratos para suas atividades artístico-culturais.

Entre as atividades de maior destaque do coletivo, está a atuação do ensino de histórias em quadrinhos, abordando técnicas de desenhos, de cenários, figura humana, narrativas gráficas, cores e roteiro. O trabalho de campo realizado para a dissertação permitiu que eu tivesse um contato mais próximo em relação ao universo das revistas em quadrinhos, entendendo, por meio dos informantes, seu contexto artístico e suas especificidades de linguagem. Em uma perspectiva socioantropológica, o desenho pode ser percebido e analisado por meio da relação entre o ser humano, o grupo no qual ele pertence e com quem convive e seu ambiente espaço/tempo:

Desloca-se a discussão do aspecto técnico refletido pelo ato de desenhar e representar para aportar no aspecto da motivação temática que resulta das relações com o grupo de pertencimento e convívio, com o tempo e com o espaço onde as produções são realizadas. Estes agentes motivadores são, muitas vezes, determinantes do forte exercício pelos traços culturais que atuam no processo de criação. (FERREIRA, 2005, p. 3)

Há diferentes modos de olhar o mundo, se levarmos em consideração os traços culturais que atuam sobre cada desenhista em seu processo de criação. E se há diferentes modos de olhar o mundo, há diferentes maneiras de desenhar e de conhecer as coisas, por meio de um envolvimento e experiência apontando intenções (mesmo

¹ A grafia do nome com trema na vogal *i* é da escolha da própria quadrinista, como forma de diferenciar sua assinatura artística. Em alguns momentos a quadrinista também assina *Thais*, sem acento agudo na vogal *i*, como pede as regras da ortografia oficial. Por esse motivo, a grafia do seu nome neste artigo obedecerá a forma como a própria artista assina seu nome. Thaís também é conhecida como Thaís Kisuki. Ela é formada em Arte e Mídia pela UFCG e sua atuação como quadrinista surgiu com a criação da personagem *Olga*. Desde 2010, ela se tornou uma das ativistas no que se refere à produção independente de quadrinhos no Estado. Sua trajetória nesse campo de produção vai desde a integração do grupo Coletivo WC (no qual visava à discussão, divulgação e produção de HQs feitos por paraibanos), publicação da *Revista Sanitário* (destinada a publicações de quadrinhos) e da participação do Projeto Inverna, no qual foi lançada a *Revista Inverna* só com quadrinhos e ilustrações de mulheres.

² Dissertação intitulada *Consumo como experiência social: experimentações, vivências e práticas da cultura pop em um coletivo juvenil*, defendida em 2015 no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

inconscientes) que operam através do registro visual de que quem cria se torna também parte daquilo que se reconstitui no papel. Ao me aproximar dessa temática de produção de histórias em quadrinhos em contextos locais, conheci algumas iniciativas e coletivos que fomentavam a divulgação de eventos e visibilidade de um grupo particular de artistas: mulheres que faziam quadrinhos. Diferente do que é abordado no *mainstream*, os quadrinhos dessas artistas chamavam atenção por conter temáticas mais próximas do cotidiano contemporâneo, em vez de enredos sobre super-heróis e poderes sobrenaturais. As histórias tratavam sobre discussões a respeito de sexualidades, mulheres na esfera pública, questões de aborto, estupro, drogas, trabalho e afetividades. Mediante a minha observação participante em alguns eventos destinados à produção e discussão dos quadrinhos em João Pessoa (PB), também conheci a produção cultural de algumas quadrinistas, como as tirinhas de *Olga, a sexóloga*, criadas pela artista Thaís Gualberto.

Sob um olhar antropológico e baseando-se nos estudos de gênero, este artigo pretende discutir a produção cultural pensando em dois pontos principais: o primeiro, nas construções discursivas de gênero e as identificações em processos (MACHADO, 2014), ou seja, as representações, por meio dos investimentos subjetivos presentes na obra que se remete a *ser mulher* na contemporaneidade. E, o segundo, nas agencialidades presentes tanto na personagem criada como nos projetos e intenções de sua criadora, seguindo as contribuições inspiradoras de Sherry Ortner (2007).

Destaca-se que o conceito de gênero abordado nesta discussão refere-se ao que Scott (1995, p. 21) definiu como “[...] elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos [...]”, implicado na concepção e no poder de si. Ou seja, além de ser esse elemento constitutivo, também é um meio de decodificação de sentido e de compreensão das interações humanas, ao levar em conta o aspecto das subjetividades e dos discursos dos sujeitos marcados por gênero.

A relevância dada à temática mulheres que fazem quadrinhos e as suas criações se dá pelo aumento progressivo de mulheres desenhistas de quadrinhos no Brasil e no Nordeste e como suas publicações abordam temáticas de inspirações e influências feministas. Como produtoras culturais, essas mulheres utilizam as narrativas sequenciais para retratar as múltiplas condições da diferença que conseguem tomar forma nas entrelinhas dos seus discursos. Coube, portanto, neste estudo, realizar apenas notas exploratórias e iniciais sobre a produção cultural de Thaís Gualberto, já que sua obra contempla uma série de questionamentos sobre a condição feminina e a liberdade de decidir e de agir no mundo contemporâneo.

A aparente simplicidade gráfica de suas tirinhas ressalta o teor do conteúdo da temática sexual por meio do humor, com o uso da ironia, da paródia, das experiências, da ridicularização de estereótipos e de normas hegemônicas. De acordo com a quadrinista, *Olga* possui semelhanças com a própria criadora: “[...] ela é muito parecida comigo, com minhas amigas, com mulheres que se identificam com a luta do feminino”³. Sua declaração é importante, pois as histórias em quadrinhos, nessa perspectiva, possuem um lugar máximo de visibilidades de produção de significados e de representações ao levar em consideração o contexto em que as imagens são construídas e articuladas.

³ Trecho da entrevista realizada para a *Folha de São Paulo*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2016/05/1768707-thais-gualberto-criadora-de-olga-a-sexologa-assume-espaco-de-angeli.shtml>. Acesso em: 2 ago. 2017.

2 Sobre Histórias em Quadrinhos, Representações e Subjetividades

As histórias em quadrinhos tal como conhecemos atualmente surgiram no fim do século XIX, simultaneamente na França e nos Estados Unidos, estando sua origem ligada ao fenômeno de comunicação de massa, com as técnicas da Revolução Industrial, e, em seguida, com a mecanização da impressão e da reprodutibilidade das imagens (LUYTEN, 2000). Os quadrinhos são uma forma artística que trata da experiência humana ao propor contar histórias em que a ilustração assume um papel fundamental na compreensão do enredo. Essas imagens proporcionam produções e informações culturais e fornecem elementos para se pensar valores, representações e sensibilidades humanas, reforçando o poder iconográfico (RAHDE, 1996, p. 104).

Os primeiros quadrinhos paraibanos que se tem notícia foram publicados em 1963 com *As aventuras do Flama*, criado por Deodato Borges. Antes de se tornar quadrinhos, *As aventuras do Flama* era uma radionovela veiculada pela Rádio Borborema (em Campina Grande-PB), e a publicação da história em quadrinhos foi uma edição para presentear os fãs da radionovela. Nos anos seguintes (entre as décadas de 1960 e 1970), outras histórias e personagens publicadas em jornais locais receberam destaque por conter em seus enredos, críticas sociais por meio da sátira e do humor, como *Bat-Madame*, criada por Luzardo Alves, e *Maria*, criada por Henrique Magalhães.

Bat-Madame é uma versão feminina do famoso super-herói Batman, que, em tom de sátira, fazia tanto críticas aos costumes da população da cidade de João Pessoa quanto um deboche sobre si mesma. Já *Maria* é o nome dado a uma personagem feminina que, utilizando principalmente em seus diálogos a figura de linguagem metafórica, ironiza a censura e a repressão, questiona a sexualidade e a defesa da liberdade de escolha afetiva. Percebe-se que mesmo com destaque para personagens femininas, o cenário de produção de histórias em quadrinhos no estado era feito em sua grande maioria, senão em sua totalidade, por homens quadrinistas.

Tidos como componentes da cultura urbana contemporânea (CANCLINI, 2006), os quadrinhos, então, podem fornecer códigos que interpretem o cotidiano, assim como a música, a literatura ou a pintura, oferecendo códigos que indicam a impressão de um “estado de vir-a-ser” (BERMAN, 1986), estabelecendo individualidades, negociando autenticidades ou distinções na contemporaneidade. De acordo com Berman (1986), esse estado vir-a-ser se refere aos processos sociais que dão vida ao turbilhão de transformações causadas pela dialética da modernização e do modernismo, ou seja, nas próprias dinâmicas impulsionadas pelas experiências da modernidade.

No sentido deste estudo, o vir-a-ser é entendido como um projeto em contínuo movimento, aberto a possibilidades de experimentações, em que uma dessas experimentações se dá pelas vias artísticas: os repertórios dos quadrinhos são objetos de negociação constantes, eles não são inertes. Os elementos do que se tem em mente sobre o que é mulher ou que é o feminino podem mudar com o tempo, com a maturidade do traço, dos gostos, das interações com outros processos artísticos ou com os jogos do mercado em que o artista está inserido. Essas subjetividades são extraordinariamente criativas, e os repertórios se criam e se recriam com outras experiências, imbricando nas

criações artísticas processos de devires (DELEUZE; GUATARRI, 1997) num verdadeiro estado de movimentação de condições.

Durante muito tempo, nas temáticas voltadas para o feminino, as histórias em quadrinhos retratavam protagonistas mulheres que “[...] carregavam um peso de uma época, que representavam ideológicos diversos, que eram (e são), lugares de erotismo” (BOFF, 2014, p. 63). De acordo Boff (2014), as criações artísticas foram durante muito tempo de hegemonia masculina. Nesse cenário, os momentos sobre o feminino são compreendidos por sua biologia (corpo/mulher), em outros, pela condição social da mulher no trabalho e na família (BOFF, 2014, p. 64). Nos quadrinhos norte-americanos, por exemplo, mesmo que a protagonista fosse uma super-heroína, as mulheres eram retratadas ora como mocinhas indefesas, ora como vilã sem moral.

Diante desses apontamentos, ao focar o olhar sobre esta produção cultural, pretende-se trazer à reflexão os novos (ou não tão novos assim) discursos construídos sobre as questões de gênero, sob a perspectiva de uma experiência que é marcada por um sujeito constituído por posições diferenciadas assinaladas pelo gênero, no qual o termo *mulher contemporânea* assume parte da representação dessas posições de forma simbólica e alusiva. Para tal, estudar as questões de gênero, as produções dos quadrinhos e o contexto de sua criadora, numa perspectiva antropológica, nos permite estar diante de um campo rico para se compreender as diversas formas de conceber o mundo em que se vive, atentando-se aos eixos que podem subverter ou afirmar os discursos de gênero em diferentes abordagens. Assim, os quadrinhos são “bons para pensar”, pois entende-se suas narrativas como representação de uma realidade construída e interpretada (GEERTZ, 2008), vivida e memorada.

3 A Construção Discursiva de Gênero em *Olga, a sexóloga*

Criada em 2009 e representando um público feminino entre a faixa etária dos 25 a 35 anos de idade, a personagem *Olga* possui uma personalidade autoritária, inquieta, impaciente e bastante opinativa. É no posfácio do livro que a própria criadora explica o surgimento de suas histórias e a importância dos questionamentos de sua personagem. Para Thaïs, *Olga* nasceu de uma necessidade de se buscar a emancipação sexual da mulher.

*Ela surgiu de uma necessidade de expor o lado sexual de muitas mulheres, porque reúne em uma só a lascívia descarada que cada uma deseja de vez em quando, mas reprime por medo do julgamento alheio. Toda mulher que se joga na esbórnia se reconhece na Olga, a sexóloga [...]*⁴.

As narrativas quadrinísticas de *Olga* constituem espaços de engajamentos e de agenciamentos nos quais a sua criadora, Thaïs, evidencia seus posicionamentos sociais com o esforço em se construir fantasias de identidade por meio da identidade de gênero e dos discursos de gênero. As fantasias de identidades corroboram com a ideia de que os indivíduos assumem múltiplas posições de sujeitos motivados por questões emocionais e subconscientes.

⁴ Trecho extraído do posfácio da coletânea *Olga, a sexóloga*, publicado em 2015. A obra foi escrita, desenhada e editada por Thaïs.

Nesse contexto a fantasia, no sentido de idéias sobre o tipo de pessoa que se gostaria de ser e o tipo de pessoa que se gostaria que os outros acreditassem que se é, tem claramente um papel a desempenhar. Tais fantasias de identidade se ligam a fantasias de poder e agência no mundo [...]. O uso do termo “fantasia” é importante aqui porque enfatiza a natureza muitas vezes afetiva e subconsciente do investimento em várias posições de sujeito, e nas estratégias sociais necessárias para manter esse investimento. (MOORE, 2000, p.38)

Nesse sentido, as fantasias de identidades têm a ver com as autorrepresentações que os indivíduos têm como sujeitos marcados por gênero, se ligando às questões de poder e de agência. As representações do feminino e o que é ser *mulher* consideram as subjetividades não como unitárias, mas como múltiplas e sendo o “[...] produto, entre outras coisas, dos variados discursos e práticas relativos a gênero e à diferença de gênero” (MOORE, 2000, p. 35). Essa discussão se torna mais complexa ao se entender que a busca por uma definição do que é masculino ou feminino (assim como entender o que é homossexual ou heterossexual) não é constante nos estudos de gênero, pois há uma variedade de formas de ser e de se construir, como menciona Machado:

Se há um consenso hoje nos estudos de gênero é que não há uma constância da definição do que é masculino, do que é feminino, do que é heterossexual e do que é homossexual. São construções sociais e culturais mutáveis, não determinadas pela fundação biológica ou pelo determinismo cultural, pois vivenciadas por investimentos subjetivos distintos com agencialidades diversas em práticas relacionais inseridas em situações de poder cambiantes. (MACHADO, 2014, p. 22)

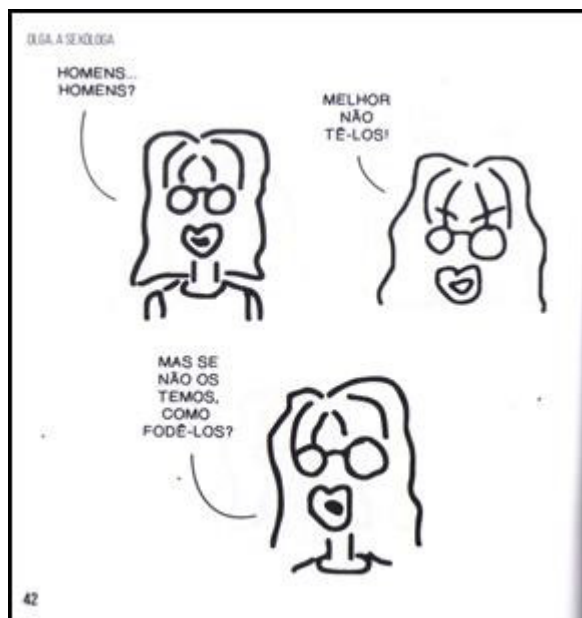
As narrativas aqui analisadas são apenas uma dessas formas de se construir o que é feminino, feminilidade, pois estamos tratando aqui dos investimentos subjetivos de representação do feminino e das estratégias de agencialidades presentes. Por isso, o termo fantasias de identidade e de poder torna-se crucial para se referir às construções e aos diferentes tipos de agências relacionadas às questões de gênero ao pensar esse conceito como construção cultural em transformação, como “identificações em processos” (MACHADO, 2014) mediante as práticas e os comportamentos dos sujeitos no interior das relações de poder. Logo, as classificações de gênero não devem ser apropriadas como verdades das coisas e sim como “[...] formas e processos de os sujeitos se classificarem sempre de forma incompleta” (MACHADO, 2014, p. 24).

Os discursos sobre as representações do feminino atrelados à categoria mulher construída por/através de *Olga, a sexóloga* são moldados por comportamentos de empoderamento sexual, em que a mulher é um sujeito ativo e opinativo em suas ações, dotado de inteligibilidade, independente e agressivo, como podemos observar nas Figuras 1 e 2.

Esses comportamentos distanciam-se dos traços tradicionalmente ligados à representação do feminino em super-heroínas, como a vaidade, a adequação ao padrão dominante de beleza, a força, a doçura, a sedução, e sendo tipicamente guerreira, características que faziam parte da personagem super-heroína Mulher Maravilha, a qual mantinha muito desses traços como a vaidade, a força, a beleza e o encanto ligados a uma figura mitológica de guerreira. Criada por volta dos anos de 1940, as aparições da personagem, mesmo desempenhando um papel mais ativo, inserem-se no contexto

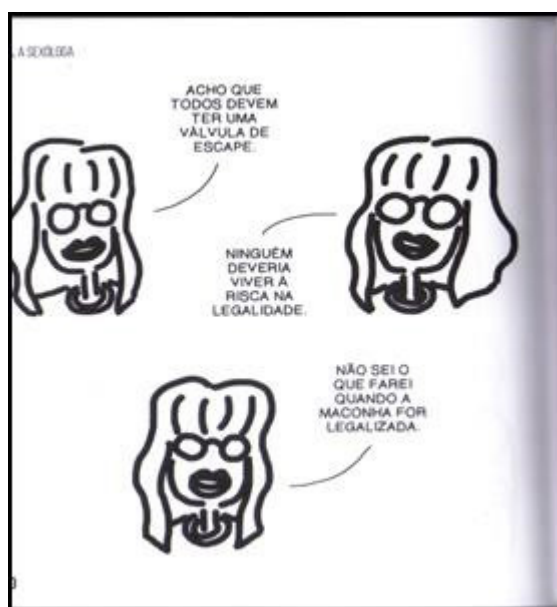
do imaginário masculino, no qual seus atributos principais eram o poder de sedução e a beleza. Para a autora, a Mulher-Maravilha surgiu mais “[...] para satisfazer o olhar masculino sexualizado do que para assegurar algum tipo de emancipação feminina” (ODININO, 2015, p. 87).

Figura 1 – Situações em que Olga demonstra sua personalidade I



Fonte: Gualberto (2015)

Figuras 2 – Situações em que Olga demonstra sua personalidade II



Fonte: Gualberto (2015)

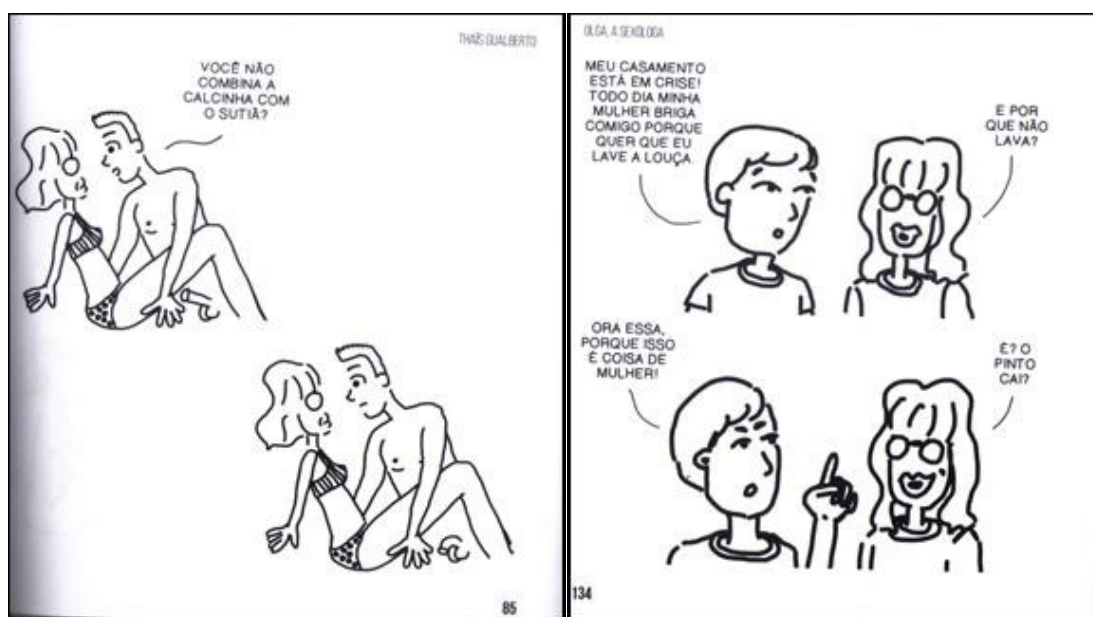
Na coletânea *Olga, a sexóloga*, os discursos de gênero são construídos em torno da ideia dos modelos *masculinos* e *femininos* atrelados à categoria *homem* e *mulher*, respectivamente, produzidos pelos discursos da diferença. Os simbolismos masculinos e femininos são entendidos como elementos que se competem. A natureza oposicional dessas categorias é demonstrada em situações em que a construção do *Outro masculino* é inferiorizada, desvalorizada e fragilizada (Figuras 3 e 4). O homem é retratado como desprovido de habilidades em satisfazer a mulher, pelo abandono da paternidade ou como incompetente em assuntos relacionados ao sexo.

Figura 3 – “Incompetente” como um dos atributos dados ao sujeito masculino por Olga



Fonte: Gualberto (2015)

Figura 4 – Nas duas situações a virilidade masculina é retratada de maneira irônica



Fonte: Gualberto (2015)

Deboches a respeito da virilidade do sujeito masculino estão em curso nos episódios criados por Thaís. Bourdieu (2012) explica que a virilidade como exaltação dos valores masculinos é uma cilada, uma carga. Isso porque, ao ser entendida como “[...] capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão ao combate e ao exercício da violência [...]” (BOURDIEU, 2012, p. 64), tem como contrapartida as angústias e os medos que a feminilidade suscita: as ofensas quanto à vulnerabilidade da honra. As tirinhas de *Olga, a sexóloga* retratam a masculinidade viril/hegemônica do sujeito masculino numa verdadeira “cilada”: ao exaltar os aspectos da virilidade, esse sujeito também está preso às expectativas engendradas na ordem patriarcal.

A condição de agir da personagem enreda-se em situações de poder, desigualdades e competição. Sua intencionalidade está na forma de se contrapor ao padrão de feminilidade hegemônico, buscando ser ouvida quando os seus desejos se deslocam no sistema patriarcal por meio de normas, tradições, regras e instituições que o reforçam, tendo como espaço de fala a temática do comportamento sexual. O sexo é assim, “[...] uma interpretação política e cultural do corpo” (BUTLER, 2003 *apud* CARDOZO, 2007, p. 247), no qual falar sobre as experiências sexuais fora da esfera privada é atribuir a essa mulher que fala uma agência no sentido de poder agir dentro de contextos de desigualdades, assimetrias e forças sociais, mas também de perseguir projetos (ORTNER, 2007).

A produção cultural desses quadrinhos envolve o que Ortner (2007, p. 59) chamou de “políticas narrativas envolvidas na construção de agência”, dentro de um *corpus* particular de narrativas no qual uma personagem feminina toma a iniciativa das ações, desenvolvendo papéis de agência ativos. A questão da agência tem a ver com a intencionalidade dos atores, vistos como agentes da vida social, envolvem-se em múltiplas relações sociais nas quais se enredam e não podem agir fora dela. Essas relações múltiplas são as relações de poder, desigualdades, competições, solidariedades em que esses agentes se envolvem e são envolvidos. Em outras palavras,

[...] podemos ver esses contos como formações culturais que constroem e distribuem agência de modos particulares, como parte da política cultural que cria pessoas apropriadamente definidas em termos de gênero em um determinado tempo e lugar. (ORTNER, 2007, p. 61)

Os estudos sobre agência de Sherry Ortner (2007) referem-se ao que ela chamou de “teoria da prática”, em que a produção de sujeitos sociais acontece por meio da prática do mundo e da produção do próprio mundo por intermédio da prática. Há, assim, uma forte relação dinâmica entre os indivíduos e as forças sociais e culturais envolvidas. A ênfase na agência é tratada pela autora como uma questão marcada pelo gênero. Assim, é a partir dessa perspectiva que é possível se compreender as agencialidades que se formam nas construções discursivas de gêneros nas artes aqui analisadas. As relações de agência e de poder encontradas nas relações de gênero apontam para contextos marcados pelas desigualdades, em que o poder opera tanto na dominação quanto na resistência. A construção textual da agência demonstrada por Ortner (2007) nos contos europeus demonstra uma determinada política de agência: “[...] o trabalho cultural envolvido na construção e na distribuição da agência como parte do processo que cria pessoas apropriadamente definidas em termos de gênero, e assim, entre outras coisas, diferentemente empoderadas” (ORTNER, 2007, p. 59).

Ortner (2007), ao analisar os contos europeus de super-heroínas constata que, mesmo que as protagonistas promovam e se apoderem da ação, aquelas que se apegam demais à agência são castigadas. Não foi observada nas tirinhas da coletânea *Olga, a sexóloga* nenhuma situação de punição sofrida pela personagem devido à excessividade de sua agência. A não ser em situações em que esta promove a sátira de si mesma, como seu uso excessivo de álcool, nas situações cômicas em relação ao comportamento inesperado do parceiro sexual ou sobre sua fixação em se masturbar.

Essas considerações são importantes, pois como política narrativa, os quadrinhos de *Olga* são formas de expressão de liberdade de sua criadora. E, se a criação é muito parecida com sua criadora, estamos diante de agências que “[...] envolvem a administração adequada da identidade de gênero [...]” (MOORE, 2000, p. 41) por meio do resgate de experiências, significações e criações que não eram representadas no contexto atual dos quadrinhos nacionais.

A “luta do feminino”, como declarou Thaïs, é a bandeira levantada por ela para construir outros discursos, questionamentos e alusões constantes sobre o que é ser mulher e, principalmente, sobre sua forma de lidar com o sexo. A percepção do olhar de uma mulher retratando outra mulher (ou mulheres) é um esforço que aponta para uma nova tradução do feminino, tentando retomar a si mesma e as suas experiências na e por meio da linguagem, construindo “[...] um lugar para a intimidade [...]” por meio “[...] da fala rompida, imperfeita, desregrada [...]” (hooks⁵, 2008, p. 863), propondo novos pontos de vistas sobre o feminino em um campo artístico de produção majoritariamente masculino, no qual condicionam as mulheres artistas a um papel secundário na história destas produções (SANTOS *et al*, 2016).

4 Agência, Memória e Busca por Espaço na História: algumas considerações

Fazendo parte de um escasso grupo de mulheres que produzem quadrinhos na Paraíba, a criadora de *Olga* foi reconhecida por seu trabalho nesse campo ao ter publicado tiras diárias na coluna “Ilustrada” do jornal *Folha de São Paulo* no ano de 2016. Thaïs, ao publicar suas tiras nesse jornal, ocupou o lugar deixado pelo cartunista e chargista Angeli, criador de personagens ícones da contracultura como *Rê Bordosa*, a série *Chiclete com Banana*, *Luke e Tantra* e *Skrotinhos*. Angeli publicou na coluna “Ilustradas” por quase 30 anos. Logo, o nome de Thaïs, ao ocupar o lugar deixado por Angeli, recebeu destaque no cenário nacional de quadrinhos, no qual *Olga* se tornou conhecida nacionalmente.

Cabe aqui uma consideração importante a ser feita em relação ao destaque alcançado pela quadrinista. Ao pesquisar sobre os registros históricos do surgimento dos quadrinhos na Paraíba, percebeu-se a invisibilidade quanto às produções de mulheres que fazem quadrinhos nessa região⁶. Isso nos faz refletir sobre a ausência da participação dessas

⁵ bell hooks trata-se de um pseudônimo da autora Gloria Watkins. A presente referência está em minúsculo, pois a autora por questões ideológicas e políticas assinala sua autoria desta forma.

⁶ Uma das obras da literatura científica sobre o assunto é a pesquisa de Audaci Junior sobre o levantamento dos 40 anos de produção de quadrinhos na Paraíba. A pesquisa se transformou no livro *Riscos no Tempo*, publicado em 2006 pela editora Marca de Fantasia. Durante minha leitura da obra e em pesquisas sobre o assunto, a menção por nomes femininos foi destinada as últimas páginas da obra na descrição da cronologia das publicações paraibanas.

mulheres na historicidade dos quadrinhos paraibanos, como se os rastros de suas passagens por este mundo artístico fossem apagados. Fenômeno não muito diferente se comparado ao papel secundário das pesquisadoras antropólogas – esposas de antropólogos de renome – na história da disciplina, sendo constituídas como seres imaginários. De acordo com Corrêa (2009, p. 109),

[...] quando seres socialmente definidos como parte da cena privada são encontrados na cena pública, a ambiguidade de sua posição os coloca numa categoria anômala, como integrantes de uma espécie de “natureza imaginária”.

O ocultamento e a exclusão dos nomes de mulheres quadrinistas na história dos quadrinhos paraibanos, universo artístico que em sua maioria é dominado por homens, revelam o caminho percorrido pelas quadrinistas na busca pelo reconhecimento e pela visibilidade de suas produções culturais e até do seu nome, de sua memória. O gênero posto em primeira análise torna-se mais relevante do que a qualidade da arte. Daí, dentro desse papel secundário relegado a elas na história da arte dos quadrinhos, vem o questionamento inspirado em Corrêa (2009, p. 129): “[...] no que elas tornam diferentes essas carreiras ao conjugá-las no feminino?”.

Não é pretensão deste artigo responder a esta pergunta, mas buscar uma das possibilidades de respostas a ela. Talvez, ressaltar o caminho na busca por um espaço de visibilidade na história, cuja presença desses “seres imaginários” (CORRÊA, 2009) marcados pelo gênero foi silenciada pela historiografia dominante sobre arte. E um dos apontamentos que ajudam a refletir sobre tal pergunta é que atualmente mulheres quadrinistas têm se tornado adeptas às lutas de alguns Movimentos Feministas atuais e nisso surgem questionamentos que são retratados em suas produções artísticas.

A produção cultural de Thaís aponta para uma forma de conceber o ser mulher por meio das identificações em processo (MACHADO, 2014) do que a artista percebe como mulher contemporânea, do qual ela mesma participa. Considerando-se feminista, a criadora de *Olga* realiza certo agenciamento relacionado à ideia de poder por meio de suas políticas narrativas, já mencionado na discussão anterior. No entanto, seus agenciamentos também estão relacionados com “[...] ideias de intenção, com projetos de pessoas (culturalmente constituídas) no mundo e com sua habilidade de iniciá-los e de realizá-los” (ORTNER, 2007, p. 64).

Fazer quadrinhos e construir projetos coletivos com outras poucas quadrinistas indica as formas de agenciamentos que sinalizam a resistência, a construção de identidades em processos e a busca pelo reconhecimento no campo de produções nessa arte. Thaís e outras quadrinistas do país divulgam suas tirinhas na internet, por meio do Facebook, de *blogs* e de outras redes sociais, estabelecendo, assim, uma sociabilidade com outros sujeitos: leitores, fãs, ilustradores, colecionadores, pesquisadores, outras quadrinistas.

Ocupando um lugar de prestígio e de destaque, a criadora de *Olga* assumiu durante muitos anos o Núcleo da Gibiteca Henfil, localizada dentro de uma entidade governamental voltada para a realização de atividades culturais de diversos tipos na capital da Paraíba. A Gibiteca Henfil conta com um grande acervo de histórias em quadrinhos. Assim, frequentemente, se promovem, naquele local, eventos e debates sobre os quadrinhos, englobando um público específico de colecionadores, artistas, ilustradores, desenhistas

e leitores de HQs. São nesses espaços que temas como a construção de personagens femininas e a participação de mulheres quadrinistas no cenário dessa produção foram debatidos pelo Projeto Espaço HQ, realizado em 2016 e 2017, o qual Thaís coordenava.

Perseguindo intenções e realizando metas culturais organizadas e não inocentes de relações locais de poder, as mulheres que trabalham ou fazem quadrinhos dentro desse contexto de invisibilidade (em se saber quem são elas e onde estão), boa parte delas, possuem agências no sentido de investir e planejar e até de resistir a um campo de produção cultural majoritariamente masculino, desde a sua origem. Assim, a resistência como ato de agência sinaliza-se como fator importante dos projetos, das autorrepresentações, das representações e das perspectivas da condição do que é ser mulher. Outro ponto importante é que a memória, constituída pelos acontecimentos vividos, coletivo ou individualmente, também se torna agência: essas mulheres querem um espaço na história, querem ser percebidas e construir sua própria historicidade do campo de produção de quadrinhos local.

Os enredos de suas histórias podem contar fatos cotidianos que são selecionados e construídos na sua relação com o sentimento de identidade.

Aquí el sentimiento de identidad se considera en su sentido más superficial, pero nos basta por el momento: es el sentido de la imagen de si, para si y para los otros. Esto es, la imagen que una persona adquiere, relativa a si misma, a lo largo de la vida, la imagen que ella construye y presenta a los otros y a sí misma, para creer en su propia representación, pero también, para ser percibida de la manera en que quiere ser vista por los demás. (POLLAK, 2006, p. 38)

De acordo com o autor, o sentimento de identidade está relacionado a uma dupla conscientização de si, para si e para o outro. A identidade, nesse contexto, tem a ver com a forma como se é percebido e como se percebe ao longo da vida. A narrativa de *Olga* pode ser entendida como ato social (ORTEGA, 2008), ou seja, como um processo contínuo e difuso sobre o cotidiano, sobre a negociação de fronteiras, de diferenças e sociabilidades, mesmo que pela via do lúdico e do humor. Há, portanto, uma conscientização da própria subjetividade em que o trabalho da memória e da resistência são relevantes para se compreender as escolhas, as decisões e a própria história daquele sujeito que, transformado em textos sociais, é carregado de significados e de pertença identitária.

Assim, o campo das produções dos quadrinhos revela novas possibilidades para a construção de subjetividades em que se é possível perceber, mesmo que, metafórica e simbolicamente, as representações e as autorrepresentações de si como sujeitos marcados pelo gênero, sempre de forma incompleta, ao levar em consideração que as subjetividades são múltiplas e contraditórias (MOORE, 2000).

5 Buscando Conclusões

As histórias em quadrinhos são um elemento central da cultura contemporânea e aliam a cultura icônica e a literária, ou seja, visualidades e texto, formando imagens narrativas sequenciais. Essas imagens proporcionam produções e informações culturais e fornecem elementos para se pensar valores, representações e sensibilidades humanas, reforçando o poder iconográfico. Em seu conceito estrutural de linguagem, as histórias

podem ser entendidas como narrativas visuais sequenciais em que há uma estrutura básica que “[...] reúne cenas em que as falas dos personagens estão contidas na área do desenho conhecida como balões [...] as HQs se tornaram mídia gráfica de experimentação artística refinada” (PATATI; BRAGA, 2006, p. 9).

Estudar (e perceber) as questões de gênero ligadas a produções dos quadrinhos e o contexto de suas criadoras, numa perspectiva antropológica, permite estar diante de um campo rico para se compreender as múltiplas formas de conceber o mundo em que se vive, percebendo eixos que podem subverter ou afirmar determinadas posições que podem estar mais próximas ou não dos discursos dominantes. Quanto a isso, pode-se pensar que certas produções, como a mencionada neste estudo, são “boas para pensar” ao apontar para suas construções de discursos e experiências que envolvam as noções de mulher, homem, masculino, feminino em termos de valor diferencial.

Moore (2000) traz uma importante contribuição para a reflexão dessas questões ao afirmar que a experiência de gênero pode ser marcada pela noção de um sujeito diferenciado não apenas entre outros, mas também “internamente”, constituído no e pelo discurso. Abordando a temática da emancipação sexual, as narrativas da obra *Olga, a sexóloga* são mediadoras da subjetividade de Thaís como sujeito marcado pelo gênero. Na linguagem dos quadrinhos, as tirinhas são condensadas em conversas breves, envolvem microsituações do cotidiano, sugerem perguntas com respostas irônicas que contam as múltiplas experiências e perspectivas do sujeito feminino retratado na sexóloga.

Dessa forma, falar de sexo é também um direito legítimo diante dos pudores. Falar de sexualidade é uma forma de agenciamento e de poder, como também falar de sexualidade torna-se um saber (FOUCAULT, 1988). Sendo a diferença sexual a forma principal de significar a diferenciação, a codificação do gênero nesse aspecto faz do termo uma categoria flutuante (SCOTT, 1995) que só possuirá sentido quando se percebem as categorias de homem ou mulher em discursos que empregam essas diferenças como parte do processo de construir a si mesmos como pessoas e agentes (MOORE, 2000).

O campo da produção dos quadrinhos realizada pelas quadrinistas revela novas possibilidades para a construção de subjetividades na qual é possível se perceber as representações e autorrepresentações de si como sujeitos marcados pelo gênero.

Sendo assim, buscou-se, assim, refletir sobre essas questões ao abordar a produção *Olga, a sexóloga* como um espaço de expressão em que discursos são construídos, negociados e praticados, além de estarem relacionados à diferença de gênero, sem deixar de mencionar, mesmo que de forma breve, os agenciamentos envolvidos na manutenção desse espaço, sejam eles de forma textual ou socialmente engajados. Esse foi apenas um passo que exige uma contemplação etnográfica sobre as questões levantadas, sendo o esforço aqui presente uma iniciação a ser explorada.

Referências

- BERMAN, Marshal. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda., 1986.
- BOFF, Ediliane de Oliveira. **De Maria a Madalena**: representações femininas nas histórias em quadrinhos, 2014. 309f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, São Paulo, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. Uma imagem ampliada. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kuhner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 15-67.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 6. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- CARDOZO, Fernanda. Performatividades de gênero, performatividades de parentesco: notas de um estudo com travestis e suas famílias na cidade de Florianópolis/SC. *In*: GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (org.). **Conjugualidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 233-251.
- CORRÊA, Mariza. A natureza imaginária do gênero na história da antropologia. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 109-130, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1776>. Acesso em: 27 maio. 2021.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 54, 1997. v. 4. (Coleção TRANS) [versão digitalizada]. Disponível em: <https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2015/06/milplatscapitalismoesquizofrenia-volume4deleuzeeguattari.pdf>. Acesso em: 3 jan. 2018.
- FERREIRA, Edson Dias. Desenho e antropologia: Influências da cultura na produção autoral. *In*: GRAPHICA: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ENGENHARIA GRÁFICA NAS ARTES E NO DESENHO. **Anais do Congresso Internacional de Engenharia Gráfica nas Artes e no Desenho**. Recife, PE, 2005. Disponível em: <http://www.lematec.net.br/CDS/GRAPHICA05/artigos/edsonferreira.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2017.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GUALBERTO, Thaís. **Olga, a sexóloga**. Edição única. Miramar, Paraíba, 2015.
- HOOKS, Bell. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, set.-dez., 2008.
- LUYTEN, Sônia Maria Bibe. **Mangá**: o poder dos quadrinhos japoneses. São Paulo: Hedra, 2000.
- MACHADO, Lia Zanotta. Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 42, p. 13-46, 2014.
- MAGALHÃES, Henrique. Uma história dos quadrinhos paraibanos. **9ª Arte**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 23-36, 1º semestre, 2012.
- MOORE, Henrietta. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 14, p. 13-44, 2000.
- ODININO, Juliane Di Paula Queiroz. Princesas, heroínas ou super-poderosas? Agência e representação das personagens femininas infantis dos quadrinhos ao desenho animado. *In*: JUNIOR, Amaro Xavier Braga; SILVA, Valéria Fernandes da. (org.). **Representações do feminino nas histórias em quadrinhos**. Maceió: EDUFAL, 2015. p. 69-98.

ORTEGA, Francisco, Reabitar la cotidianidad. *In*: ORTEGA, Francisco. **Veena Das**: sujetos del dolor, agentes de dignidad. Ed: Francisco Ortega. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Pontificia Universidade Javeriana. Instituto Pensar, 2008. p. 15-69.

ORTNER, Sherry. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. *In*: GROSSI, M.; ECKERT, C.; FRY, P. (org.). **Conferências e diálogos**: saberes e práticas antropológicas. Brasília, DF: ABA; Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.

PATATI, Carlos; BRAGA, Flávio. **Almanaque dos quadrinhos**: 100 anos de uma mídia popular. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 2006.

POLLAK, Michel. **Memoria, olvido, silencio**: la producción social de identidades frente a situaciones limite. La Plata: Ediciones al margen, 2006.

RAHDE, Maria Beatriz. Origem e evolução das histórias em quadrinhos. **Revista Famecos**, Porto Alegre, n. 5, p. 103-106, novembro, 1996.

SANTOS, Isaiana Carla Pereira dos; NOLASCO, Renata Izabel de Freitas; DANTAS, Daiany Ferreira. Ei, por que não existem grandes quadrinhos feitos por mulheres? *In*: INTERCOM: SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DA COMUNICAÇÃO. **Anais do XVII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste**. Caruaru: PE, 2016.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul.-dez. 1995.

Deyse de Fátima do Amarante Brandão

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN), bolsista de doutorado CAPES. Mestra em Antropologia (UFPB) e Bacharela em Comunicação Social (UFPB). Participa como integrante dos seguintes grupos de pesquisa: Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB/CNPQ) e do NAVIS, Núcleo de Antropologia Visual da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Endereço profissional: Av. Senador Salgado Filho, n. 3.000, Lagoa Nova, Natal, RN. CEP: 59078-970.

E-mail: deyseamarante@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8064-4911>

Como referenciar este artigo:

BRANDÃO, Deyse de Fátima do Amarante. Notas Exploratórias sobre Agências, Discursos e Representações de Gênero: um olhar sobre a produção quadrinística *Olga, a Sexóloga*. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 115-129, maio, 2021.

Em Busca de Autoconhecimento e Amadurecimento: narrativas de peregrinações à Índia

Cecilia Bastos¹

¹Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

Este artigo analisa duas viagens de peregrinação que um grupo de estudantes de Vedanta do Rio de Janeiro realizou à Índia em 2007 e 2010. São descritos, por meio de seus relatos, os acontecimentos e as interpretações que o grupo deu a esses eventos. Em um segundo momento, os sentidos e os significados atribuídos a essas peregrinações são observados segundo a premissa de que tanto o turismo quanto a peregrinação devem ser entendidos como modalidades de movimento que comportam ações e práticas relacionadas e, portanto, seus termos se justapõem e suas fronteiras se imbricam. Entendo que tais categorias abarcam discursos que competem entre si na medida em que indivíduos refletem sobre suas experiências e, desse modo, constroem significados para suas vidas.

Palavras-chave: Peregrinação. Índia. Antropologia. Viagem. Autoconhecimento.

In Search of Self-Knowledge and Maturity: narratives of pilgrimages to India

Abstract

This article analyses two pilgrimage journeys to India in 2007 and 2010 taken by a group of Vedanta students from Rio de Janeiro. It is described, through their narratives, the experiences and interpretations given by the group to these events. In a second instance, the significances and meanings ascribed to these pilgrimages are observed according to the premise that tourism as well as pilgrimage should be understood as travel modalities that hold actions and practices which are related and therefore their terms overlap and their borders superimpose. I understand such categories as able to encompass contrasting discourses as individuals reflect on their experiences and by so doing add meanings to their lives.

Keywords: Pilgrimage. India. Anthropology. Travel. Self-Knowledge.

Recebido em: 10/02/2020

Aceito em: 05/06/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Há um consenso entre pesquisadores do turismo de que a peregrinação envolve um tempo “extraordinário” (GRABURN, 1989; URRY, 1999; STEIL, 2002; MACCANNELL, 1989), no qual o estresse, a fadiga e até a “falsidade” do mundo cotidiano podem ser deixados para trás em busca de um espaço mais autêntico, verdadeiro e criativo. Para alguns, trata-se de uma experiência única que os leva a encontrar respostas para questões fundamentais sobre o sentido da vida, que dificilmente seriam obtidas de outra forma – como a busca pelo questionamento de formas estabelecidas de conhecimento ou por novas alternativas de pensamento.

Um local de peregrinação, asseguram Eade e Sallnow (1991), consiste em uma arena para a interação de uma variedade de percepções e de compreensões importadas, em alguns casos bem diferentes umas das outras. A dimensão religiosa, ou o denominado campo da religião, ganha um alcance muito amplo, por possuir múltiplos significados. Em minha pesquisa de doutorado sobre peregrinos na Índia, observei deslocamentos de significados que estão sendo apropriados por meus interlocutores e que ganham novas abordagens. Desse modo, verifiquei haver uma mudança de perspectiva com relação à religião: em geral, a institucionalidade religiosa é entendida como negativa, algo que limita a liberdade da pessoa (BASTOS, 2016a; GUEST, 2007; HEELAS, 2007; ROUSSOU, 2016; VAN DER VEER, 2009; VIOTTI, 2018; WOOD, 2010).

Muitos buscadores da Nova Era e dos novos movimentos religiosos tendem a rejeitar a experiência de “regulação externa”, buscando a vivência de uma “expressividade subjetiva” (GIORDAN, 2009), e a opor religiões organizadas, vistas como restritivas e coercitivas (ALTGLAS, 2007) à espiritualidade, entendida como autêntica e livre, uma expressão da busca pelo sagrado (WUTHNOW, 2003), vista de uma perspectiva holística na qual a inseparabilidade une espírito, mente e corpo, ressaltando o pessoal, o íntimo e o aspecto subjetivo da relação entre humano e divino (GIORDAN, 2009); algo “privado” que dá espaço à exploração de subjetividades a partir de suas trajetórias espirituais.

O que está em jogo para meus interlocutores é uma disputa do significado de diferentes categorias – cujos significados se cruzam e fronteiras se diluem; ou seja, o movimento de pessoas em busca de uma espiritualidade pautada na “filosofia oriental” desencadeia um deslocamento de determinados conceitos já existentes de seu sentido “original”, fazendo com que ganhem uma pluralidade de significações e usos. No caso estudado, é possível citar as disputas pelo significado dos conceitos “religião” *versus* “espiritualidade” *versus* “racionalidade”, ou dos conceitos “turista” *versus* “viajante” *versus* “peregrino”, entre outros.

Se a fronteira entre peregrinação e outras viagens culturais, em alguns casos, não pode ser claramente demarcada, observo que os peregrinos pesquisados estão buscando verdades associadas com religiões não institucionalizadas. Parece tratar-se, então, da construção de uma realidade própria do turismo religioso. Entendo que o turismo e/ou a peregrinação abrangem concepções sobre conhecimento e verdade que são importantes de serem estudadas; suas complexas e múltiplas relações constituem universos simbólicos próprios das tendências da modernidade e da pós-modernidade. Ressalto que, apesar dessas duas modalidades de viagem operarem em diferentes esferas de significados, elas têm significativas áreas de sobreposição, pois vemos alguns turistas tendo motivações e experiências similares a peregrinos, assim como peregrinos viajando por razões similares a de turistas. Por isso, o estudo da peregrinação se tornou um campo particularmente desafiador para antropólogos, indica James Preston (1985), sobretudo por se afastar dos estudos de grupos sociais claramente definidos como tribos e comunidades e por ir em direção a uma análise da cultura como processo.

Para entender ambos os termos, a primeira questão seria como defini-los por meio de uma perspectiva antropológica. O antropólogo e hinduísta Alan Morinis acredita que o termo “peregrinação” pode ser usado sempre que a viagem e a incorporação de uma ideia se cruzam. Com isso em mente, Morinis (1985, p. 2-3) arrisca uma definição: “[...] peregrinação é uma jornada (viagem) realizada por uma pessoa em busca de um lugar ou um estado que ele ou ela acredita encarnar um ideal valorizado [...]”, o que significa que a peregrinação acontece quando a pessoa busca um ideal que tenha um valor para ela mesma enquanto está em viagem. Apesar dessa corajosa tentativa de definição do termo, acredito, seguindo as tradições antropológicas, que sua utilização deve levar em conta a autodefinição do grupo pesquisado e o próprio significado que lhe é atribuído. Por isso, esclareço desde já que meus interlocutores se autodenominam “peregrinos”, quando realizam suas viagens à Índia em “peregrinação”.

2 Os Peregrinos e suas Narrativas de Viagens

Este artigo é fruto de uma pesquisa na área de antropologia urbana realizada no Museu Nacional (MN/PPGAS/UFRJ), a qual busca mapear e discutir os contextos da desterritorialização e de pluralismo religioso a partir da análise de praticantes e de estudiosos do yoga e Vedanta das camadas médias urbanas cariocas¹. Tenho como objeto empírico duas viagens de peregrinação que um grupo de estudantes de Vedanta² do Rio de Janeiro realizou à Índia; a questão principal é entender os significados que assumem essas viagens e o sentido que os interlocutores atribuem a elas. A fim de

¹ Para mais informações sobre a pesquisa, ver Bastos (2016a, 2016b, 2016c, 2017a, 2017b, 2018, 2019a, 2019b, 2020).

² Os seguintes princípios do Vedanta (uma tradição altamente complexa com muitas linhas e diversas interpretações) foram resumidos por Goldberg (2010, p. 10-11) da seguinte forma: a realidade última é tanto imanente quanto transcendente; “Deus” (ou consciência) pode ser concebido tanto em termos pessoais quanto não pessoais; também pode ser concebido como o absoluto sem forma ou em diversas formas e manifestações. *Atma* é Brahman, consciência, porém nossa unidade com o divino, que é ofuscada pela ignorância, faz com que nos identifiquemos com o ego. Os indivíduos podem ser despertados para sua natureza divina através de inúmeros caminhos e práticas. Realizar completamente a verdadeira natureza do “eu” acarreta um fim ao sofrimento e início de um estado de liberação, chamado *moksha*. Esses princípios são ainda acompanhados pelos conceitos védicos de carma (toda ação tem uma reação) e de reencarnação.

entender melhor suas ações e representações sobre as peregrinações, foi fundamental, por meio da observação participante, fazer parte desse grupo como estudante do curso da Bhagavad Gita³, entre outros cursos de Vedanta, de janeiro de 2011 a março de 2020.

Gloria Arieira, professora de Vedanta do grupo, organizou as duas viagens à Índia com os peregrinos aqui analisados. Tais viagens foram realizadas, em suas palavras, “*com o objetivo muito específico de peregrinação mesmo*”. O objetivo das viagens foi visitar os quatro locais principais de peregrinação ao Norte da Índia, denominados de *Char Dhams*, que são: Badrinath, Kedarnath, Gangotri e Yamunotri, os quais ficam próximos às nascentes de rios sagrados, três dos quais desembocam no Ganges e um deles (Yamuná) corre em Delhi. De acordo com a tradição védica, a pessoa que realiza peregrinação a esses quatro lugares ganha mérito (*punyam*). Além disso, eles resolveram adicionar a esses quatro locais de peregrinação o templo de Tirupati, que é considerado “o templo mais conhecido do Sul”⁴. Assim, o projeto inicial do grupo foi organizar peregrinações que incluíssem dois templos situados ao Norte da Índia em cada uma das viagens, acrescentando o templo do Sul em uma delas.

A primeira peregrinação ocorreu em 2007, aos templos de Badrinath, Joshimat e Gangotri, ao Norte e ao templo de Balaji, em Tirupati, ao Sul. A segunda peregrinação ocorreu em setembro de 2010 e teve por objetivo visitar Kedarnath e Yamunotri, situados ao Norte do país. No entanto, durante a segunda peregrinação, chuvas torrenciais causaram deslizamento de terra e, por essa razão, o grupo não pôde visitar Kedarnath.

A professora Gloria explica as diferenças de sentidos em relação às duas peregrinações ao relatar que Tirupati era um local que queria ir desde que morou na Índia em 1974; ela pensava que indo a esse local conseguiria fazer “*uma grande mudança*” em sua vida, ao ser inspirada pela deidade do templo. Sua expectativa de visitar o templo de Tirupati foi crescendo ao longo dos anos e, quando planejaram a primeira peregrinação, o primeiro lugar que visitaram foi Tirupati. Quando chegaram lá, tiveram algumas dificuldades, como a situação de não ser permitida a entrada de estrangeiros no templo. Gloria então teve que explicar que estudava Vedanta e era discípula do Swami Dayananda⁵, o que garantiu a entrada deles ali.

O grupo, de aproximadamente 20 pessoas, acordou às três da manhã, saiu às quatro e chegou ao templo antes do amanhecer. Gloria relata que eles conseguiram chegar relativamente perto da deidade do templo⁶, Venkateswara, e que ficaram em uma fila durante horas, até que, finalmente, chegaram à frente da deidade.

Marah, uma peregrina, descreve a sensação de chegar a esse templo:

³ Texto religioso hindu, do épico Mahabharata, a Bhagavad Gita é considerada uma das principais escrituras sagradas da Índia. Essa obra relata o diálogo de Khrishna (uma das encarnações de Vishnu) com Arjuna (seu discípulo guerreiro) em pleno campo de batalha, no qual são colocados importantes pontos da filosofia indiana, principalmente o conhecimento da natureza do “eu” e sua relação eterna com toda a criação e aquilo que transcende a ela.

⁴ De acordo com Harlley Alvez, esse “[...] é o templo mais famoso do hinduísmo, e diz-se que é o local de adoração mais rico e mais visitado do mundo. Chega a ter mais de cem mil visitantes por dia [...] O templo é dedicado ao Senhor Venkateswara, uma deidade de Krishna”. Disponível em: <http://bemzen.uol.com.br/noticias/ver/2011/01/13/2129-viagem-a-india>. Acesso em: 28 dez. 2019.

⁵ Swami Dayananda foi o mestre da professora Gloria Arieira. Ele foi professor de Vedanta por mais de cinco décadas e sua assimilação profunda desta tradição de conhecimento alcança estudantes do mundo inteiro.

⁶ A deidade, de acordo com o Vedanta, é entendida como o poder cósmico que se manifesta.

Em 2007, a gente foi para o sul, teve o templo de Balaji [um nome para a deidade hindu Venkateswara], que a Gloria queria ir há trinta anos e tudo. E, nossa senhora, eu entrei em um estado que eu não consegui falar por um tempo. A gente acordou de madrugada e tomou banho, uma fila enorme, gigantesca, um monte de gente com a cabeça raspada. E eu nem tinha muita relação com Balaji, eu sabia que era uma divindade que a Gloria era devota, mas ainda não tinha chegado assim. E aí o templo gigantesco e aquilo tudo. Aí eu ia me emocionando, ia tentando me controlar e vinha a Gloria e passava encostando em um por um e aí eu não aguentava e começava a chorar. E indiano não é muito de chorar, eles perguntavam, “por que você está chorando, o que aconteceu?” [...] E a gente saiu assim amanhecendo e eu fiquei um bom tempo meio em choque. Quando eu entro em templos na Índia eu tenho a sensação física assim, eu começo a andar mais devagar, me dá uma paz, sabe?

A visita a esse templo desencadeou emoções muito fortes no grupo, como a entrevistada relata. O choro foi constante, o que suscitou um sentimento de estranhamento por parte dos indianos que, de acordo com Marah, teriam uma relação com o choro diferenciada. Ela também relata a sensação de expansão do tempo, “[...] porque é uma fila que você vai andando, você meio que só passa, não fica nem um minuto [...]” e, no entanto, deixaram o grupo permanecer por mais algum tempo na frente da deidade. Por outro lado, foram poucos minutos, porque a fila era enorme, já que são aproximadamente 80 mil pessoas em espera.

Após Tirupati, o grupo viajou para Badrinath, local com um significado especial, pois foi onde Shankara, filósofo indiano que viveu por volta dos anos 800 e que consolidou a filosofia *vedanta advaita*, esteve e organizou o templo. Antes de chegar a Badrinath, todavia, eles peregrinaram até Gangotri, uma trilha considerada bastante difícil, por ser local de muita altitude. Segundo Gloria:

Lá teve esse aspecto da peregrinação de ultrapassar limites, de aguentar firme, porque é uma trilha muito difícil, muito alto. Quer dizer, tem primeiro Gangotri, que não tem trilha, mas depois tem Gomukh⁷, que é a fonte do Ganges, que tem uma trilha de muitas horas, em uma altitude de três mil pés, não sei exatamente, mas é muito alto. E a gente sobe relativamente rápido, então dá aqueles efeitos todos, um cansaço muito grande e tudo. Então caminhamos e tivemos que ficar em um acampamento muito, muito simples mesmo, e depois fomos lá e voltamos. E na manhã seguinte fomos à fonte mesmo [do rio], e aí voltamos e viemos embora. Então teve essa experiência de limitação, de sacrifício, de foco no objetivo, onde você, não dá nem para pensar muito, não dá para conversar muito, porque naquela altura ali era mais uma sobrevivência realmente. É diferente nesse sentido, e é uma vivência realmente de ultrapassar os limites.

Esta narrativa apresenta as características de uma peregrinação que poderíamos chamar de “tradicional”, tais como: experiência de ultrapassar limite, de sacrifício, de foco no objetivo, de aguentar firme, uma experiência de “sobrevivência realmente”. Questões como essa, de o grupo ter se encontrado em uma situação “liminar”, serão analisadas em mais detalhes na próxima seção.

Marah, ao descrever a caminhada à Gomukh, relata ter chegado ao templo com uma enxaqueca devido à claridade e à altitude e menciona que alguns colegas se sentiram mal. No entanto, apesar dos desconfortos físicos, esse foi o local em que percebeu com maior nitidez as estrelas do céu. Em suas palavras: “Mas o céu, foi o lugar mais incrível que eu já vi na minha vida, eu ficava repetindo, ‘gente, que isso! Gente olha isso!’” Ela descreve

⁷ Gomukh fica a 18 km da cidade de Gangotri e é onde fica a fonte de um rio tributário ao Ganges.

o percurso que o grupo fez à nascente do rio e conta que essa trilha foi “radical”, pois era só “pedra e sol”. Ao chegar à nascente, Marah sentiu a “força” do rio e tudo o que ele simboliza para ela, por isso, ela acredita que mesmo quem não seja hindu, ao chegar ali, fica impressionado.

A segunda peregrinação, em 2010, teve como objetivo visitar os outros dois lugares, dos quatro locais de peregrinação mencionados, que eles não visitaram na primeira viagem. No entanto, conseguiram visitar apenas um deles, Yamunotri, a fonte do rio Yamuná. Naquele dia estava chovendo muito, mas o grupo resolveu realizar a caminhada assim mesmo.

Devido à forte chuva que havia ocorrido no local nos dias anteriores, havia o risco de desabamento das encostas. O fato de enfrentar esses desafios foi entendido por Laura, que havia acordado com “piriri” naquele dia, como um momento no qual teve que lidar com uma diversidade de questões em apenas “vinte e quatro horas”. No entanto, toda essa situação não a deixou nervosa, nem em estado de pânico, como era de se esperar, mas, ao contrário, fez com que encontrasse uma “serenidade interior”:

Aí entra a serenidade, porque a gente diz, “no meio do caos, só basta relaxar, não tem outra coisa para fazer”. Ou você fica bem diante desses fatores..., eles você não pode mudar – você tem que mudar você mesmo. Aí eu tive que lidar com a questão de não ter banheiro, “você vai ter que controlar isso”. Só depende de mim mesmo, eu fiquei o dia inteiro sem ir ao banheiro porque não tinha, o negócio era estupidamente nojento, era cocô e vômito para tudo quanto era lado, era escuro, bem degradante mesmo.

Chamo a atenção de que este era um dos objetivos da peregrinação: passar por situações de limite, de caos, em que as pessoas pudessem “trabalhar” esses fatores dentro de si a fim de alcançar a paz, ou seja, adquirir um entendimento dessas situações como oportunidades para amadurecer e adquirir autoconhecimento.

Luana relata as dificuldades que as chuvas causaram ao grupo. O sol apareceu logo no início daquela manhã, mas, logo depois que começaram a caminhar, choveu “torrencialmente”. O inesperado, segundo ela, foi ter chovido por três dias inteiros, pois já havia terminado a época das monções. No entanto, as pessoas estavam muito felizes por terem chegado ao seu destino, tanto que haviam se esquecido até de fazer refeições. Em suas palavras: “[...] a gente não comia, a gente só andava, andava, andava”. Quando finalmente chegaram ao templo, ela conta que havia uma escada no início pela qual deslizava água quente, como se houvesse uma espécie de termal debaixo do templo, o que seria algo “incrível”, como ela sugere: “[...] naquele gelo, aquele templo vazando água quente [...]”. No final do templo, ela relata ter observado um lindo cenário: “uma pedra com uma geleira atrás”.

Finalmente, eles iniciaram a descida com uma sensação de felicidade por terem sido capazes de completar a peregrinação. Quando estavam no meio da descida, já estava escurecendo, porque a subida havia demorado mais do que o planejado. Luana conta que depois que a pessoa chega ao destino da peregrinação, deseja descansar, o que não era possível pois ainda tinha toda a volta a fazer:

[...] a gente passou por um lugar bem perigoso, cada jovem estava segurando um mais velho. E aí a gente desceu e quando a gente chegou no ônibus, ufa! Chegamos no ônibus, aí começou a escurecer e a gente não via nada na nossa frente. Descemos em uma escuridão

total, tudo deslizado, tinha chovido o dia inteiro e falei, “gente, isso não vai prestar”. Aí de repente um barulho horroroso, “o que aconteceu?” Botamos a cabeça para fora e vimos um poste tombado e tinha ficado um fio, o nosso ônibus tinha empurrado o fio e o poste caiu. E aí, “o que vamos fazer?” “Não sei ninguém, porque está tudo molhado e com o fio no chão, mata alguém eletrocutado [...]”.

Foi então que eles se deram conta de que já não era possível descer pela estrada. O problema foi que a chuva intensa causou vários deslizamentos de terra, e o grupo ficou preso por uma semana, no meio do caminho, em uma pequena vila no alto do Himalaia chamada Rana Chatti, no caminho para Yamunotri, sem saber o que aconteceria, nem quanto tempo permaneceria ali⁸.

Na Índia, é necessário se considerar dois aspectos: a época das chuvas (das monções) e, ao Norte, a época do frio, porque as estradas fecham quando está nevando; então o viajante possui um intervalo de aproximadamente dois meses para chegar ao local, que é considerado o mais conveniente. Pensando nisso, eles programaram a peregrinação para o mês de setembro, que seria após a época das monções e a época mais indicada para se deslocar pelo local. Mas, naquele ano de 2010, as monções atrasaram e, quando chegaram ao local, ainda estava chovendo.

Na véspera da peregrinação – uma trilha com um longo trecho de subida e, na volta, de descida –, Gloria reuniu o grupo todo e disse que havia previsão de chuva e que, como eles não sabiam o que iriam encontrar, seria uma situação arriscada. No entanto, as experiências que tiveram na Índia anteriormente sempre foram de situações favoráveis, o que fez com que acreditassem que teriam as mesmas condições ali. Como haviam se preparado para uma caminhada de um dia, levaram o mínimo de bagagem possível, pois tinham que carregá-la e, assim, houve um exercício de avaliar o que se pode deixar e o que mais importante para levar. Com isso, tiveram que deixar para trás muita coisa e levar apenas o essencial. Gloria menciona que houve “[...] *um exercício de desapego, de triagem do que é o principal, de ultrapassar o medo*”.

Luiz conta que na vila em que permaneceram havia um “modesto” hotel, para peregrinos “*de fato indianos*”, ou seja, havia instalações “*indianas*” de banheiro e o hotel nunca tinha sido varrido desde sua inauguração, segundo ele, “*há uns trinta anos*” – uma situação, como considerou, “*bastante chocante para todo mundo*”. Naquele dia, todos dormiram vestidos com as roupas da caminhada em cima dos lençóis, porque o aspecto da roupa de cama “*não era convidativo*”. Contudo, como estavam molhados devido à chuva e estava frio, durante a madrugada passaram para dentro das cobertas; e de manhã estavam todos enrolados no que Luiz denominou de “*edredonzinho marrom*”, pois não havia a possibilidade de deixar de usá-lo, já que não possuíam outra roupa além da que vestiam. Segundo Luiz: “[...] *tudo tinha ficado no acampamento, inclusive os remédios, então a gente não tinha uma muda de roupa, uma toalha, não tinha nada, e a gente achou que ficaria ali*

⁸ Notícias divulgadas pela mídia, no site Geological survey of India, sobre o deslizamento de terra nas principais vias de peregrinação do Norte da Índia em setembro de 2010. “*Landslide incidence in Uttarakhand – 18th September, 2010: Landslides and cloudburst triggered by incessant rain claimed 37 lives in Garhwal and Kumaon regions during past two days. Also over 5,000 tourists and pilgrims on Char Dham Yatra routes – Rishikesh-Badrinath and Kedarnath, Rishikesh-Gangotri and Dehradun-Yamunotri – were stranded*”. Disponível em: <https://employee.gsi.gov.in/cs/groups/public/documents/document/b3zpjmtu5/~edisp/dcpport1gsigovi159107.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2019.

um dia, mas na verdade foi uma semana, e foi uma experiência muito marcante para todo mundo, traumatizante para algumas pessoas e, para todos, um desafio”.

Henrique, um peregrino que já foi várias vezes à Índia, descreve a higiene do local: “[...] *era horrorosa, tinha banheiro que tinha sujeira de cocô, nenhum deles tinha chuveiro, no máximo uma bica, alguns tinham tampa de vaso, cobertor manchado, fedorento, daqueles que, eu olhei assim, quem é fresco [...]*”. Apesar de todos os contratemplos, ele admite que esses dias em que ficaram “presos” no Himalaia foram “o ponto alto dessa viagem”, pois foram sete dias não previstos em que ele sentiu que cada um “foi mexido no que é mais fraco psicologicamente”.

Vanessa relata que quando chegaram e viram o lugar que iam se hospedar, ela pensou, “quero dormir no ônibus”, porque o local era muito sujo. Em suas palavras, “[...] *era imundo, tinha mancha sei lá de que nas cobertas, você olhava para o teto e tinha uns bichos pendurados, achei nojento*”. Por outro lado, Priscila, uma “veterana de Índia”, explica que a situação não foi tão difícil para ela quanto para outros que estavam ali pela primeira vez:

Acho que pela minha bagagem de oito viagens e ter ido para cima e para baixo lá na Índia e ter passado por situações difíceis, acho que não foi tão difícil essa situação toda, quanto foi para outras pessoas. A sujeira: aquele hotel que a gente ficou lá preso era um hotel médio indiano, eu já fiquei em pior, entendeu? Tinha muita gente lá que estava indo pela primeira vez. E a coisa do ter que esperar, a gente não sabia quando ia sair de lá; eu já sabia, indiano é devagar, eu estava preparada para passar assim quase um mês lá, achando que a estrada não ia abrir, e não tinha nada que eu pudesse fazer. E lá na Índia é um aprendizado de paciência mesmo, vai demorar e o que eu posso fazer eu faço, e o resto eu espero.

Ela diz que, por um lado, algumas pessoas já tinham ido antes à Índia, eram “colegas da outra vez”, mas, por outro lado, os novatos ainda estavam “digerindo” até hoje tudo que aconteceu durante a peregrinação. Ela mesma, em contraposição, admite não ter tido muito “o que digerir”, pois seu estômago já estava “preparado para aquilo”. Embora o grupo tivesse onde se hospedar e o que comer, o que eles perderam foi sua liberdade de ir e vir. Priscila relata que, no dia seguinte, quando acordaram e abriram as janelas, avistaram um lindo vale e que “a vista do hotel espelunca era uma cascata gigante no paredão verde”. O grande problema era não saber como iriam sair dali nem daquela situação.

Marah esclarece que, se a pessoa está disposta a refletir sobre os acontecimentos, “as fichas vão caindo”, quer dizer, a pessoa vai se conscientizando e aprendendo com os acontecimentos. Ela conta que muitos do grupo ficaram especulando, “[...] *mas se isso e se aquilo, se a gente tivesse ficado em Delhi, se não sei o quê*”. E que, então, “[...] *a Gloria deu uma superaula de Vedanta na prática*”, falando assim, “[...] *a gente estuda, isso aqui é a prática, não adianta ficar se, se, se. A gente preza por uma mente objetiva, o que dá para fazer daqui para frente*”. Depois desse dia, a professora Gloria começou a dar aula de Vedanta todos os dias, e outra peregrina começou a dar aulas de astrologia, ou seja, cada um tentou contribuir como podia (ou sabia), dando aulas de yoga, de simbolismo védico etc.

A peregrina Ana conta que, já que “ninguém veio como turista”, levando essa situação “a sério”, foi bem coerente o fato de terem chegado a um lugar e terem encontrado aquele tipo de condição, que colocou todos frente a questões pessoais. Uma ocasião assim é uma “experiência de vida”, ela pondera, de situações nas quais a pessoa se vê “no limite”. No entanto, a dificuldade era relativa, já que cada um a experimentou em níveis variados.

Era uma situação diferente do que esperavam e imaginavam e, definitivamente, diferente da expectativa da viagem e do que havia sido programado. Ao comentar sobre o significado dessa experiência, Ana diz que saiu da situação muito “*inspirada*”:

Com as coisas acomodadas, cristalizadas, não há desafio, está tudo sob controle. Agora, quando a coisa não está com controle é que você vai vendo seus medos, sua insegurança, a forma como você realmente vê. Eu acho isso uma boa chance. As pessoas ficam anos fazendo terapia para ter uma situação desse tipo para descobrir essas coisas e, de repente, você se vê em uma situação que você descobre. É claro que tem que ter uma base, senão a pessoa pode surtar; se lançar em uma situação dessas sem base é muito perigoso – se ver confrontado com dificuldades internas. O fato de o grupo e, de uma forma geral, as pessoas estarem lidando com a situação, um ajudou o outro, houve um clima de solidariedade. Faltava isso, “ah, eu tenho”, aí um dava para o outro.

Foi fundamental para ela testemunhar as relações que o grupo possuía; apesar de haver pessoas que não se conheciam antes da viagem, o estudo do Vedanta e “*a própria visão*” em comum era o que os unia.

Cristina relata que, quando chegaram àquela vila, pareciam extraterrestres saídos de uma nave espacial: “[...] *como se tivesse caído um disco voador e saíssem os ETs lá de dentro*”, tamanha a atenção e admiração que receberam dos moradores. Ela conta que eram muito diferentes da realidade local e, devido a isso, foi uma situação que fez com que a viagem tivesse um caráter excepcional, como relata: “[...] *não foi uma viagem comum, foi muito transformador sem dúvida*”. Ter (con)vivido em um mundo à parte, ou seja, em uma realidade talvez menos “*materialista*”, foi transformador, por ter sido um tipo de viagem na qual a pessoa adquire “*uma bagagem*”, como explica: “[...] *só essa de saber com o quão pouco eu posso me sentir feliz e tranquila não tem preço*”.

Luiz analisa a situação da seguinte forma: “[...] *foi uma experiência maravilhosa pelo fato de ter obrigado a todos a encarar o medo, que é uma emoção ‘visceral’*”, como descreve a seguir:

A gente estava em um lugar desconhecido, isolado do mundo, ninguém sabia o que estava acontecendo em volta, a gente não tinha informação nenhuma, de noite caiu uma barreira atrás do hotel, e ficou todo mundo achando que daqui a pouco a gente ia embora também, então muita gente ficou com muito medo, e o medo é uma emoção muito difícil de controlar, porque é uma emoção visceral, de dentro, das suas entranhas, não é uma coisa racional. Existe um medo que é intelectual, medo de ficar sem dinheiro, medo de passar na Rocinha, isso é um medo “light”, vamos dizer assim, agora existe aquele medo que você acha que vai morrer, quando você está andando de avião e tem uma turbulência, tem gente que não anda de avião, tem pavor de avião, isso é muito comum. Esse medo visceral foi despertado em algumas pessoas lá e, quando esse medo está presente, você não consegue raciocinar, você não consegue dominar esse medo racionalmente, dizer: “isso é bobagem, deixa para lá”. Não tem jeito, então você tem que encontrar meios para lidar com isso. A gente fez yoga, fez palestras, cantamos, passeamos e tal, para as pessoas poderem lidar com essa emoção que elas estavam com dificuldade de lidar.

Luiz sugere que foram muitos os que sentiram um medo “*visceral*”, devido à ideia de que, como havia deslizado terra atrás do hotel, poderia haver outro deslizamento a qualquer momento no próprio hotel. A sensação do medo, algo “*não racional*”, parece ter sido o que os impulsionou a adquirir meios para lidar com isso, e o Vedanta e as práticas que estavam familiarizados foram fundamentais para a aquisição de um “*comando*” das emoções.

Luana analisa a situação com base no simbolismo védico ao dizer que Yamuná é irmã de Yama, o Deus da morte. Acredita-se que Yamuná abençoa com uma vida longa quem vai visitar Yamunotri, o lugar da peregrinação. O grupo ficou sete dias nessa vila onde estava sendo realizado um ritual para Saturno, que é outro irmão de Yamuná, e eles dormiram, “*muita gente não sabe disso*”, como explica, em manta mortuária; o hotel tinha uma roupa de cama “*horrível*” e eles foram a uma venda local para comprar um tecido para se cobrir, e alguém do grupo puxou um cetim amarelo, dizendo que era o que queriam. E o homem da venda “*deu uma olhada meio sem graça, cortou*” e deu a eles.

Depois a gente descobriu que era manta mortuária, aquilo é para você enrolar o defunto enquanto você faz os rituais e depois você queima naquilo. E a gente dormiu naquilo sete dias, do lado de Yamuná. É como se a gente tivesse morrido para nascer de novo mesmo. Sete dias deitado em uma manta mortuária do lado do rio que representa isso, a morte. Então, parando para pensar, é como se a gente tivesse nascido de novo. Eu me sinto, é engraçado, é como se eu me sentisse maior do que antes de fazer a peregrinação, não é que eu tenha perdido o meu medo de morrer, não é isso não, mas eu fiquei maior que o meu medo de morrer.

Sua vontade de chegar lá e ver Yamunotri foi maior que o seu medo de morrer, conta Luana, que admite que o medo de morrer tenha assumido outro sentido em sua vida. Entendo que, ao ter o conhecimento de Vedanta como projeto (BASTOS, 2017b), sua vida passa a ganhar um sentido maior a partir de sua interpretação das situações vivenciadas. Enquanto alguns relatam ter sentido “*medo de morrer*”, ela parece ter ido além em sua interpretação e ter conseguido ver a si própria como “*maior*” que isso, pois a peregrinação lhe deu uma perspectiva da vida a partir de outro sentimento, ter “*nascido de novo*”. Nota-se que a peregrinação ganha, nestes casos, um sentido fundamentalmente relevante.

3 Sentidos e Significados das Peregrinações

Grande parte dos peregrinos relatou algo a respeito do que entende por peregrinação, ou o sentido que ela deve (ou deveria) ter. Nessa seção procuro entender o que a experiência dessas duas peregrinações à Índia significou para cada um e para o grupo como um todo. Observei que os conceitos formulados pelos interlocutores se aproximam bastante do que os próprios antropólogos teorizam sobre cultura, peregrinação, choque cultural etc.; por isso, busquei analisar as “*teorizações*” dos peregrinos para, então, relacioná-las aos autores.

Viveiros de Castro (2002, p. 129) se indaga sobre a “[...] vantagem epistemológica do discurso do antropólogo sobre o do nativo [...]”, buscando desse modo compreender “[...] o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério”. A partir desse pressuposto, procurei qualificar como um ensaio teórico o que os peregrinos pensam, bem como suas inquietações e formulações a respeito dos sentidos da peregrinação.

Vejam os que o peregrino Luiz, um dos alunos de Vedanta mais antigos do grupo, analisa como o significado último de uma peregrinação: “*Em todas as viagens à Índia, há um confronto em relação ao que se está condicionado e é no sentido de encarar seus limites e ‘quebrar barreiras’ que poderíamos chamar essas viagens de peregrinação*”. Essa definição vai ao encontro do que Roy Wagner (2010, p. 30-31) entende por “*invenção*” da cultura:

Ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar ele próprio por uma mudança de personalidade. A cultura estudada se torna “visível” e subsequentemente “plausível” para ele; de início ele a apreende como uma entidade distinta, uma maneira de fazer as coisas, e depois como uma maneira segundo a qual ele poderia fazer as coisas. Desse modo, ele pela primeira vez compreende, na intimidade de seus próprios erros e êxitos, o que os antropólogos querem dizer quando usam a palavra “cultura”. Antes disso, poder-se-ia dizer, ele não tinha nenhuma cultura, já que a cultura em que crescemos nunca é realmente “visível” – é tomada como dada, de sorte que suas pressuposições são percebidas como autoevidentes.

Apesar de Wagner se referir à noção de cultura para antropólogos como uma descoberta a ser compreendida por meios heurísticos e de encontro com a alteridade, o que não é oriundo das mesmas preocupações de um peregrino que vê essa experiência como um momento de reflexão interna e existencial, observo nessa comparação que o sentido abstrato de cultura pode ser apreendido mediante o contraste experienciado, que faz com que sua própria cultura (do peregrino e do antropólogo) se torne “visível”. Entendo a experiência do choque cultural de Índia como favorecendo esse contraste. Considero que seja nesse sentido que Marcelo entende a viagem à Índia como levando a pessoa a sentir uma falta de referência, que seria como “*você olhar e não é o espelho*” ou uma sensação de estar sem chão para pisar – que é uma boa metáfora para descrever o processo de choque cultural.

Os primeiros dias que eu cheguei em Delhi, olha, foi horrível. A gente andando pela rua, me senti mal, mal, com vontade de voltar, eu dizia: “meu deus, o que eu estou fazendo aqui? Que lugar é esse?” Eu não sabia, eu achei que era a pobreza, depois eu vi que não tinha nada a ver com a pobreza. Eu conheço muitos países e quando eu fui para a Índia, eu falei: “não é outro país, é outro planeta”. Eu vi que foi uma falta de referência, como se tivessem puxado o meu chão, o meu tapete: tudo, os gestos, a língua, o jeito de eles falarem ou não, tudo. Você olhar para uma coisa e não entender o que está vendo, não se situar.

Marah declara ter adquirido “*um relaxamento interno*” devido ao fato estar buscando aquilo que a desafiava e de ter confiado “*na ordem do universo*”. No momento em que ouviu Gloria explicar que “[...] *deus não é uma questão de ter fé, é questão de você saber [...]*”, ela entendeu que o meio para alcançar a liberação era um caminho “*lógico*”, justamente porque a pessoa conhece e confia “*na ordem que governa o universo*” e não porque ela acredita que haverá “*alguém*” que irá salvá-la. A viagem solidificou não apenas sua confiança na ordem cósmica, mas uma confiança em si ao ter lhe proporcionado uma “*força*”, a qual explica da seguinte forma: “[...] *eu acreditava que tinha que ser assim e foi assim, confiava muito nisso, de saber que eu ia me sentir bem ali*”.

Marah também enfatiza apreciar esse tipo de viagem “*até independentemente de religião*” e acrescenta: “[...] *eu gosto dessa sensação de sair, viajar é muito bom porque você sai do seu lugar, do seu ponto de vista e pode olhar sua vida de fora e, ao mesmo tempo, ter contato com outra coisa que te dá uma outra perspectiva*”. Essa colocação aponta para o conceito de reflexividade, uma das características da sociedade pós-moderna que é acentuada quando a pessoa “*sai do seu ponto de vista*” e adquire “*outra perspectiva*”.

De acordo com Giddens (1991, p. 111), se, por um lado, a secularização é uma questão complexa e não parece eliminar totalmente a atividade religiosa, por outro, ele assinala que

[...] a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo pensamento lógico.

De qualquer forma, mesmo apresentando um vínculo bastante “íntimo”, tanto a religião quanto a tradição se diferenciam no sentido de que a tradição é a mais prejudicada pela reflexividade da vida moderna, pois vai de encontro à sua proposta (GIDDENS, 1991).

Apesar de o Vedanta estar baseado em uma tradição, na contramão da suposição de Giddens, a reflexividade, no caso dos interlocutores aqui pesquisados, parece fornecer um meio possível de, por meio da racionalidade e da crítica de si, encontrar na espiritualidade uma base lógica sobre a qual os interlocutores vivenciam a construção de sentido do “eu”.

Do ponto de vista de Luiz:

Essa questão da peregrinação pode ser vista de várias maneiras. A própria palavra “peregrinação” dá uma ideia de você ir para lugares distantes, tem alguma coisa a ver com você ser um estranho no lugar: peregrino é aquele que vem de longe. Mas, na verdade, do meu ponto de vista, toda peregrinação é uma busca da sua verdade interior – que pode ser feita dentro de casa; mas, por uma série de razões, às vezes as pessoas são levadas a lugares distantes. Alguns pelo fato de já terem sido percorridos por muitas pessoas se tornam famosos, por ter alguma energia diferente ou porque muitas pessoas acreditam que seja assim, então você cria essa ideia de peregrinação. Eu acho que a maioria das pessoas que vai não sabe exatamente o que está buscando. É um impulso assim não totalmente racional e, ao fazerem aquele percurso, elas vão descobrindo coisas dentro de si que as ajudam a entender melhor o mundo e a si mesmo.

Luiz remete à abordagem da peregrinação como “uma busca da sua verdade interior” – mesmo que não consciente para alguns – e considera não haver necessidade de ir a um lugar longínquo, pois essa busca seria interna e poderia ser feita “dentro de casa”. Essa definição se relaciona ao que Audrey Calvelli (2006, p. 23-24) indica como o “encontro com o desconhecido”, que não remete somente ao “[...] ato exterior do encontro com o desconhecido, como também possibilita um encontro de cada indivíduo na direção de seu verdadeiro ‘eu’”.

Se a peregrinação pode ser entendida como “um impulso não totalmente racional”, como sugere o peregrino, deve-se ao fato de ser um momento no qual é valorizado um aspecto relacionado à experiência interna, além de envolver algum esforço físico. Luiz complementa: “[...] você não faz peregrinação de automóvel; geralmente é uma trilha, um lugar que exige um esforço, canse você, você tem que se superar de alguma maneira, pelo frio, pelo calor, pela distância, ou pela altitude”; o objetivo fundamental estaria relacionado à ideia de que “[...] as pessoas estão buscando alguma coisa que vão fazer com que elas compreendam melhor quem elas são, quer dizer, responder a essa pergunta básica, ‘quem sou eu’ que, de alguma maneira, no seu dia a dia, elas não estão conseguindo a resposta”. Do seu ponto de vista, a proposta de uma peregrinação é auxiliar a encontrar essa resposta; uma tentativa de “encontrar sua verdade”.

Henrique diz que a viagem deles à Índia pode ser definida como: “[...] viajar para lugares sagrados da sua linha filosófica”. Essa definição não remete ao esforço físico ou psicológico da caminhada, mas sua importância seria devido ao local ser considerado sagrado. Bowman (1991, p. 120) também considera peregrinação como uma “[...] viagem ao sagrado, sendo que o sagrado não é algo que permanece além do domínio do cultural; ele é imaginado, definido e articulado dentro de práticas culturais”. Esclareço que a

definição de peregrinação do grupo é estabelecida em relação ao que o local simboliza para eles; e o que está por trás desse simbolismo, portanto, é toda a bagagem do que aprenderam em Vedanta. Desse modo, observa-se que o maior intuito de sua peregrinação é a possibilidade de “colocar à prova” o ensinamento ali na prática.

Priscila esclarece que seja um momento para a reflexão de como agir de uma maneira “correta” ou *dhármica*:

Dentro desse processo de busca do autoconhecimento, você tem toda uma preparação da mente para o entendimento desse autoconhecimento, desse conhecimento último, que te leva à liberação. Então todo esse preparo da mente que a gente usa a palavra yoga, yoga é essa preparação da mente para o entendimento, para o estudo das escrituras que vai te levar ao autoconhecimento, então é uma coisa que te faz conhecer a própria mente. E naturalmente, os valores, por exemplo, não tenha raiva, então como que eu desenvolvo isso em mim? Você passa a estar atento à sua raiva e passa a conhecer os motivos pelos quais você tem raiva; então naturalmente você repara, aquilo aconteceu e eu não reagi tanto, é uma coisa que acontece naturalmente, só porque você está prestando atenção. Raiva, isso não é um negócio legal de eu ter, eu queria não ter raiva, esse é um valor que está no texto, que é ensinado. E aí isso vai acontecendo pelas suas experiências. Peregrinação é uma ótima coisa para você, não é botar em prova seus valores, mas para você ver. Você tem a oportunidade de ver se você melhorou naquela falta de raiva ou não. A peregrinação junto com seu estudo de Vedanta.

Essa narrativa apresenta um aspecto significativo da viagem, o fato de entendê-la como uma busca por autoconhecimento, pela aquisição de um preparo da mente para entender a si mesmo; um momento para experimentar e vivenciar o aprendido – o que levaria à “liberação”. Priscila entende que o sentido “clássico” de uma peregrinação, da qual faz parte as dificuldades, o esforço, entre outros, também estava em jogo ali: “[...] seja lá qual a peregrinação que você faz, vai ter sempre dificuldades no caminho; acho que são as dificuldades que são a maior parte do motivo de mudança interna, e na Índia tem uma profusão de dificuldades, pela diferença de cultura e tudo”.

Carneiro (2003, p. 191) diz que, do ponto de vista dos peregrinos a Santiago de Compostela, a transformação fundamental por que passam se processa no modo como eles “veem a si mesmo”. Ela indica que “[...] através do ritual poderá ser operado uma ressignificação de suas próprias existências [...]” e que o caminho pode ser percebido “[...] como uma experiência através da qual é desencadeado um processo de reflexão que pode levar a profundas modificações no modo do indivíduo ‘encarar a sua vida’” (CARNEIRO, 2003, p. 191). As conclusões de Carneiro sobre essa passagem por significativas transformações se aproximam das que os informantes desta pesquisa também chegaram.

Os sentidos atribuídos à peregrinação pelo grupo remetem ainda ao que Myerhoff (1993, p. 213) entende pelo termo: “[...] a peregrinação é então de uma vez uma viagem interna e externa, a peregrinação geográfica, coletiva paralela à viagem ao inconsciente, na qual o viajante tem um encontro sagrado entre santo e *self*”. Essa autora coloca uma pergunta fundamental: como esse fenômeno que é realizado em grupo, em um ambiente tão “social”, pode se tornar algo tão individual, tal como uma ocasião para ganhar autoconhecimento? De acordo com a entrevistada Ana, é devido ao impacto “emocional da experiência” e ao significado que a peregrinação adquire que esta proporciona uma possível “abertura” para a transformação na viagem:

Um lugar de peregrinação, ele vira um símbolo muito forte; muitas pessoas foram e atribuem um significado ali. Quando você está naquele lugar, vem toda a força do símbolo mesmo, então é impactante, e se você tem uma identificação com aquele símbolo, é muito impactante mesmo. Eu acho que isso sem dúvida promove uma experiência transformadora, pelo próprio impacto emocional da experiência.

Do ponto de vista de Ana, o que foi “*realmente transformador*” em sua vida e visão de mundo foi ter dedicado tanto tempo ao Vedanta. Se, por um lado, Ana entende que a transformação por que passou foi ao longo do tempo de estudo, que “*organizou*” sua maneira de ver o mundo, por outro, ela enfatiza o impacto que o simbolismo exerceu a ponto de promover uma experiência transformadora.

Marah também se refere a uma “*transformação interna*” em sua experiência relacionada ao próprio ato de caminhar: “[...] *peregrinação é isso, você chegar no final e sentir que alguma coisa dentro de você se transformou, não é só o caminhar por caminhar*”. Apesar de querer chegar ao templo, durante a caminhada, ela se concentrava apenas no local onde estava pisando “*porque se não olhasse, pedras rolavam, se não olhasse, caía*”. Foi dessa forma que percebeu que se concentrar no momento, em cada passo que dava, era o que mais fazia sentido e o que conduzia à “*sensação de transformação interna*”.

Laura relata que, quando a pessoa se encontra em uma situação na qual estavam, é um momento bastante “*caótico*”, que ao mesmo tempo é entendido como propício a adquirir serenidade: “[...] *quanto mais problemas a pessoa tem, mais calma ela parece ter*”. A possibilidade do caos, em sua opinião, oferece uma oportunidade de analisar o que seria mais importante e fundamental em sua vida. Essa peregrina entende que o papel da peregrinação seja “[...] *um autoconhecimento, é uma oportunidade de você amadurecer, de você se conhecer, de trabalhar suas limitações, suas capacidades*”:

Então tem um contexto, que a peregrinação tem por si só, que é você ir a um lugar que é sagrado. O que é sagrado? É algo que é preservado, é algo que as pessoas entendem que vai trazer coisas boas, que vai trazer um amadurecimento, vai trazer felicidade, tranquilidade, que seja um refúgio somente naquele instante, você se sente acolhida por aquilo. Então é um gesto que nele já tem algum significado, mesmo que você não tenha a menor intenção de fazer a peregrinação, existe alguma coisa ali dentro de você, que vem junto com você. O todo está naquilo ali, são várias pessoas voltadas para querer a mesma coisa para um bem, para uma felicidade. Enfim, tem uma conotação diferente.

Sua definição de peregrinação vincula-se à busca da vivência do sagrado por meio da viagem, cujas experiências podem ser interpretadas como um processo de “*sacralização*” do “*todo*” e do “*eu*”. Ela explica que passar pelas privações de uma peregrinação “*é trabalhar ego, com certeza*”, pois durante a peregrinação a pessoa “*enfrenta suas limitações*” estando “[...] *de frente com as coisas que você constrói ao longo das várias vidas [...]*”, remetendo, assim, à ideia da relativização de conceitos e, em última instância, à quebra de paradigmas. É interessante o fato de que “*enfrentar*” ou “*lidar com aquilo*” proporciona, segundo ela, uma maior “*tranquilidade*” à vida da pessoa.

A peregrinação seria, portanto, um lócus no qual a pessoa tem a oportunidade de se confrontar com questões internas que vão surgindo, podendo ser transformadas “*dentro*” de si; um momento propício para adquirir amadurecimento, para a pessoa se conhecer e transformar aquilo que deseja ser transformado ou reconhecer o que não pode ser realizado ou transformado, para entrar em contato com suas capacidades e limitações

com o intuito de desenvolvê-las e/ou transformá-las – um lócus que proporciona a compreensão, sobretudo, de seus próprios limites.

A situação de terem ficado presos na vila de Rana Chatti por sete dias, que foi descrita por muitos como “*liminar*”, fez com que cada pessoa do grupo se reavaliasse e se conscientizasse de seus defeitos e qualidades. Dessa perspectiva, Laura acrescenta que sentiu, acima de tudo, “[...] *uma sensação de reverência que baixa o seu ego para alguma coisa, que você diz assim, eu preciso amadurecer em alguma coisa. Você tem humildade, sabe?*”. Podemos dizer que esses talvez sejam os mais importantes “ensinamentos” da peregrinação para o grupo: enfrentar suas limitações, amadurecer e aprender a ter humildade.

Nery (1998, p. 12) sugere que, “[...] se no plano individualista as ‘viagens’ podem ter um significado de auto-aperfeiçoamento, na medida em que elas passam a ser concebidas como exercício de afirmação de desprendimento dos elos cotidianos [...]”, para ele, elas simbolizam “[...] uma chave para operar a passagem entre fronteiras simultaneamente simbólicas e sociais”. Em consonância com Nery, entendo que esse “olhar” mais atento para si, tentando perceber seus defeitos e qualidades, ações e reações, remete a uma espécie de autoaprimoramento ou de “evolução” espiritual, na forma do tão valorizado amadurecimento. É nesse mesmo sentido que Marta indica ter adquirido um “*amadurecimento*” que transformou a maneira de entender sua própria vida: “[...] *you pass to be more comprehensive, accommodate more things and people, see that things have a reason and you don't have control, see things with more clarity, objectivity, more accommodation and tolerance too*”.

O aspecto de improvisado da situação de estar em uma pequena vila foi totalmente inesperado, ou seja, esse aspecto do “*não planejado*” fez com que todos tivessem que experimentar uma “*renúncia*”, comenta Gloria:

Mas, de qualquer maneira, tornou a peregrinação mais forte como peregrinação, porque está envolvido ali um sacrifício de alguma coisa em nome de um ganho espiritual, de um ganho de uma compreensão, ganho de uma união, de uma percepção de algo a mais, em relação ao sujeito, ao universo, a Deus, enfim. E muitas vezes a pessoa não é religiosa nem devocional, mas tem um ganho espiritual.

Para ela, o que motivou a realização das peregrinações foi vivenciar uma renúncia com o objetivo de adquirir um “ganho espiritual” na forma de amadurecimento e, em consequência, adquirir autoconhecimento, que era o que todos tinham por projeto. As situações por que passaram, de fato, proporcionaram a produção de questionamentos e de limitações, o que envolveu a vivência de um processo reflexivo do “eu” nesse encontro com a Índia.

4 Considerações Finais

Se o turismo e a peregrinação são modalidades de viagem que tratam de ações e práticas que guardam certa relação, enfatizo que existe, em algumas situações, uma justaposição desses termos, na medida em que suas fronteiras são porosas. Tanto um quanto o outro podem ser entendidos como categorias condizentes por serem “modalidades de movimento”, nas quais “turistas-peregrinos”, como designam Steil e Carneiro (2008,

p. 18), são indivíduos que “[...] refletem sobre sua experiência e constroem significados para suas vidas”. Suas experiências, com isso, são características da reflexividade moderna e, além de serem basicamente individuais, podem ser entendidas como formas coletivas de se relacionar com o mundo.

Apesar dessa maneira coletiva de se relacionar, o peregrino, segundo Hervieu-Léger (2008, p. 89), emerge como uma figura típica do religioso em movimento, que produz “[...] ele mesmo as significações de sua própria existência através da diversidade de situações que experimenta [...]”; o peregrino interpreta essa sucessão de experiências tal qual um caminho que tem um sentido. Prática móvel, nas palavras da socióloga (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 99), a peregrinação remete a outra forma de espacialização do religioso, que é a do percurso que ela traça, dos itinerários que ela baliza e sobre os quais os indivíduos se movimentam; a peregrinação, desse modo, localiza-se em um momento que não está na vida cotidiana, pois ela rompe com a ordem do tempo e das observâncias práticas.

Entendo o rompimento com a ordem, o tempo e os compromissos sociais relacionados à ideia de autenticidade que o peregrino encontra nas práticas religiosas indianas, que promovem uma liberação dos potenciais individuais para capacitá-lo ao “crescimento espiritual”. O que muitos dizem buscar é “experimentar a vida diretamente”, “ter um encontro com Deus ou o divino” ou “com a natureza” sem a influência de conceitos e crenças ao qual não se identificam. Para muitos, a religião institucionalizada se encontra vazia de sentido, ao passo que suas experiências parecem ser, de certo modo, autênticas e conferirem poder – são *empowering experiences* como coloca Roof (1994, p. 67). Segundo o autor, os indivíduos são inclinados a olhar suas próprias experiências como superiores ao relato de outros e a distinguir as verdades encontradas por meio da descoberta pessoal como tendo maior relevância do que aquelas distribuídas pelo caminho do dogma institucionalizado.

Ao entender a religião, como propõe Clifford Geertz (1989), como uma maneira particular de olhar a vida e construir o mundo, observei que os peregrinos pesquisados exemplificam de maneira singular a posição que a religião e os valores religiosos ocupam no mundo contemporâneo. Além de ser o local de origem de distintas visões de mundo, a Índia se revelou um lugar peculiar para que a questão da religiosidade moderna fosse pensada, devido a esta ser entendida enquanto práticas e filosofias que podem ser vivenciadas como “abertas”, ou seja, são passíveis de adaptação (ao menos para os estrangeiros) – as práticas de yoga ou meditação, por exemplo, ainda que sejam entendidas como religiosas por alguns, podem ser utilizadas sem o comprometimento com a adesão por completo a uma religião ou instituição.

Apesar de não ser, necessariamente, praticante de uma religião em particular, alguns se depararam com situações consideradas espirituais e/ou místicas que os levaram a significativas transformações em suas vidas, mesmo que inicialmente não tivessem buscado por isso. A peregrinação lhes proporcionou o tempo e o espaço necessários para compreender que as descobertas “reais” são feitas interiormente – de fato, alguns viajantes se deslocaram com uma clara noção de experimentação ou busca por alternativas; nesse sentido, a cultura do outro em virtude de sua relativa autenticidade parece ter facilitado explorações do *self* em variados níveis, particularmente em termos de visões

de mundo. Esse espaço liminar, o qual algumas vezes é percebido como um momento de caos, pode, em vista disso, tornar-se fértil exatamente por provocar uma relativização do que se conhece, dos conceitos que se encontram preestabelecidos, que passam a ganhar outros sentidos.

A experiência de estar na Índia, ressaltado, é complexa e cheia de contradições e, portanto, favorece a vivência de um processo reflexivo, característico da condição pós-moderna. É nesse sentido que entendi os interlocutores desta pesquisa, como indivíduos que se movem por meio de locais que apresentam verdades, todas aparentemente válidas, que abrem portas para diferentes modos de conhecimento e de vida.

Referências

- ALTGLAS, Véronique. The Global Diffusion and Westernization of Neo-Hindu Movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres. **Religions of South Asia**, [s.l.], v. 1, n. 2, p. 217-237, 2007.
- ALVEZ, Harley. Viagem à Índia: onde turismo e autoconhecimento se encontram. **BemZen – Estilo de vida**. [2019]. Disponível em: <https://bemzen.com.br/noticias/ver/2011/01/13/2129-viagem-a-india>. Acesso em: 28 dez. 2019.
- BASTOS, Cecilia. O método de racionalização de Weber e a não institucionalização de Dumont: uma visão sobre o hinduísmo e o Vedanta. **Revista de Estudos da Religião**, [s.l.], v. 14, n. 1, p. 77-93, 2014.
- BASTOS, Cecilia. **Em busca de espiritualidade na Índia**: os significados de uma moderna peregrinação. Curitiba: Editora Prismas, 2016a.
- BASTOS, Cecilia. Uma espiritualidade “hindu” no Ocidente: a influência do Vedanta no contexto Nova Era. **Ciências Sociais e Religião**, [s.l.], n. 24, p. 33-53, 2016b.
- BASTOS, Cecilia. A construção social de uma ideia de Índia. **Novos Olhares**, [s.l.], v. 5, n. 2, p. 98-111, 2016c.
- BASTOS, Cecilia. Perspectivas antropológicas sobre o turismo religioso: atravessando as fronteiras do turismo e da peregrinação. **Debates do NER**, [s.l.], v. 18, n. 31, p. 307-330, 2017a.
- BASTOS, Cecilia. A busca espiritual de viajantes à Índia: filosofia e prática de um estilo de vida. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [s.l.], v. 9, n. 27, p. 229-255, 2017b.
- BASTOS, Cecilia. Em busca do sentido da vida: a perspectivas de estudantes de Vedanta sobre uma “vida de yoga”. **Religião e Sociedade**, [s.l.], v. 38, n. 3, p. 218-238, 2018.
- BASTOS, Cecilia. Meditação e yoga nas camadas médias do Rio de Janeiro: análise do campo nos estudos da Bhagavad Gita. **Religare**, [s.l.], v. 16, n. 2, p. 659-691, 2019a.
- BASTOS, Cecilia. Devoção e yoga nas camadas médias do Rio de Janeiro: análise do campo nos estudos da Bhagavad Gita. **Revista Antropológicas**, [s.l.], v. 30, n. 1, p. 281-306, 2019b.
- BASTOS, Cecilia. Corpo, emoção e saúde mental de praticantes de yoga e meditação. In: 32ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. UERJ: Rio de Janeiro, 2020. **Anais [...]**. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/359cywY>. Acesso em: 1º jun. 2021.
- BOWMAN, Glenn. Christian ideology and the image of a holy land: the place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities. In: EADE, John; SALLNOW, Michael, (org.) **Contesting the sacred**: the anthropology of Christian pilgrimage. London: Routledge, 1991. p. 98-121.

- CALVELLI, Haudrey. **A “Santiago de Compostela” brasileira**: religião, turismo e consumo na peregrinação pelo Caminho da Fé. 2006. 191f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, MG, 2006.
- CARNEIRO, Sandra. **Rumo a Santiago de Compostela**: os sentidos de uma moderna peregrinação. 2003. 365f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- EADE, John; SALLNOW, Michael. **Contesting the sacred**: the anthropology of Christian pilgrimage. London: Routledge, 1991.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.
- GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA. [2019]. Disponível em: <https://employee.gsi.gov.in/cs/groups/public/documents/document/b3zp/mtu5/~edisp/dcport1gsigovi159107.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2019.
- GIDDENS, Antony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.
- GIORDAN, Giuseppe. The body between religion and spirituality. **Social Compass**, [s.l.], v. 56, n. 2, p. 226-236, 2009.
- GOLDBERG, Philip. **American Veda**: from Emerson and the Beatles to yoga and Meditation – how Indian spirituality changed the West. New York: Harmony Books, 2010.
- GRABURN, Nelson. Tourism: the sacred journey. In: SMITH, V. **Hosts and guests**: the anthropology of tourism. 2. ed. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- GUEST, Mathew. In search of spiritual capital: the spiritual as a cultural resource. In: FLANAGAN, K.; JUPP P. **A sociology of spirituality**. [S.l.]: Ashgate Publishing, Ltd., 2007. p. 181-200.
- HEELAS, Paul. The Holistic Milieu and Spirituality: Reflections on Voas and Bruce. In: FLANAGAN, K.; JUPP P. **A sociology of spirituality**. [S.l.]: Ashgate Publishing, Ltd., 2007. p. 63-80.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MACCANNELL, Dean. **The tourist**: a new theory of the leisure class. Nova Iorque: Schocken Books, 1989.
- MORINIS, Alan. Introduction: the territory of the anthropology of pilgrimage. In: TURNER, Victor. (org.). **On the edge of the bush**: anthropology as experience. Tucson: The University of Arizona Press, 1985. p. 1-28.
- MYERHOFF, Barbara. Pilgrimage to Meron: inner and outer peregrinations. In: LAVIE, Smadar; NARAYAN, Kirin; ROSALDO, Renato. (org.). **Creativity/Anthropology**. Ithaca: Cornell University Press, 1993. p. 211-222.
- NERY, Paulo. **Viagem, passeio, turismo**: estudo comparado do valor como deslocamento. 1998. 242f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.
- PRESTON, James. Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of pilgrimage. In: TURNER, Victor. **On the edge of the bush**: anthropology as experience. Tucson: The University of Arizona Press, 1985. p. 112-129.
- ROOF, Wade. **A generation of seekers**: the spiritual journeys of the baby boom generation. [S.l.]; Harper Collins Ed., 1994.

- ROUSSOU, Eugenia. A transformação de religiosidade em Portugal e na Grécia: uma comparação etnográfica da Nova Espiritualidade e pluralismo religioso no sul da Europa. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, [s.l.], 16, n. 3, p. 66-80, 2016.
- STEIL, Carlos. O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais. In: RIEDL, M.; ALMEIDA, J.; e VIANA, A. **Turismo rural: tendências e sustentabilidade**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002. p. 51-80.
- STEIL, Carlos; CARNEIRO, Sandra. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. **Religião e Sociedade**, [s.l.], v. 28, n. 1. p. 105-24, 2008.
- URRY, John. **O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas**. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1999.
- VAN DER VEER, Peter. Spirituality in modern society. **Social Research**, [s.l.], v. 76, n. 4, p. 1.097-1.120, 2009.
- VIOTTI, Nicolás. De las mediaciones a los medios: la vida material de la espiritualidad contemporánea. **Ciencias Sociales y Religión**, [s.l.], v. 20, n. 29, p. 17-40, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- WAGNER, Roy. **A Invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- WOOD, Mathew. The sociology of spirituality. In: TURNER, Bryan (ed.). **The sociology of religion**. [S.l.]: Wiley-Blackwell, 2010. p. 267-285.
- WUTHNOW, Robert. Spirituality and spiritual practice. In: FENN, Richard. (ed.). **The Blackwell companion to sociology of religion**. Blackwell Publishing Ltd, 2003. p. 306-320.

Cecilia Bastos

Professora colaboradora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Participa do NEsCom – Núcleo de Estudos das Sociedades Complexas, do PPGAS da UFRJ e do NUES – Núcleo de Estudos em Espiritualidade e Saúde, do IFCH da UNICAMP. É doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ e autora do livro: *Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna peregrinação*, lançado pela Editora Prismas, em 2016. Desenvolve pesquisa nas áreas da antropologia social, com ênfase na construção social da pessoa, cobrindo temas como: cosmologia ocidental, individualismo, subjetivação, peregrinação, ciências da religião, saúde mental e turismo religioso.

Endereço profissional: PPGAS – Prédio da Biblioteca Central Horto Botânico, Museu Nacional Quinta da Boa Vista, São Cristóvão, Rio de Janeiro, RJ. CEP: 20940-040.

E-mail: ceciliagbastos@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2506-3302>

Como referenciar este artigo:

BASTOS, Cecilia. Em Busca de Autoconhecimento e Amadurecimento: narrativas de peregrinações à Índia. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 130-148, maio, 2021.

HARAWAY, Donna. **Seguir con el problema**: generar parentesco en el Chuthuluceno. Bilbao: Consonni, 2019. 368p.

José María Miranda¹
María Esteve¹

¹Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

En un contexto de irreversibles crisis ecológicas a nivel planetario que desde distintas perspectivas – científicas y filosóficas – se ha propuesto llamar la era del Antropoceno, la activista, zoóloga, filósofa y pensadora ciborg-feminista Donna Haraway reunió un conjunto de artículos para dar lugar a *Seguir con el problema*. Publicado en 2016 en inglés, su idioma original, bajo el nombre *Staying with the Trouble*, en 2019 llegó a los lectores de habla hispana. La autora propone una constelación de nociones que enlazan biología, feminismos, filosofías, ciencia ficción y activismos, con el objetivo de activar pensamientos y prácticas a la altura de los tiempos que vivimos, de los “tiempos turbios y problemáticos” que transitamos (HARAWAY, 2019, p. 21). Éstos, siguiendo una advertencia recurrente de Haraway, son fundamentalmente situados, mezclando en cada caso escalas globales y locales; y exigen una lectura comprometida con las latitudes desde las cuales evaluamos sus aportes. En Latinoamérica, la cercanía con los conflictos socio ambientales que se instalan de la mano de políticas neoextractivistas, evidencian una de las aristas desde las cuales pueden abordarse los estragos del Capitaloceno. El problema que la autora nos invita a aprender a seguir, es uno donde la colisión de lo geopolítico con lo geofísico, ha contribuido al desmoronamiento de la división moderna entre los órdenes cosmológicos y antropológicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 43). En este sentido, *Seguir con el problema* es tanto una historia para relatar este desmoronamiento de un modo no nihilista (COSTA, 2020); como una interpelación a reconfigurar, a partir de las ruinas, un cosmos diferente en sintonía con los mundos bióticos y artivistas que inspiran y pueblan los capítulos del libro. Este cosmos, inherentemente relacional y enmarañado, frágil y mundano, es llamado *Chthuluceno*, y se caracteriza por la urgencia de asumir la responsabilidad de estar “verdaderamente presentes” ante (y junto con) todas las fuerzas y entidades que lo componen.

El recorrido de Haraway ha estado marcado por un cruce entre distintos intereses, desde su perspectiva feminista. La autora fue precursora en la década de los ochenta de un punto de vista sobre las relaciones humano-máquina, que las entendía de mutuo

Recebido em: 10/04/2021
Aceito em: 17/05/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

beneficio y composición, en discrepancia con una creciente demonización de las tecnologías y la sacralización de los cuerpos como *naturales* (PRECIADO, 2014). Se dedicó a la investigación y docencia en diferentes universidades de Estados Unidos (Universidad de California, entre otras), lo que le permitió construir redes con colegas, alimentadas por intercambios constantes. El lugar de dichos intercambios es central en las discusiones que plantea, así como también sus experiencias personales, que aparecen en su escritura en clave reflexiva, nutriendo los análisis no como anécdotas sino como impulso para virar en su pensamiento. En 2007, publicó *Manifiesto de las especies en compañía*, donde reforzó la importancia que tiene en su trabajo las relaciones multiespecies, en un esfuerzo constante por quitar a la humanidad y lo humano del centro de los discursos científicos, las políticas de estado y los activismos. Su llamado, que es continuado y complejizado en *Seguir con el problema*, es a volver simétricas las relaciones de conocimiento, siempre a través de arriesgados diálogos.

Las reflexiones que trae este libro están insertas en un contexto de discusión e intercambio entre distintos campos del pensamiento (desde los estudios de la biología evolutiva del desarrollo y el realismo especulativo, hasta los activismos artísticos, feministas e indígenas). Por un lado, la autora dialoga con Bruno Latour e Isabelle Stengers sobre la urgencia de pensar ontologías y *epistemes* no modernas – pasadas, presentes y futuras. Por otro, también hace una recuperación minuciosa de diversos trabajos de campo, abarcando desde la etología filosófica de Vinciane Despret hasta el pensamiento etnográfico y multimodal de Thom Van Dooren, Ana Tsing y Marilyn Strathern; prestando especial atención a sus metodologías y formas de hacer “preguntas interesantes” junto con otros. De forma transversal a estas discusiones, Haraway introduce el pensamiento/acción de varios proyectos de arte-ciencia que trazan relaciones multiespecies (corales y tejidos croché; lémures y libros; espíritus y videojuegos) e introduce presencias no humanas a lo largo de su escritura. Finalmente, la autora se apoya en un modo de contar historias que le permita dar cuenta de las especificidades de cada situación, generando formas de configurar otros posibles, al que llama SF. Éste se compone de ciencia ficción, feminismos especulativos, “mundos semiótico materiales desaparecidos aquí y aún por venir” (HARAWAY, 2019, p. 78). Esta densa y versátil conversación multidisciplinar, va ocupándose del problema proponiendo una renovación de las ciencias y los activismos, que descentren los relatos heroicos y patriarcales de guerra y destrucción que han dirigido el *ethos* moderno hasta ahora. Por el contrario, la amabilidad, la curiosidad y el “ir de visita” son ofrecidos como métodos epistemológicos para compartir, conocer y debatir un mundo inherentemente plural. En otras palabras, Haraway logra con su escritura plasmar una salida del Capitaloceno, que descansa en una apuesta radical por la colaboración, el devenir y el pensar-con otros y no en contra de otros.

Seguir con el problema se estructura en ocho capítulos que, a excepción del último, tuvieron una primera versión en presentaciones, conferencias y ensayos anteriores. En los primeros cuatro, se presentan y profundizan los conceptos que trazan las urdimbres del libro: SF, simbiogénesis, Chthuluceno, parentesco, colaboraciones multiespecies (o figuras de cuerda). Mientras que en los siguientes cuatro capítulos la atención está en la necesidad de una perspectiva feminista que reoriente nuestros modos de narrar la realidad y relacionarnos con ella, ofreciendo historias y conversaciones donde la amabilidad, la

respons-habilidad y el afecto son ejercitados como modos de pensar juntos con otros en tiempos difíciles. Este recorte o división no implica que haya capítulos solamente dedicados al debate teórico o al realismo especulativo; por el contrario, ambos puntos forman parte de nudos relacionales que se desplazan a través de todo el libro.

En el **Capítulo I** se presenta la noción de figuras de cuerdas, una pragmática dedicada a la configuración de situaciones para aprender a habitar una tierra herida y vulnerable. Éstas son conceptualizadas como un modo de relatar historias de colaboraciones multiespecies, en las que los seres asociados se vuelven mutuamente capaces de contribuir a restauraciones situadas. Como ya hemos adelantado, las teorizaciones de *Seguir con el problema* se tejen junto a una variedad de prácticas contemporáneas, sobre todo las que aúnan arte, activismo y ciencia en constelaciones que buscan intervenir lugares y asuntos puntuales. Al final de este capítulo, a través de varios proyectos colaborativos con palomas, la autora nos presenta ejemplos de recuperaciones parciales en que “personas y animales se entrelazan de maneras innovadoras” (HARAWAY, 2019, p. 49). Estas historias nos recuerdan que las especificidades de cada caso importan y que la incertidumbre es una condición para producir conocimientos junto con otros. En el **siguiente capítulo**, somos introducidos en el Chthuluceno, una alternativa crítica a los desarrollos filosóficos del Antropoceno y el Capitaloceno que desafía al excepcionalismo humano y al individualismo competitivo que sostienen sus fundamentos. El Chthuluceno es el origen y el resultado de seres y relaciones cuyas existencias dependen de complejos y frágiles enmarañamientos mutuos: cnidarios, arañas, medusas, espectacularidades neuronales, enredos microbianos, conexiones de todo tipo y escala. Con esta propuesta, Haraway denuncia la insostenibilidad de los relatos decimonónicos de las filosofías y las ciencias modernas y su imagen de organismos independientes en entornos delimitados. Hacia el final de este apartado, se entabla un diálogo crítico con varios autores sobre los límites de las narrativas enmarcadas en el mito del héroe masculino y la guerra. Con este movimiento, la autora presenta la necesidad de crear modos de contar y especular que sean propicios para compartir y continuar aquello que importa. En el **Capítulo III**, se desarrollan los conceptos de simbiogénesis y holobiontes (o entidades simpoiéticas) a partir de modelos provenientes de la biología ecológica evolutiva del desarrollo y los mundos de arte-ciencia. Haraway retoma estas definiciones del trabajo de Lynn Margulis, para reemplazar las nociones de unidades y seres por la de ensamblajes simbióticos: nudos de diversas relacionales en sistemas dinámicos y complejos. Los procesos simbiogénicos enfatizan la importancia de las alianzas, los encuentros y el devenir-con en relaciones cuyas direcciones no pueden ser anunciadas, sino experimentadas. Luego, la autora introduce un personaje fundamental en su pensamiento, *el vocero de los muertos*, cuya tarea es facilitar el duelo. Un proceso indispensable para lidiar con las extinciones irrecuperables que transitamos actualmente. Para Haraway, las colaboraciones de arte y ciencia operan como voceros, rememorando los vínculos perdidos y cuidando los presentes, haciendo viable el resurgimiento. Por último, se presentan cuatro configuraciones de mundos activistas dedicados al duelo, la curación parcial y el restablecimiento en contextos dañados. En el **Capítulo IV**, aparece el parentesco que reclama el Chthuluceno, como práctica simbiogenética, donde la acción de hacer parientes integra un arte del cuidado de los “tipos-como-ensamblajes (no de las especies por separado)” (HARAWAY, 2019, p. 236). Este cuidado, supone asumir la

responsabilidad de que producir parientes no es producir necesariamente individuos y mucho menos bebés humanos, sino personas. Un concepto que la etnografía ha ayudado a comprender como capaz de abarcar “dioses, tecnologías, bichos, familiares esperados e inesperados [...] que juntos vuelven insostenible la descripción de parentesco como relaciones formadas únicamente a través de la reproducción y la descendencia genealógica, la alianza y el linaje” (HARAWAY, 2019, p. 303). Esta propuesta nace como potencial respuesta a una urgencia específica: el exceso poblacional y sus efectos en los holobiotomas humanos y no humanos.

El **Capítulo V**, relata dos historias ciborg que enmarañan drogas, procesos fisiológicos, especies compañeras, enfermedades y activismo en contextos incómodos. En cada una se remarca el carácter situado de las asociaciones, de los parentescos en juego; donde cada experiencia, buena o mala, debe ser considerada para avanzar hacia algún lugar. Este capítulo pone de manifiesto la incertidumbre de los encuentros y las obligaciones no solicitadas, producto de la herencia de historias que nos anteceden y que nuestros encuentros reactivan y compelen a continuar. En el **Capítulo VI**, la autora recupera la propuesta narrativa de Úrsula Le Guin, vinculada a las prácticas de recolección y a una economía de la intimidad fértil entre puntos de vista no heroicos y no masculinos: “los relatos de la bolsa”. Un proyecto narrativo que se contrapone a los relatos de caza, armas y héroes que han dominado el Antropoceno y el Capitaloceno. Para Haraway, es tiempo de centrarnos en las cosas y acciones que nos enseñan a vivir en lo que no acaba y prosigue a través del cultivo incesante de las relaciones (las prácticas de continuidad), en un mundo “donde abunda el conocimiento de cómo matar” (HARAWAY, 2019, p. 276). En el **capítulo siguiente** y en continuidad con lo anterior, se presenta, a través de los trabajos de Vinciane Despret, un método de conocimiento compatible con los procesos simbiogénicos: la amabilidad. Una práctica que requiere el ejercicio de encontrar a los demás interesantes, hacer preguntas verdaderamente relevantes a nuestros interlocutores y cultivar la curiosidad salvaje. Se trata de una epistemología y un método adecuados para habitar la ontología relacional del Chthuluceno. Para Haraway, el conocimiento solo es posible a través de encuentros inesperados que implican compromisos y obligaciones a atender, es decir, responsabilidad. En este sentido, conocer es heredar la obligación de respetar aquello desde donde hablamos, pesamos y actuamos. El **último capítulo**, está dedicado a un ejercicio de especulación SF: las historias de Camille, una joven nacida en una comunidad distópica ciborg-multiespecies, a quien iremos siguiendo a lo largo de cinco generaciones. Un tipo de ficción comprometido con “proponer futuros cercanos y posibles y presentes inverosímiles, pero reales” (HARAWAY, 2019, p. 301). Una noción que aparece en este capítulo es la de sinanimagénesis, refiriendo a las prácticas indígenas de relacionamiento con entidades no humanas, y que desde el punto de vista de *Seguir con el Problema* deben acompañar las experimentaciones de la comunidad sim a la que Camille pertenece. Este relato, cierra la propuesta de Haraway con una clara necesidad de un imaginario que nos permita construir el Chthuluceno desde afectos y prácticas feministas y multiespecies (ternura, rabia, comprensión, ciborg, animismo).

Este libro presenta una intervención en los debates contemporáneos, sobre las irreversibles consecuencias de la expansión global de las sociedades capitalistas. Uno de los aportes de Haraway es la inclusión de una perspectiva radicalmente feminista

y multiespecies, alertando sobre la peligrosa asociación entre los relatos heroicos y masculinos que han dominado las ciencias y las filosofías modernas y la actual falta de imaginación para especular procesos de recuperación viables. El llamado insistente de la autora para asumir el problema con responsabilidad, amor y rabia y la necesidad de prácticas de relacionamiento basadas en los cuidados mutuos, son fundamentales para pensar lo que viene después de las ruinas. No obstante, queremos señalar que *Seguir con el Problema* figura un modelo ontológico, cuyo proyecto no evita sobreinterpretar algunas de las relaciones que se propone cuidadosamente recuperar. Quizás los pasajes donde es más notorio, son los dedicados a desarrollar el concepto de sinanimagénesis, en el octavo capítulo, con el que la autora conecta las prácticas indígenas con la simbiogénesis. Resulta importante, entonces, volver a la etnografía y recordar que una diferencia entre los mundos indígenas y los nuestros, es el cuidado que estos últimos despliegan al hablar más allá de sí mismos, muchas veces optando por no hacerlo. Si bien es indiscutible la urgencia de producir “modelos” que pongan en contacto prácticas heterogéneas, entre las que los saberes indígenas cumplen un rol a destacar, la sinanimagénesis no parece cumplir del todo con la obligación que exigen las situaciones y detalles que importan, aquellas que “enlazan seres reales con responsabilidades reales” (HARAWAY, 2019, p. 264). Incluso los vínculos entre los ciborg-sim del pueblo de Camille y los mazahua de México, guardianes de las “almas de los muertos”, parecen proyectar alguna de las diferencias coloniales que la autora intenta radicar. Este señalamiento no invalida en absoluto la riqueza de su propuesta, especialmente en lo concerniente a la necesidad de una perspectiva no masculina y no humano excepcionalista para relatar un mundo cada vez más turbulento; solo nos invita a preguntarnos tanto por las potencias de la etnografía para trazar ciertas perspectivas del problema, como por las historias y las figuras capaces de heredar, junto a los pueblos indígenas, ese cosmos dedicado a honrar y continuar las relacionalidades.

Referências

COSTA, Alyne. Por uma verdade capaz de imprever o fim do mundo. **Coletiva**, [s.l.], n. 27, 2020. Disponible en: <https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica>. Acceso el: 25 mar. 2021.

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo **¿Hay mundo por venir?** Ensayo sobre los miedos y los fines. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

HARAWAY, Donna. **Seguir con el problema: generar parentesco en el Chuthuluceno**. Bilbao: Consonni, 2019.

TSING, Anna. **The mushroom at the end of the worlds: on the possibility of life in capitalist ruins**. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2015.

PRECIADO, Paul. **Testo Yonqui: sexo, drogas y biopolítica**. Buenos Aires: Paidós, 2014.

José María Miranda

Licenciado en Antropología pela Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba, Argentina.

Endereço profissional: Av. Hipólito Yrigoyen, 174, X5000, Córdoba, Argentina.

E-mail: josemari199@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3246-2467>

María Esteve

Tesista en Antropología em Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba, Argentina.

Endereço profissional: Pab. Agustín Tosco, primer piso, Ciudad Universitaria, Córdoba, Argentina.

E-mail: esteve.meri@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4789-3876>

Como referenciar este artigo:

MIRANDA, José María; ESTEVE, María. Resenha: Seguir con el problema: generar parentesco en el Chuthuluceno. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 149-154, maio, 2021.