

ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 25, número 2
Maio de 2023



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

Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Prof. Dr. Alex Degan

Coordenadora do PPGAS: Profa. Viviane Vedana

Coordenação Editorial: Viviane Vedana

Editores: Viviane Vedana, Vânia Zikan Cardoso e Bruno Reinhardt

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 Cesario, María Eugenia Domínguez, Maria Regina Lisboa, Márcio 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: Bozidar Jezenik, 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 Giobelina Brumana, 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; Soheila Shahshahani, Shahid Beheshti University, Irã; Stephen Nugent, Universidade de Londres, Inglaterra.

Projeto gráfico e Diagramação: Annye Cristiny Tessaro (Koru Editorial)

Revisão de Português e normalização da ABNT: Patricia Regina da Costa

Ilustração da capa: Maria Carolina Lins Brandão (Lola)

Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 25, número 2, 2023.
Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2023 – 164 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

Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha>

Copyright: A ILHA – Revista de Antropologia está licenciada sob a Licença Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 International. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Financiamento



Fundação de Amparo à
Pesquisa e Inovação do
Estado de Santa Catarina

Editorial

Prezadas Leitoras e Prezados Leitores,

Neste mês de maio de 2023 publicamos mais um número da *Ilha – Revista de Antropologia*. Como anunciamos no editorial do número anterior, este ano comemoramos as boas avaliações que o PPGAS/UFSC e a Revista obtiveram na Capes. Gostaria de acrescentar a essas boas notícias a aprovação de nossa proposta ao Edital de Chamada Pública Fapesc n. 21/2022 – Programa de Apoio e Incentivo à Consolidação de Periódicos Científicos. Com isso, neste ano de 2023, todo o financiamento da *Ilha – Revista de Antropologia* será realizado com recursos desse edital.

A gestão e manutenção de uma revista científica é um processo que exige bastante e é bem trabalhoso. Para garantir e manter a qualidade e a padronização da revista, temos investido em um rigoroso processo de revisão gramatical de todos os textos publicados, bem como no cuidado com o processo de editoração, buscando preservar a identidade visual do periódico, mas, ao mesmo tempo, procurando nos adequar às exigências dos indexadores quanto à acessibilidade dos artigos e periódicos científicos, bem como de suas informações mais fundamentais. Certamente, esse financiamento se reverterá em bons resultados para a revista, relacionados a nosso propósito de seguir promovendo a divulgação das pesquisas em antropologia e suas áreas afins.

É também neste mesmo sentido que anunciamos os artigos que publicamos neste novo número. O artigo de Camila Pissolito e Daniela Manica “Recusa e Informação: os casos dos contraceptivos hormonais e seus efeitos ‘colaterais’” nos conduz a pensar sobre saúde reprodutiva a partir das escolhas em optar ou não pelo uso de anticoncepcionais. As autoras debatem sobre a percepção dos efeitos colaterais desse medicamento e sobre as informações que são mobilizadas por essa decisão. No manuscrito, articula-se ainda esse fenômeno do uso ou não de contraceptivos e os movimentos antivacinas, na relação com os saberes médicos.

Silas Fiorotti nos coloca diante de discursos religiosos em igrejas pentecostais no Sul de Moçambique. No texto “Diálogos da Igreja Universal com outras Práticas Religiosas no Sul de Moçambique: um outro pentecostalismo”, o autor apresenta como discursos e práticas religiosas da Igreja Universal estão em diálogo com religiosidades tradicionais e zionistas, o que a diferencia de outras igrejas pentecostais.

Já no artigo “Os Padres Alvino Bertholdo Braun e João Alfredo Rohr na História da Antropologia em Santa Catarina”, Amurabi Oliveira argumenta sobre o papel desses padres na formação da antropologia no Estado de Santa Catarina, bem como a

articulação do esquecimento dessas figuras na consolidação da disciplina, na busca por um distanciamento entre as instituições de ensino e a Igreja Católica.

Embora a Organização Mundial da Saúde (OMS) tenha decretado o fim da emergência sanitária mundial no que concerne à pandemia da Covid-19, seus efeitos ainda são observados e estudados, pois estarão permeando nossas vidas cotidianas por um longo período. É o que nos mostram Carlos Ming-Wau, Leônia Cavalcante Teixeira e José Clerton de Oliveira Martins em “Festa de São Francisco das Chagas de Canindé, Ceará, no Contexto da Pandemia de Covid-19”. Na pesquisa, eles descrevem os impactos da pandemia nessa festa, bem como a relação entre diversão e devoção, ainda que diante dos sofrimentos e perdas causados pela doença.

Guilhermo Vega Sanabria nos conta sobre um litígio, na África do Sul, envolvendo o acesso a um medicamento retroviral que impede a contaminação de mãe para filho. Ao analisar os desdobramentos desse litígio que envolve negacionismo científico e questões de ordem política, o autor argumenta que pensar seriamente a antropologia da ciência passa também por um diálogo com a antropologia política.

No artigo de Lucas Tramontano, “Na Busca pela Testosterona: circulação de saberes entre homens usuários”, nos deparamos com o debate sobre transformação corporal e uma ampla circulação de saberes sobre hormônios, seus usos e as formas de obtê-los que compõem as biografias dos usuários.

Finalmente, Alexandre Chaparzane Xerente e Sair Giraldin analisam as influências da lua no modo de ser *Akwê/Xerente*, como um guia para as ações e a identidade do povo no texto “A Influência da Lua nas Vivências e nas Interpretações Culturais a partir do Olhar *Akwê/Xerente*”.

Eduardo di Deus e Jeremy Deturche fecham este número com a tradução de um texto clássico e fundamental da antropologia da técnica. O artigo é “A Tecnologia da Agricultura: campo de encontro entre agrônomos e etnólogos” e trata sobre como o conhecimento técnico é desenvolvido, apropriado e disseminado.

Este número conta ainda com duas resenhas de textos importantes para a antropologia contemporânea. Uma delas é elaborada por Sandra Tanhote sobre o livro “A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gêneros”, de Oyèronké Oyêwùmí, recentemente publicado em português; e a outra resenha é de Leonardo Turchi Pacheco sobre o livro “Os Vilões do Futebol: jornalismo esportivo e imaginação melodramática”.

Esperamos que essas leituras possam inspirar novas pesquisas, contribuir para aquelas em andamento e fomentar o debate sobre temas tão caros para a antropologia.

A *Ilha – Revista de Antropologia* é uma publicação que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que contribuem 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 rigor na produção desse conhecimento. A *Ilha – Revista de Antropologia*, 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 todos e a todas boas leituras!

Viviane Vedana

Editora

SUMÁRIO

ARTIGOS

Recusa e Informação: os casos dos contraceptivos hormonais e seus efeitos “colaterais”	6
<i>Camila Pissolito e Daniela Tonelli Manica</i>	
Diálogos da Igreja Universal com outras Práticas Religiosas no Sul de Moçambique: um outro pentecostalismo.....	32
<i>Silas Fiorotti</i>	
Os Padres Alvino Bertholdo Braun e João Alfredo Rohr na História da Antropologia em Santa Catarina	50
<i>Amurabi Oliveira</i>	
Festa de São Francisco das Chagas de Canindé, Ceará, no Contexto da Pandemia de Covid-19	63
<i>Carlos Ming-Wau, Leônia Cavalcante Teixeira e José Clerton de Oliveira Martins</i>	
O Negacionismo do HIV e o Acesso aos Antirretrovirais na África do Sul de Thabo Mbeki	86
<i>Guillermo Vega Sanabria</i>	
Na Busca pela Testosterona: circulação de saberes entre homens usuários .	109
<i>Lucas Tramontano</i>	
A Influência da Lua nas Vivências e nas Interpretações Culturais a partir do Olhar Akwẽ/Xerente.....	130
<i>FAlexandre Chaparzane Xerente e Odair Giraldin</i>	

TRADUÇÃO

A Tecnologia da Agricultura: campo de encontro entre agrônomos e etnólogos	145
<i>François Sigaut, Eduardo Di Deus e Jeremy Deturche</i>	

RESENHAS

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. A Invenção das mulheres: construindo um sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gêneros	155
<i>Sandra Tanhote Sousa</i>	
COSTA, L. M. da. Os vilões do futebol: jornalismo esportivo e imaginação melodramática	161
<i>Leonardo Turchi Pacheco</i>	

Recusa e Informação: os casos dos contraceptivos hormonais e seus efeitos “colaterais”

Camila Pissolito¹

Daniela Tonelli Manica¹

¹Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

Resumo

A percepção dos efeitos colaterais dos hormônios contraceptivos, auxiliada pelas ferramentas de comunicação digital, tem atualizado a discussão em torno da segurança da pílula anticoncepcional. Esse artigo aborda o tema por meio de uma pesquisa com grupos *on-line* de pessoas que discutem a recusa ao uso do fármaco devido aos seus potenciais efeitos colaterais. Mostramos como as reivindicações das chamadas “vítimas de anticoncepcionais” se organizam em torno da recusa e do questionamento das diretrizes e dos protocolos médicos relativos à indicação massiva da pílula contraceptiva. Discutimos como os casos de efeitos colaterais graves funcionaram para tornar mais visíveis os problemas para a adoção de protocolos mais cuidadosos para a prescrição de hormônios. Finalmente, exploramos algumas das semelhanças e diferenças entre essa discussão e os problemas colocados pelos atuais coletivos antivacina. Argumentamos em defesa de uma abordagem científica voltada para a justiça e sensível às preocupações dos diversos coletivos de pessoas que fazem/podem usar biotecnologias médicas.

Palavras-chave: Contracepção hormonal. Gênero. Saúde Reprodutiva. Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia.

Refusal and Information: the cases of hormonal contraceptives and their “side effects”

Abstract

The perception of side effects from hormonal contraceptives, often fueled by digital communication, has changed the debate around the safety of the contraceptive pill. In this article, we analyze an online group where people refuse to use the drug due to its potential side effects. We show how the so-called “contraceptive victims” organize their claims not only around refusal but by questioning medical guidelines and protocols, which are related to the mass prescription of the contraceptive pill by the medical community. We discussed how the cases of severe side effects emphasized the issue of adopting a more prudent protocol in the prescription of hormones. We explore some of the similarities and differences between this movement and current anti-vaccine movements. We defend a scientific approach focused on justice, and sensitive to the concerns of the different groups of people who do/can make use of medical biotechnologies.

Keywords: Hormonal Contraceptives. Gender. Reproductive Health. Social Studies of Science and Technology.

Recebido em: 31/01/2022

ACEITO EM: 13/02/2023



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

1 Introdução

Trata-se do paradoxo da visibilidade. Se, para Foucault, nas suas análises clássicas sobre a vigilância panóptica, os modos de subjetivação estavam ligados a uma economia do visível e do não visível, na atualidade os indivíduos se manifestam para gerar amplas visibilidades de suas próprias vidas e, com isso, se oferecem a uma vigilância inédita em relação aos tempos disciplinares. (Pablo Esteban Rodriguez, 2015)

Em 2015, a capa da edição de março da Revista Época estampava uma mulher em um vestido de festa preto e descalça, sem os dedos dos pés (SEGATTO, 2015). Ao lado estava escrito: “Usei um anticoncepcional que quase me matou. O tratamento necrosou meus dedos dos pés. Tiveram de ser amputados”.

Figura 1 – Capa da Revista Época (2015)



Fonte: Segatto (2015)

A reportagem contava a história de três mulheres que sofreram sérias complicações decorrentes do uso de hormônios presentes em pílulas anticoncepcionais. Daniele Medeiros, pedagoga, que sofreu embolia pulmonar e três paradas cardíacas após tomar a pílula Yasmin; Carla Simone Castro, professora universitária, vítima de trombose cerebral e AVC após tomar o mesmo composto; e Simone Vasconcelos, administradora de empresa que se recuperava de uma embolia pulmonar após o uso do contraceptivo oral Iumi. A reportagem dizia também que Simone gravou um vídeo no hospital contando o ocorrido e teve mais de 3 milhões de visualizações. Após o episódio, ela foi procurada por outras mulheres que estiveram em situações semelhantes, e, junto com Simone, ela criou a página no Facebook, chamada “Vítimas de Anticoncepcionais. Unidas a favor da vida” (SEGATTO, 2015).

A discussão em torno dos efeitos colaterais da pílula já estavaposta desde seu surgimento no mercado, como mostrava uma reportagem de capa da *Revista Cláudia* intitulada “Cuidado com a pílula”, em janeiro de 1968 (PEREIRA, 2016). O trabalho de Pamella Pereira (2016), que analisou as reportagens desse período, aponta o caso de um periódico que divulgara um evento de morte súbita decorrente do uso da pílula, como mostra trecho retirado da referida reportagem.

A maioria das mulheres pode tomá-las (as pílulas) sem cair morta, mas algumas não podem e o *Journal* cita o caso da sobrinha de um médico [...]. A moça começou por queixar-se de dores de cabeça e fraqueza [...]. De repente ela entrou em estado de choque e foi levada rapidamente para o hospital, onde morreu. [...] Mortes súbitas, assim, são raras pelo menos em ligação com a pílula, mas – segundo o *Journal* – é cada vez maior o número de médicos que informam sérios problemas de saúde relacionados com o uso da pílula: embolias pulmonares em jovens que, aparentemente, não tem motivo para sofrer uma crise. (REVISTA CLÁUDIA *apud* PEREIRA, 2016, p. 74)

Apesar disso, mesmo com os perigos denunciados, o tom das matérias indica que haveria “mais dados a favor da pílula do que contra ela”, apontando a existência do próprio feminismo como algo que só teria sido possível a partir do surgimento do fármaco. De fato, na época, a pílula foi defendida por “[...] supostamente conceder à mulher dignidade humana, como se de todas as lutas e conquistas, ela fosse a mais transformadora, ‘a’ descoberta científica da modernidade e que deu origem à icônica ‘mulher moderna’” (PEREIRA, 2016, p. 74). É notável, ainda, o tom tecnodeterminista da matéria, como expressa o trecho a seguir.

A igualdade entre homens e mulheres em estado de natureza é tida como utópica, ou seja, a liberdade da mulher só poderia existir artificialmente e através da ciência. A gravidez que muitas vezes é mitificada, desta vez é uma “condenação biológica”, e as proposições levam a crer que a pílula era a única forma de libertar a mulher de sua suposta desvantagem natural. (PEREIRA, 2016, p. 74)

A partir dos anos de 1970, tanto no plano internacional como no contexto nacional, as feministas desenvolveram críticas severas aos efeitos colaterais e aos aspectos éticos referentes ao desenvolvimento, pesquisa e distribuição dessas tecnologias (CORRÊA, 1998; GREER, 1987; HARTMANN, 1987; SOS CORPO, 1991).

Vários episódios problemáticos marcaram o desenvolvimento dos contraceptivos hormonais, como as pílulas de primeira geração e de alta dosagem, usadas amplamente por mulheres do mundo todo e que, mesmo depois de banidas nos Estados Unidos e na Europa, continuaram a ser disseminadas em países em desenvolvimento. Exemplos são os casos de efeitos definitivos e mortais do DES (dietilbestrol ou “pílula do dia seguinte”) e do dispositivo intrauterino conhecido como Dalkon Shield, além do episódio do Norplant, cuja pesquisa introdutória foi cancelada no Brasil¹. Também se destaca a controvérsia quanto aos efeitos cancerígenos da Depo-Provera² e a disseminação desse método em programas de controle populacional em países em desenvolvimento (CORRÊA, 1998, p. 29).

Os efeitos colaterais e os balanços entre benefícios e malefícios da utilização de contraceptivos hormonais sempre foram passíveis de debates. Conduzidos principalmente por movimentos feministas, estes compuseram a agenda política de saúde sexual e reprodutiva, e de direitos sexuais e reprodutivos no final do século XX (DAVIS, 2016; CARNEIRO, 2003; MANICA, 2009; ROHDEN, 2001; ROLAND, 1998; CORRÊA, 1998).

Com a chegada da internet e das redes sociais digitais, a divulgação de relatos contrários ao uso da pílula ganhou uma outra escala e amplitude, com uma nova linguagem. Se até então a pílula poderia ser vista como uma ferramenta capaz de atribuir a liberdade de controle do período fértil às suas consumidoras, com a divulgação detalhada de experiências negativas decorrentes de seu uso, ela pode passar a ser percebida como uma droga que pode trazer danos irreversíveis à saúde.

Neste artigo, apresentamos algumas das controvérsias sobre a possibilidade e a probabilidade de os anticoncepcionais orais causarem trombose venosa profunda e outras intercorrências sérias de saúde. De 2018 a 2021, acompanhamos o debate por meio da página no Facebook “Vítimas de Anticoncepcionais. Unidas a Favor da Vida”. A página foi criada em 2014 pela mercadóloga e doutora em psicologia Carla Simone Castro, que sofreu trombose venosa cerebral bilateral em decorrência do uso do hormônio drospirenona. Realizamos entrevistas com ela, que é também administradora da página, e com algumas de suas seguidoras e (ex)usuárias da pílula³.

As controvérsias em torno do balanço entre riscos e benefícios ligados ao uso da pílula se atualizam nas discussões contemporâneas sob uma nova perspectiva, uma vez que os relatos negativos sobre o seu uso e sua ampla e relativamente perene divulgação nas redes sociais digitais podem alterar a percepção do fármaco pelos seus consumidores. As redes sociais digitais, por meio das quais mulheres compartilham suas experiências acerca de sexualidade e reprodução, compõem os agenciamentos contemporâneos que organizam e direcionam tomadas de decisão relativas, no caso, ao uso dos contraceptivos hormonais.

¹ O Norplant foi uma das primeiras tecnologias de implantes subcutâneos. Seus testes clínicos no Brasil foram alvo de questionamentos (bio)éticos pelos movimentos feministas da época, os testes foram interrompidos, e o contraceptivo acabou não sendo aprovado (DACCACH; ISRAEL, 1993; CORRÊA, 1998; MANICA, 2009).

² Depo-Provera é o nome comercial dado ao acetato de medroxiprogesterona, princípio ativo de um contraceptivo injetável amplamente utilizado como uma tecnologia de longa duração. As injeções intramusculares podem ser dadas mensal, trimestral ou semestralmente.

³ O presente artigo apresenta resultados da pesquisa de mestrado que Camila Pissolito, primeira autora, conduziu entre 2018 e 2021, orientada por Daniela Manica, segunda autora (PISSOLITO, 2021).

2 Um Vídeo Viralizado

A relação médico-paciente vem sofrendo alterações desde o início da “revolução da informação”, com a popularização do acesso à internet e às redes digitais, sobretudo pelo uso de *smartphones*. Conforme mostra Manica (2003), no VII Congresso Paulista de Obstetrícia e Ginecologia, que aconteceu no ano de 2002, durante o curso Introdução à Informática Médica, o tema “A influência da internet nos cuidados com a saúde: o que seu paciente pensa a respeito?” já antecipava o que anos depois seria uma prática relativamente comum: o acesso às informações médicas que as pacientes e usuárias da internet podem obter sem a mediação de comunicadores especializados (jornalistas, médicos, etc.) (MANICA, 2003).

Manica (2003, p. 96) chama a atenção para o fato de ser discutido durante o curso “[...] como as informações obtidas *on-line* se tornam para algumas das pacientes a fonte da frequentemente procurada segunda opinião”. A questão da obtenção de informações médicas via internet foi levantada – ainda que sutilmente – no sentido de alertar os médicos sobre a capacidade e a possibilidade de as pacientes terem acesso a conhecimentos relativos ao campo da medicina e de questionarem ou recusarem os procedimentos e os medicamentos por eles recomendados.

De lá para cá, essa “paciente informada” se convencionou apelidar, entre os médicos, de P. I. Essa é a pessoa que conquistou habilidades e conhecimentos necessários para desempenhar um papel mais ativo no processo de decisão que envolve sua saúde e a gestão de suas condições de vida (DONALDSON, 2003).

Com o surgimento das redes sociais digitais, proliferaram conteúdos diversos, especializados e não especializados, ancorados ou não em comunidades e em evidências científicas. A arquitetura das redes sociais digitais induz, por meio dos “perfis”, uma simetria entre perfis leigos e *experts*, científicos e negacionistas. Com isso, a legitimidade dos discursos, a confiabilidade das informações e a própria ideia de “verdade” passaram a ser colocadas em questão. Nesse contexto, debates sobre a segurança de fármacos e medicamentos, sejam eles a pílula anticoncepcional ou mesmo as vacinas, são alimentados por perspectivas múltiplas e diversas.

Tendo esse problema como pano de fundo, o contexto analisado aqui parte da rede potencializada pela página do Facebook, que conseguiu reunir uma série de relatos de diversas mulheres acerca de efeitos colaterais nocivos, atribuídos ao uso da pílula.

Em 2013, Carla Simone Castro publicou em seu perfil no Facebook um vídeo gravado diretamente do hospital para informar seus alunos do Instituto Federal de Brasília que a questionavam sobre sua ausência nas aulas e seu estado de saúde. Carla não imaginava que o vídeo tomaria tamanha proporção ao ser compartilhado por esses mesmos alunos. Ele chegou a 3 milhões de visualizações semanas após sua publicação (SEGATTO, 2015).

No vídeo, Carla se apresenta como uma mulher de 41 anos, impossibilitada de escrever naquele momento. Em seu olho direito há um protetor ocular e sua voz parece estar fragilizada, em decorrência de uma paralisia de laringe do lado direito. Nos nove minutos que se passam, ela explica ter sido vítima de uma trombose venosa cerebral. A trombose acontece quando o coágulo de sangue se forma dentro de uma artéria ou de uma veia, então elas se entopem e provocam uma série de problemas decorrentes disso.

Ela exemplifica dizendo ser comum hoje em dia, e chamado de “síndrome da classe econômica”, a trombose acontecer quando as pessoas passam muito tempo sentadas em uma viagem de avião.

A trombose que a acometeu, no entanto, aconteceu no cérebro. Carla diz que esse era o motivo pelo qual ela gravava o vídeo, para “servir de alerta”. “O que provocou a minha trombose foi o uso de anticoncepcionais”, e acrescentou “[...] que nenhum ginecologista jamais havia falado para ela que o uso de anticoncepcionais aumentava o risco trombótico” (CASTRO, 2013, min. 00:01:48).

Ela conta que começou a fazer o uso do fármaco Yasmin, recomendado por uma médica ginecologista para tratar miomas uterinos que causavam muitas cólicas. Um mês depois, relata ter sentido muita dor de cabeça e, ao questionar a médica, ouviu que as dores deveriam ter como causa uma sinusite. Foi aconselhada a procurar um otorrino. Após consultar esse profissional, ela começou um tratamento com antibióticos por seis meses para tratar a “suposta sinusite”, mas a dor de cabeça ainda persistia, até que um dia, enquanto dava aula, seu nariz começou a sangrar.

Um dia depois, Carla acordou sem conseguir enxergar e foi internada. No vídeo, ela relata a série de complicações que teve pós-trombose cerebral, que a deixaram 90 dias sem enxergar e que a fizeram passar por duas cirurgias no cérebro e pela paralisia de laringe, que a fez ficar sem falar por um ano e sem deglutar por seis meses. Ela termina seu depoimento dizendo que isso poderia ter sido evitado se ela tivesse feito os exames para saber se havia risco trombótico e se tivesse sido alertada que os anticoncepcionais aumentavam esses riscos.

No vídeo, ela fala em tom de preocupação: “Eu não entendo por que no Brasil a gente não tem informações precisas sobre isso. Eu não entendo por que os ginecologistas não te alertam sobre os riscos de você passar por um problema tão sério como esse”. Em seguida, faz um apelo para que quem estivesse vendo procurasse na internet as palavras “pílula anticoncepcional assassina”. Segundo ela, você iria “encontrar mais de 300 depoimentos de mulheres que tiveram trombose causada por anticoncepcionais”.

O modo como Carla apresenta os argumentos e o seu numeroso alcance posterior dão algumas pistas para entendermos o funcionamento das redes sociais digitais na atualidade, impulsionadas por discursos sensacionalistas e que provocam fortes emoções. Desde a mídia televisiva, é sabido que discursos em primeira pessoa, sobretudo com relatos de sofrimento, geram um interesse maior, que nas redes digitais se quantifica como “engajamento” (SHOTT, 1979; CHOULIARAKI, 2006, BENTES, 2019). A imagem de Carla com o curativo ocular e o tom de sua voz indicam uma saúde fragilizada, o que corrobora com o seu discurso, no qual mobiliza palavras como “pílula assassina”.

Se sua intenção inicial era apenas tranquilizar os seus alunos a respeito de seu estado de saúde, o que aconteceu depois, com a repercussão em termos de visibilidade e de compartilhamentos, provocou diversos afetos no sentido contrário. A decisão de Carla de gravar o seu depoimento e publicá-lo em seu perfil aberto no Facebook fez com que ela, naquele momento, emprestasse a sua imagem e voz a uma causa que muito em breve ultrapassaria o limite do privado, ocasionando uma onda de questionamentos sobre a correlação entre a pílula e a trombose.

3 “Pare de Tomar a Pílula”

Durante o segundo semestre de 2019, mulheres seguidoras da página “Vítimas de Anticoncepcionais. Unidas a Favor da Vida” foram entrevistadas por Camila Pissolito, com a finalidade de entender melhor se (e como) as discussões e os conteúdos publicados na página poderiam influenciar a interrupção ou a tomada de decisão por determinados métodos contraceptivos.

Em 2015, a página contava com mais de quatro mil depoimentos de mulheres relatando experiências negativas relacionadas ao uso da pílula (LAUNE, 2015). Em 2021, a página contava com 154 mil seguidores e compartilhava, além de relatos em formato de vídeo ou texto feitos por suas seguidoras, notícias publicadas na mídia a respeito de contraceptivos e pesquisas acadêmicas. No momento revisão do artigo para publicação, a página não conta com atualizações frequentes, sendo em média uma publicação ao mês e possui 148 mil seguidoras⁴.

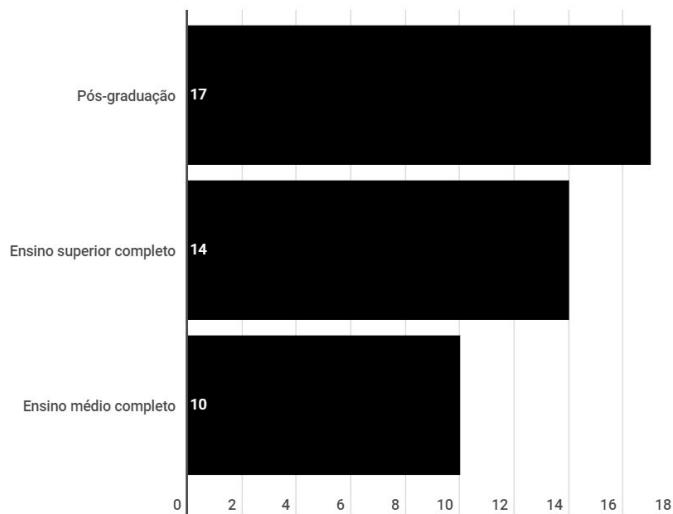
Para identificar as mulheres interessadas em participar da pesquisa, contamos com a ajuda de uma publicação feita na página por sua criadora e administradora, Carla Simone Castro, convidando mulheres maiores de 18 anos e seguidoras da página para participar, preenchendo um formulário *on-line* e, posteriormente, concedendo entrevistas.

Procuro mulheres maiores de 18 anos que sigam a página há algum tempo e tomem ou não a pílula anticoncepcional.

Entre os comentários na própria postagem e por *e-mail*, mais de 150 mulheres entraram em contato, a grande maioria já havia sofrido trombose e, portanto, não tomava mais a pílula anticoncepcional. E 41 dessas 150 mulheres preencheram o formulário *on-line*. Elas tinham entre 22 e 42 anos de idade, e 16 mulheres (39%) tinham sofrido trombose, AVC (acidente vascular cerebral) ou embolia pulmonar e pararam de usar contraceptivo hormonal por causa disso. Além das 16 vítimas com efeitos graves, sobraram 25 respostas, das quais 10 de mulheres que ainda faziam o uso do fármaco, e 15 das que pararam de tomar a pílula devido a outros efeitos adversos. Entre as pesquisadas, a maioria era de mulheres branca, pós-graduada ou com ensino superior completo e moradora da Região Sudeste (sobretudo São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais).

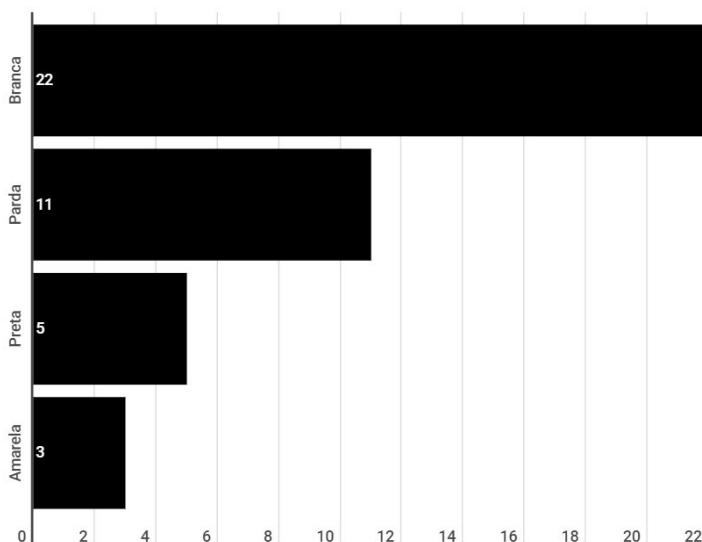
⁴ Informação disponível em <https://www.facebook.com/vitimasdeanticoncepcionais/posts/1092099960996152>. Acesso em: 5 jan. 2021.

Figura 2 – Perfil de escolaridade das mulheres que preencheram o formulário



Fonte: Pissolito (2021)

Figura 3 – Perfil étnico-racial das mulheres que preencheram o formulário

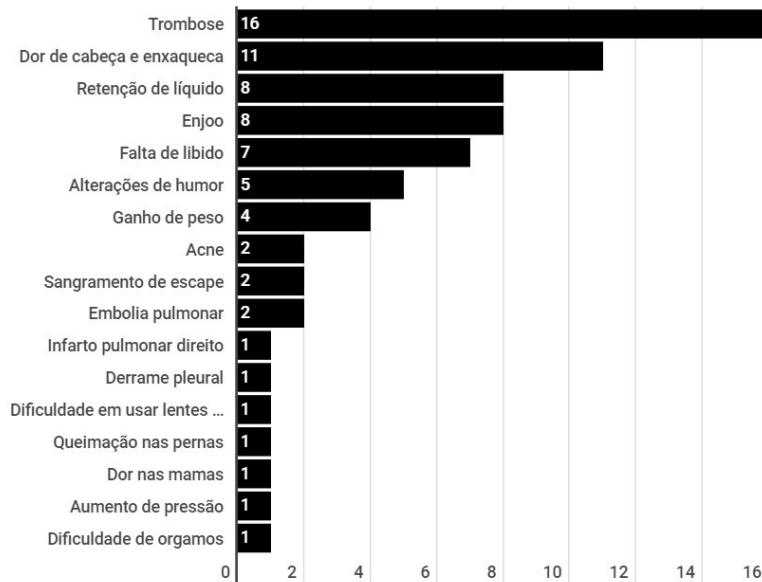


Fonte: Pissolito (2021)

No formulário também havia perguntas sobre a relação da mulher com os contraceptivos hormonais. Das 41 respostas, os números das mulheres que sofreram trombose, AVC e embolia pulmonar se destacaram (16). Sem considerar essas 16 vítimas de efeitos graves, sobraram 25 entrevistadas, das quais 10 ainda faziam o uso do fármaco. Foram 15 as mulheres que pararam de tomar a pílula devido a efeitos adversos. Sobre os efeitos adversos após o consumo das pílulas reportados pelo grupo de 41 respostas, encontram-se, em ordem numérica de ocorrências: trombose (16); dor de cabeça e enxaqueca (11); retenção de líquido (8); enjoos (8); falta de libido (7); alterações de humor (5); ganho de peso (4); acne (2); sangramento de escape (2); embolia pulmonar (2); infarto pulmonar direito (1); derrame pleural (1); dificuldade em usar lentes de

contato (1); queimação nas pernas (1); dor nas mamas (1); aumento da pressão (1); dificuldade de orgasmo (1); arritmia cardíaca (1).

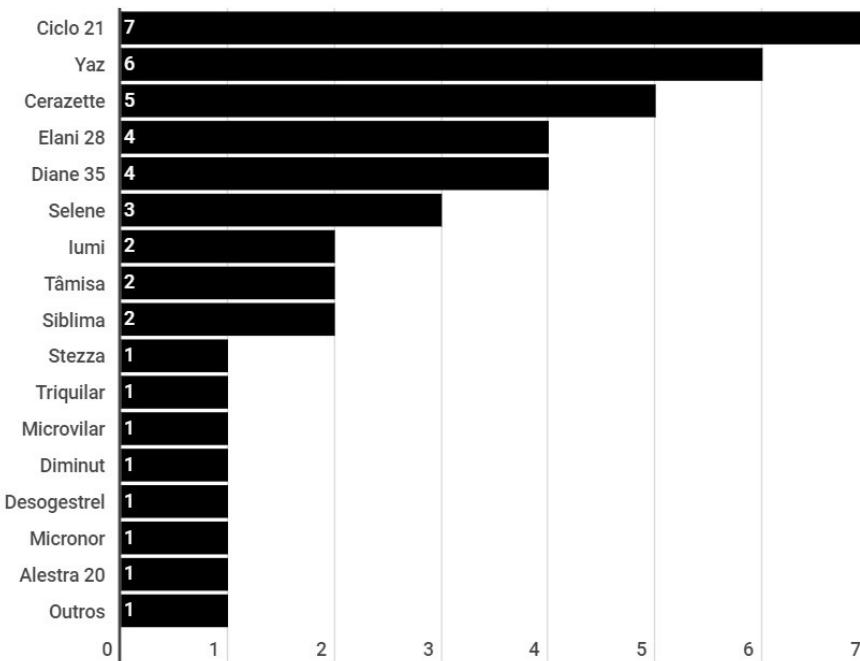
Figura 4 – Efeitos adversos reportados pelo grupo entrevistado



Fonte: Pissolito (2021)

Sobre o fármaco utilizado pelas seguidoras, apareceram o Ciclo 21 (7), Yas (6), Cerazette (5), Elani 28 (4), Diane 35 (4), Selene (3), Iumi (2), Tâmisa 20 (2), Siblima (2), Stezza (1), Triquilar (1), Microvilar (1), Diminut (1), Desogestrel (2), Micronor (1), Allestra 20 (1), Qlaira (1), Nactali (1), Mercilon (1), Conti (1), Minian (1), Juliet (1), Adoless (1) e Nordette (1).

Figura 5 – Contraceptivo utilizado pelas seguidoras da página



Fonte: Pissolito (2021)

Sintomas como dor de cabeça e enxaqueca, alteração de humor, retenção de líquido, enjoos e falta de libido, relatados nas respostas que recebemos pelo formulário, são enquadrados nas bulas como reações muito comuns e reações comuns⁵. Já os problemas como trombose e as condições decorrentes dela como AVC, embolia pulmonar e infarto aparecem como reações muito raras. Quando perguntadas se, além delas, conheciam mais alguém que tivesse apresentado problemas graves (como trombose, AVC, embolia pulmonar) decorrentes do uso da pílula, 10 delas afirmaram conhecer alguém.

Entre as 41 respostas recebidas no formulário, oito mulheres foram selecionadas para entrevistas em profundidade, feitas por telefone. Os critérios estabelecidos para essa escolha, foram: 1) mulheres com diferentes relacionamentos com a pílula (metade que usa e metade que não usa); 2) entre as quatro que não usam a pílula, uma pessoa que nunca havia utilizado, uma pessoa que fez uso mas parou e duas pessoas que fizeram uso e apresentaram problemas graves de saúde; 3) moradoras de diferentes estados e não apenas da Região Sudeste (50% para cada grupo); 4) diferentes níveis de escolaridade (1 ensino técnico, 4 ensino médio, 3 ensino superior).

⁵ Os efeitos colaterais citados pelas entrevistadas configuram mais de 63 ocorrências distintas, que constam na bula como: Reação muito comum (ocorre em mais de 10% dos pacientes que utilizam este medicamento); Reação comum (ocorre entre 1% e 10% dos pacientes que utilizam este medicamento); Reação incomum (ocorre entre 0,1% e 1% dos pacientes que utilizam este medicamento); Reação rara (ocorre entre 0,01% e 0,1% dos pacientes que utilizam este medicamento); e Reação muito rara: ocorre em menos de 0,01% dos pacientes que utilizam este medicamento. Todas essas reações estão descritas na bula da maioria dos anticoncepcionais, inclusive na do mais usado (Ciclo 21).

Tabela 1 – Perfil das mulheres entrevistadas

Nome	Idade	UF	Ocupação	Nível de escolaridade	Race	Estado Civil	Uso de contraceptivo hormonal
Maíra	25	SP	Advogada	Superior completo	Branca	Solteira	Sim
Jéssica	37	PE	Trabalhadora informal	Ensino médio	Parda	Solteira	Sim
Janaína	43	MA	Secretária	Ensino médio	Parda	Solteira	Não (teve trombose)
Monique	33	GO	Recepcionista	Ensino médio	Branca	Casada	Não (usou por 15 anos)
Fernanda	37	SP	Trabalhadora informal	Ensino técnico	Branca	Casada	Sim
Giovana	37	MG	Servidora pública	Ensino superior	Preta	Casada	Sim
Lorena	35	DF	Designer	Ensino superior	Branca	Solteira	Não (teve trombose)
Amanda	22	SP	Estudante	Ensino médio	Preta	Solteira	Não (nunca usou)

Fonte: Pissolito (2021)

4 Mulheres em Rede

A estimativa, de acordo com o Ministério da Saúde do Brasil, é de que um ou dois habitantes a cada mil sofram de trombose venosa profunda e embolia pulmonar (BRASIL, 2020). Mundialmente, essa doença é responsável por uma a cada quatro mortes no mundo. A doença faz com que trombos – coágulos sanguíneos – sejam formados e pode resultar em obstrução e inflamações na parede dos vasos responsáveis pela passagem do sangue. Então, pode levar a sérias complicações, como o AVC e embolia pulmonar. Nas mulheres, a probabilidade de desenvolver uma trombose é maior, visto que estão expostas a fatores hormonais que aumentam o risco de desenvolver coágulos, como a gestação ou o uso da pílula anticoncepcional ou de tratamentos de reposição hormonal.

Embora os riscos de trombose tenham diminuído com o uso de pílulas de segunda geração, as controvérsias ressurgiram no início de novos estudos sobre as pílulas de terceira e quarta gerações, que apresentavam riscos pequenos, mas consistentes, quando comparadas às pílulas de segunda geração (SANABRIA, 2016; BASTOS *et al.*, 2014; DELOUGHERY, 2011; MARKS, 2001; STEGEMAN *et al.*, 2013).

As contradições em relação à segurança também aparecem em uma revisão da Cochrane (EDELMAN *et al.*, 2014 *apud* SANABRIA, 2016) comparando as pílulas de uso contínuo com as tradicionais. O resultado amplamente divulgado da pesquisa afirma que as evidências de ensaios clínicos randomizados “são de boa qualidade” e que a dosagem contínua é “uma abordagem de uso razoável”. Mas no texto completo há uma menção, quase imperceptível, de que os estudos não foram suficientes para abordar, de fato, a eficácia, os eventos adversos raros e a segurança.

Segundo a análise de estudos realizada por Sanabria (2016, p. 17) sobre o uso de anticoncepcionais hormonais, em mais da metade das pesquisas realizadas há conflitos de interesse entre os medicamentos testados e as indústrias farmacêuticas. E há também resultados tendenciosos, uma vez que compararam os riscos contidos no uso da pílula tradicional *versus* o uso da pílula contínua, e não os riscos da pílula contínua *versus* ciclos menstruais em que não há uso da pílula.

Para além dessas pesquisas e comunicações científicas tendenciosas, havia uma ausência de debate, observada pela autora, na comunidade médica baiana.

Isso ficou evidente tanto nas entrevistas que fiz com os médicos quanto nas conferências ginecológicas de que participei. Os pacientes frequentemente levantavam preocupações, mas tendiam a se concentrar mais nos efeitos colaterais experimentados, em vez de preocupações com riscos futuros à saúde, como trombose ou câncer. (SANABRIA, 2016, p. 18)

Esse “riscos-benefícios” não estariam relacionados apenas à saúde e sim aos custos de uma gravidez indesejada, incapacidade de trabalhar devido a sintomas menstruais intensos ou perda de libido, resultando possivelmente na “perda” do marido. Diversos motivos levam à “camuflagem” de riscos por parte dos profissionais de saúde no Brasil. Esses são, muitas vezes, influenciados por estratégias de marketing de representantes farmacêuticos, que evidenciam a segurança enquanto subnotificam potenciais danos dos fármacos.

Há também pouca pesquisa sobre como o debate é estruturado por possíveis conflitos de interesse, ou como a ignorância e a ausência no conhecimento existente sobre os riscos potenciais são ativamente produzidas (SANABRIA, 2016; MCGOEY, 2012; PROCTOR; SCHIEBINGER, 2008).

Alguns fatos só chegaram a conhecimento público décadas depois, como o *Fact Sheet* lançado em 2007 pelo Comitê das Mulheres, População e Meio Ambiente. Em papéis protocolados na Comissão de Valores Mobiliários dos Estados Unidos, a farmacêutica Upjohn admitiu que, a fim de garantir as vendas da Depo-Provera no exterior, fez pagamentos de mais de \$4 milhões a funcionários de governos estrangeiros de 1971 a 1975 (SANABRIA, 2016, p. 208).

Temos, então, diversos episódios em que pesquisas farmacêuticas e profissionais de saúde tendem a minimizar, quando não omitir, os riscos causados pela pílula anticoncepcional. Alguns desses episódios contam com análises feministas – como Dacach e Israel (1993), Corrêa (1998), Mintzes, Hardon e Hanhart (1993), entre outras – ou comitês, páginas de redes sociais e reportagens na mídia, que chamam atenção para o fato de que esse fármaco pode estar sendo utilizado sem as avaliações adequadas de potenciais riscos.

Uma parte importante da crítica que as leitoras da página fazem tanto aos médicos ginecologistas quanto às federações médicas, e à própria mídia, está na ausência da divulgação clara dos riscos aos quais as usuárias de contraceptivos hormonais estão submetidas. O próprio vídeo-depoimento de Carla Castro se baseia nessa reivindicação: de que as mulheres saibam dos riscos que estão correndo ao adotarem esse método contraceptivo. E que isso seja comunicado e investigado durante a consulta médica na qual a prescrição é feita.

Entre as mulheres entrevistadas, encontramos relatos sobre a necessidade de uma divulgação científica de melhor qualidade e articulada aos direitos de as mulheres terem saúde sexual e reprodutiva com segurança.

Eu mesma falo para todas as pessoas que conheço, que se elas soubessem, não tomariam, eu alerto mesmo o tempo todo. Eu não gosto muito de ficar lendo as coisas, o depoimento das pessoas, que me faz sofrer, então eu não gosto de ficar lendo, eu sei que é muito difícil, pelo que eu passei [trombose venosa profunda], sei que não passei por muita coisa, porque tem gente que foi internada, morreu e outras coisas assim. Eu não gosto de ficar lendo, realmente, porque não me faz bem. Não é que eu não gosto de ver, é que me faz sofrer de novo. E é uma coisa que eu não quero mais. Mas acho importante que tenha, devia ser muito mais bem divulgado, muito mesmo. Eu acho que deveria ter mais palestras, para as mulheres, sobre isso, porque é uma coisa que prejudica tanto a vida da gente. (Janaína, 43 anos, teve trombose venosa profunda)

Na ausência de políticas públicas voltadas para a disseminação de informações amplas sobre os riscos do uso dos anticoncepcionais, a página do Facebook acabou sendo um espaço para a concentração dessas narrativas. Ao comentar sobre o conteúdo divulgado na página, uma das entrevistadas diz:

Eu acho muito informativo, acho que deveria ter mais divulgação, acho que televisão poderia falar mais sobre isso, programas direcionados ao público feminino e ao masculino também. Às vezes, os homens acham que a mulher que tem que evitar, com a falsa ideia de que eu só vou prevenir e não vou ter filho, mas a gente tem doenças também que a gente pode ter que o anticoncepcional não vai nos livrar disso, entendeu? Então acho que deveria ser mais enfatizado, mais falado, mais publicado... Como eu acabei de te falar, o que vale é o dinheiro, né? A indústria farmacêutica pensa em quantos milhões vai valer na bolsa e não quantas vidas vão se perder por causa do anticoncepcional. (Lorena, 35 anos, teve trombose venosa profunda)

As seguidoras da página criticam também a prática médica de indicação automática da pílula, sem considerar alternativas de risco menor e também eficazes. De acordo com entrevistas feitas em 2019, algumas mulheres afirmaram ter o sentimento de que a recomendação da pílula era “compulsória” por parte dos profissionais de saúde.

Na esteira da desconfiança causada por possíveis efeitos colaterais nocivos, a recusa ao anticoncepcional, sobretudo pelas mulheres de classe média de centros urbanos, apareceu relacionada à vontade de “se livrar dos hormônios” para fins de autoconhecimento (KLÖPPEL, 2017; RODRIGUES, 2019). O trabalho de Ananda Santos (2018) também confirmava essa associação do uso da contracepção hormonal a um tipo de “prisão” e ao “não conhecimento” do próprio corpo. Segundo as informantes entrevistadas por ela, ao interromper a pílula, a mulher seria capaz de acessar sentimentos e processos corporais até então obliterados pelo medicamento.

O fármaco ganha, nesse contexto, o estatuto de algo que, ao contrário de melhorar a saúde da usuária, a prejudica: as palavras “veneno” e pílula “assassina” são utilizadas por mulheres que sofreram trombose.

Anticoncepcional é um veneno. (Carolina, 28 anos, teve trombose venosa cerebral)

Você tem o livre arbítrio, o direito de decidir, “eu quero me encher de veneno, de correr o risco de ficar cega, ter um AVC, uma trombose, perder um membro do meu corpo?” Hoje meu pulmão está aqui, mas ele não vale nada, ele necrosou. (Lorena, 35 anos, teve trombose venosa profunda)

O discurso dessas mulheres parte de um sentimento de indignação e da percepção de que o episódio de trombose venosa cerebral poderia ter sido evitado, caso elas tivessem acesso a esse mesmo tipo de relato antes da própria ocorrência; ou caso elas tivessem sido informadas dos riscos pelo próprio ginecologista. O fato de que a trombose venosa seja uma condição de saúde que faz com que suas vítimas tenham que lidar com as consequências e os tratamentos por toda a vida também ajuda a explicar o apelo do discurso comovente mobilizado na página.

O meu tratamento está sendo até hoje e vai ser pelo resto da vida pelo fato de eu ter tido um quadro muito grave, né, eu vou tomar anticoagulante até o último dia da minha vida [...] Esporte que eu costumava fazer eu não posso mais fazer porque eu tomo uma quantidade grande de anticoagulante então o muai thai, o futebol que é o que eu jogava, então um handebol... São esportes de contato que eu não posso mais fazer, porque eu posso bater a cabeça e ter uma hemorragia, eu posso ter sangramento, eu fico cheia de hematomas, tem dia que eu acordo e estou cheia de hematomas, né, então assim... Teve muitas consequências [...]. (Lorena, 35 anos, teve trombose venosa profunda)

O evento tromboembólico sofrido por Lorena, apesar de não ter deixado sequelas visíveis, fez com que mudasse totalmente sua rotina e seus *hobbies*, e, por consequência, seu próprio corpo.

Eu tenho uma dieta nutricional, porque tem que ser pobre em vitamina K, porque pode potencializar o anticoagulante... Você muda totalmente a sua rotina, agora você imagina, eu fui atleta por 15 anos e eu tenho que comer mais carboidrato do que eu gostava de comer de fato, que é legumes... Folhas, eu não posso comer nenhuma folha. Legumes, abacate, é... tem algumas castanhas que não pode comer porque tem um índice grande de vitamina K, então assim, eu tenho que selecionar o que vou comer... Chocolate... todo alimento que for rico em vitamina K eu não posso comer. Aí você fala “só os verdes?”, não, mamão é rico em vitamina K, manga é rico em vitamina K, a minha alimentação mudou... Pra você ter uma ideia, eu engordei 28 kg, porque mudou tudo... Tudo na vida. (Lorena, 35 anos, teve trombose venosa profunda)

Há também queixas de alterações cognitivas, difíceis tanto de serem mensuradas do ponto de vista clínico como de estabelecer relação com o evento tromboembólico ou com os medicamentos usados após o episódio.

Tudo o que eu faço eu tenho que anotar. Porque eu não lembro depois de jeito nenhum. Tudo. Até coisas que eu guardo, ou eu anoto, ou eu tenho que falar com a minha filha onde eu coloquei, porque depois eu não lembro mais, muito esquecimento mesmo. Eu vejo que eu tenho um mau humor tão grande, eu fico realmente estressada com qualquer coisa muito rápido, muito rápido mesmo, meu deus do céu, não sei se é por causa do remédio que eu tomo [...].

Fiquei sem saber escrever, eu sabia que eu sabia escrever, mas eu não conseguia. Assim, eu sabia, por exemplo, meu nome, mas não sabia escrever, fazer coisas nenhuma, na minha rua, as casas, até hoje eu olho e penso que nunca vi. No começo eu saía e não sabia o que tinha acontecido comigo, sempre tinha alguém que ir comigo. Eu não sabia dizer coisa nenhuma, eu era uma criança que estava começando a aprender a falar. Mas eu graças a Deus eu não fiquei com nenhuma deficiência, não. Mas sinto que do lado que eu tive, quando eu estou andando, parece que eu fico mais pra um lado. Mas não é grave, e muita dor de cabeça ainda sinto bastante, uma fraqueza enorme que não passa, eu não sei o porquê. Eu sinto muitas coisas, mas graças a Deus vendo [sua atual condição de saúde comparada a] antes [quando ocorreu o episódio de trombose] eu estou curada. (Janaína, 43 anos, teve trombose venosa profunda)

5 Reações da Febrasgo e Grupos Médicos

Apesar de enfatizarem sempre os benefícios da pílula anticoncepcional para a maioria das mulheres, a discussão sobre os riscos na mídia desencadeada a partir de 2014 não foi totalmente ignorada pelos grupos e federações médicas.

Isso ficou evidente em uma campanha feita pela Federação Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia (FEBRASGO), a partir de 2016. Chamada “#VamosDecidirJuntos”, a iniciativa contou com uma plataforma digital com informações baseadas em orientações médicas, vídeos com especialistas, textos e artigos sobre o tema. “Tudo isso para estimular que a mulher faça uma autorreflexão sobre sua vida sexual, seu momento de vida e sua saúde e leve os questionamentos para seu médico” (FEBRASGO, 2017). A iniciativa apresenta a indicação de uso de contraceptivos hormonais de uma forma mais cautelosa:

Algumas decisões tomadas sobre a saúde podem acabar entrando na rotina sem avaliar se elas realmente atendem as necessidades de cada mulher. Isso pode acontecer também com hábitos relacionados aos contraceptivos. O anticoncepcional que é bom para uma mulher pode ser ruim para outra. (FEBRASGO, 2017)

Mas acaba por responsabilizar a própria mulher pelos riscos a que se submete, caso escolha o contraceptivo errado.

Essa prática, como a automedicação, no entanto, pode trazer riscos às mulheres além de impedi-las de usar um método mais adequado ao seu perfil, à sua fase de vida e aos seus planos – o que apenas uma análise detalhada e uma conversa com o médico pode definir. (FEBRASGO, 2017)

Em seguida, o texto sugere que os casos de trombose são raros e que a campanha ajudará a “desmistificar” questões importantes, explica o ginecologista César Eduardo Fernandes, presidente da Febrasgo, como a incidência maior da trombose no período pós-parto.

De acordo com esse texto, percebe-se um esforço da Federação em resgatar nas mulheres a confiança na pílula, em vez de tentar entender por que a perda de confiança aconteceu. Tampouco se oferecem alternativas ou até mesmo uma redução dos possíveis danos, caso a paciente escolha fazer o uso da contracepção hormonal. Essa impressão se confirma ao se navegar pelo *site*.

Há um vídeo intitulado “Preciso fazer o exame de coagulação antes de tomar a pílula?”, no qual Fernandes menciona a possibilidade de fazer um exame para identificar fatores de predisposição à trombofilia (e o desaconselha). Segundo ele, os exames não deveriam ser feitos indiscriminadamente, mas apenas em pacientes que tenham um risco identificável pelo histórico familiar (FERNANDES, 2016).

Em uma aula ministrada aos médicos ginecologistas brasileiros pelo presidente da Comissão Nacional Especializada em Contracepção, Rogério Bonassi Machado afirma o reconhecimento da Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia (FEBRASGO) sobre a correlação entre eventos tromboembólicos e o uso de contraceptivos hormonais (MACHADO, 2018). Intitulada “Benefícios não contraceptivos e segurança dos anticoncepcionais com progestagênicos e antiandrogênicos”, a videoaula foi publicada

em 2018 pela empresa de marketing médico e de serviços de saúde, McCann Health, na plataforma de vídeos Vimeo. Em frente a um painel no qual podemos ler “Grunenthal” (laboratório farmacêutico) e “FEBRASGO”, o diretor científico da Federação, Marcos Felipe Silva de Sá, apresenta Machado e justifica o propósito da aula como sendo “o tema do momento”. Diz que, na ocasião, “o anticoncepcional oral sofria influências negativas principalmente de informações desajustadas provenientes da mídia social”, e que “precisaríamos enfatizar seus benefícios durante a prática clínica”.

Machado afirma que muitas mulheres estavam abandonando o consumo e questionando a segurança das pílulas, principalmente em relação aos eventos tromboembólicos. Reconhece que “não é de hoje que se estuda o evento tromboembólico venoso como um risco associado aos anticoncepcionais” (MACHADO, 2018).

Ele explica que isso se deve ao fato de existirem bases bioquímicas, muitas vezes ligadas ao estrogênio, mas também relacionadas a essa combinação entre os progestagênios – nome dado às substâncias artificiais com propriedades biológicas semelhantes à progesterona natural produzida pelos ovários e pela placenta – e os estrogênios. Por isso, o importante seria “quantificar e traduzir isso pra paciente para que ela possa ver e rever este método” (MACHADO, 2018).

Utilizando a imagem de um gráfico, Machado pede para imaginarmos um estádio de futebol com 10.000 mulheres. Assim podemos notar uma incidência de eventos trombóticos em 3,7/10.000 mulheres que não fazem o uso de contraceptivos ao ano. Já nas mulheres que fazem o uso de pílulas à base de levonorgestrel (pertencente à segunda geração de fármacos), as estimativas passam para 7,5/10.000. Essas seriam as pílulas anticoncepcionais “mais antigas”, nas quais o progestagênio diminuiria o efeito estrogênico. Contudo, ele argumenta que outros estudos (Huib *et al.*, 2005) confirmam que os progestagênios e os estrogênios mais novos também se associam a mais trombose. Nas usuárias do fármaco à base de drospirenona (pílulas de terceira e quarta geração), o número sobe para 9,5/10.000.

Para Machado, “a mídia”, “as redes sociais” e a “falha dos ginecologistas ao não evidenciarem os benefícios *off label* da pílula, quando comparados aos riscos”, seriam os responsáveis pelo atual temor das mulheres. “A imprensa sempre subnotificou os benefícios do anticoncepcional... O que eles querem é as notícias relacionadas ao risco. E a pílula tem bons benefícios... Poucas mulheres reconhecem isso” (MACHADO, 2018).

O fato de a imprensa algumas vezes ter noticiado os riscos da pílula, dizendo que os números de casos de trombose “dobram” em mulheres usuárias do fármaco, também foi relativizado pelo médico.

O que se tem aqui é uma doença de baixa incidência. Muitas vezes nos equivocamos falando que o risco dobra, e realmente ele dobra, de 4 para 10000 passar de 8 pra 10000 é dobrar, então falar ‘o risco dobra’ para um jornalista, ele vai falar “olha, tem um aumento de 100%” e isso é significante para o impacto que tem em uma população. Agora, se nós falarmos em riscos absolutos, isso fica irrelevante, até porque as pílulas previnem a gravidez e a gravidez tem como risco tromboembólico pelo menos 30 casos a cada 10000, então quando estamos falando aqui de uso da pílula é inferior à própria taxa que existe na gravidez. (MACHADO, 2018)

Machado compara o risco de trombose entre mulheres grávidas e usuárias da pílula, quando o mais correto seria comparar o risco entre usuárias de pílula e usuárias de métodos contraceptivos não hormonais. Assumir que a gravidez traz mais risco corresponde a uma percepção bastante difundida na comunidade médica de que só a pílula é capaz de evitar a gravidez de maneira eficaz, e de que a gravidez é uma ocorrência que traz riscos à saúde das mulheres, além de problemas sociais e pessoais de diversas ordens.

6 Revisando as Práticas Ligadas aos Protocolos de Indicação de Contraceptivos Hormonais

Apesar da recomendação de que seja feito um rastreio individualizado das propensões pessoais e familiares ao desenvolvimento tromboembólico, as entrevistas com mulheres que fizemos revelam que nem todos os médicos ginecologistas se preocupam em estar cientes do histórico das pacientes:

Não me perguntaram nada, nem aquela pergunta básica “você tem um parente de primeiro grau que tenha trombose ou já tenha tido trombofilia na família, algum caso que você saiba”. Inclusive de AVC, de infarto... essas coisas... (Lorena, 35 anos, teve TVP)

Eu passei desde os 13 na ginecologista e nenhuma jamais me alertou sobre a relação trombose e anticoncepcionais. (Castro, 2019)

E os médicos aqui, eles não têm esse cuidado, eles simplesmente passam o remédio e pronto, né, passam o remédio e pronto e na farmácia vende, não precisa de receita e eu acho que deveria ter esse cuidado, a gente não pode sair dando anticoncepcionais pra pessoas assim sem saber o histórico da família dela. (Janaína, 43 anos, teve trombose venosa profunda)

A página “Vítimas de Anticoncepcionais. Unidas a Favor da Vida” foi um dos principais agentes na divulgação da relação pílula e trombose na última década no Brasil. Além disso, houve uma extensa cobertura midiática, entre outras iniciativas e movimentos relacionados ao tema que podem ser resultantes da comoção gerada a partir de discussões em redes sociais.

Por conta dessa pressão, desde janeiro de 2017, no município de São Paulo, a Lei n. 16.599 passou a garantir que toda mulher tem o direito de fazer, pelo Sistema Único de Saúde (SUS), o exame que detecta trombofilia. De acordo com o artigo 2º do decreto,

[...] a avaliação da necessidade de investigação deverá ser feita pelo médico obstetra ou ginecologista por meio do histórico familiar da paciente, particularmente em relação aos parentes de primeiro grau com trombose e gravidez de alto risco com comprovada associação à trombofilia. (SÃO PAULO, 2017, art. 2º)

O exame, feito a partir de uma amostra de sangue, revela se a mulher tem ou não predisposição genética para desenvolver o problema. Mas, para o médico Marcos Arêas Marques, membro do Conselho Científico da Sociedade Brasileira de Angiologia e de Cirurgia Vascular, esse exame não costuma ser pedido rotineiramente pelos médicos. “Os especialistas costumam pedir esse tipo de exame para as mulheres que têm histórico familiar e para aquelas que já desenvolveram coágulo antes” (CRESER ONLINE, 2017).

Iniciativa semelhante foi encontrada no Estado do Acre em janeiro de 2020. Segundo a Lei n. 3.611/2020, publicada no Diário Oficial do Estado, as pacientes poderão fazer exames para detectar trombofilia antes da prescrição de anticoncepcional. A medida determina que devem ser observados o histórico tanto pessoal quanto familiar de trombose da paciente; trombose antes dos 50 anos na ausência de fatores de risco; recorrência da doença; trombose atípica; patologia obstétrica; parente de primeiro grau com mutação específica (ACRE, 2020).

Um levantamento feito por um laboratório de exames particular aponta que o número de solicitações de exames que detectam a propensão das pacientes a desenvolverem trombose cresceu 72% nos seis primeiros meses de 2015 em relação a 2014 (LABNETWORK, 2015). O exame que detecta a mutação do gene da Protrombina (Fator II), relacionada à elevação da produção dos níveis plasmáticos de protrombina, agindo como fator pró-coagulante, foi o que obteve maior demanda desde 2013. Cresceu 109% em 2013, e 38% em 2014. A pesquisa de mutações da protrombina e do Fator V de Leiden é sempre indicada para mulheres que possuem histórico familiar ou pessoal de trombose, mas também é importante quando há associação de fatores de risco para eventos tromboembólicos. Por outro lado, a presença dos polimorfismos do gene MTHFR, exame solicitado na maioria das vezes por obstetras, pode estar associado a um maior risco de trombose dos vasos placentários e à causa de abortos de repetição e infertilidade feminina” (Labnetwork, 2015). O aumento na busca por exames sugere uma maior preocupação, por parte das usuárias e também dos prescritores, com a segurança da pílula anticoncepcional. Outro desdobramento desse processo foi uma pequena queda de vendas das pílulas anticoncepcionais.

De acordo com a pesquisa feita pela empresa Iqvia (FRIAS, 2018), de fevereiro de 2017 a fevereiro de 2018, houve uma diminuição de 1,7% na venda de contraceptivos hormonais no varejo. Segundo a empresa, a redução vinha ocorrendo há pelo menos três anos. O volume de produtos comercializados foi de 164,6 milhões em 2015 para 157,4 milhões em 2017.

A pesquisa ainda menciona que o mercado está sendo afetado por “movimentos que rejeitam o seu uso”, o que preocupa os laboratórios, apesar de até aquele momento não ter ocorrido diminuição da receita. Para Wilson Junior, diretor da Libbs, essa oscilação seria sazonal e reversível: “A cada certo tempo há ondas antipílula, às quais mostramos que o produto é seguro” (FRIAS, 2018).

Ainda de acordo com a mesma pesquisa, as vendas de DIUs (dispositivos intrauterinos) subiram 40%. Esse método representa 1,5% do segmento. A compra de preservativos no período também aumentou cerca de 4,7%, e o faturamento, 9,3% (FRIAS, 2018).

Em 2019, foram vendidas 152,8 milhões de unidades de anticoncepcionais orais no varejo farmacêutico, segundo a Close-Up International, empresa que acompanha os dados do mercado de medicamentos. Em 2020, foram vendidas 2,7 milhões de unidades a mais – um aumento de 1,8% (CUNHA, 2021). De acordo com a pesquisa, o aumento das vendas teve relação com a pandemia do novo coronavírus (COVID-19), período no qual as mulheres podem ter adiado os planos de engravidar devido à crise sanitária global e, até então, a indisponibilidade de vacinas e de tratamentos para a doença.

Uma série de eventos nos últimos anos resultou nesse movimento de mulheres que passaram a rejeitar o uso desse fármaco, mas ainda não parece haver pesquisas suficientes para afirmar a ocorrência de uma “crise da pílula”, como aconteceu na França. A partir de 2012, a mídia francesa vem debatendo os casos, associando os contraceptivos hormonais à trombose. Em 2013, essa classe de fármacos passou a não ser mais reembolsável pela Segurança Social.

Segundo a pesquisa intitulada *Fécond*, feita pelo Inserm-Ined (Institut national de la santé et de la recherche médicale et Institut national d'études démographiques), o uso da pílula caiu de 50% para 41% entre 2010 e 2013 (BAJOS *et al.*, 2014).

O debate midiático no país também começou depois de uma reclamação intitulada “Alerta sobre a pílula” apresentada por uma jovem contra um laboratório farmacêutico. Ela sofreu um derrame que a deixou gravemente incapacitada enquanto usava uma pílula de terceira geração. Após esse evento, a mídia debateu o tema por várias semanas. O Ministério da Saúde francês decidiu então não reembolsar mais pílulas de terceira geração e pílulas de quarta geração, e, em maio de 2013, retirou do mercado o produto Diane 35, utilizado como tratamento antiacne com propriedades anticoncepcionais. Esse produto voltou às prateleiras em janeiro de 2014 sob demanda da Agência Europeia de Medicamentos (BAJOS *et al.*, 2014).

Mesmo que até o momento não tenhamos pesquisas quantitativas semelhantes à francesa no Brasil, podemos identificar um movimento parecido mostrado em pesquisas qualitativas nas áreas de Ciências Sociais e Saúde Pública. Assim como demonstrado por Bajos *et al.* (2014) na França, o debate sobre a recusa da pílula aqui ainda parece estar atrelado às mulheres de classe média e de áreas urbanas, com ou cursando o ensino superior e acesso à internet.

Em diversos trabalhos (RODRIGUES, 2019; 2020; SANTOS, 2018; KLÖPPEL, 2017; 2018), essa discussão aparece atrelada ao feminismo por muitas mulheres jovens e universitárias, que costumam participar de conversas sobre métodos contraceptivos em seus círculos sociais, acadêmicos e em grupos *on-line* fechados.

No caso das seguidoras da página “Vítimas”, conseguimos identificar interlocutoras não pertencentes a esses grupos. Durante as entrevistas, a maioria não se considerava feminista e aquelas que se consideravam não relacionavam a pauta “contracepção” com este ou qualquer outro movimento político.

A maioria das preocupações identificadas também não estavam ligadas ao autoconhecimento e saúde mental, tendo problemas de caráter fisiológico figurando em suas principais denúncias. Infelizmente, grande parte das mulheres pertencentes às camadas sociais mais baixas e menos escolarizadas apenas tinham acesso à discussão após elas mesmo terem sido vítimas de trombose causadas pelo anticoncepcional, ou após presenciarem a doença em alguém próximo, uma pessoa da família ou amiga.

São as mesmas mulheres que contam com o Sistema Único de Saúde para obter meios de contracepção e consultas médicas, atingidas e beneficiadas por qualquer iniciativa proveniente do governo federal. Esse grupo, portanto, mesmo não se autodenominando feminista, acaba desempenhando uma crítica feminista à ciência, já que permite politizar o pressuposto de neutralidade científica, e demonstrar quanto as mulheres, sobretudo

nas interseções com raça e classe, são penalizadas no que diz respeito às avaliações de risco com o uso de fármacos.

O “regime farmacopornográfico” explorou a retórica revolucionária e emancipatória do movimento feminista na década de 1960 para que a administração de hormônios sintéticos contraceptivos se disfarçasse como uma etapa da liberação sexual (PRECIADO, 2018, p. 245). Um olhar crítico e feminista à ciência e à medicina pode ser um meio pelo qual as mulheres ofereçam resistência a esse regime. Foi por meio da farmacopornografia, do Estado e de suas “políticas de planejamento familiar” aliadas ao feminismo liberal que os corpos das mulheres foram, e seguem sendo, controlados.

7 Regularidades e Diferenças entre o Discurso Antivacina e os Discursos das Seguidoras da Página “Vítimas de Anticoncepcionais”

Ao mostrar o vídeo gravado por Carla no hospital, ou os depoimentos publicados pela página em eventos, congressos, seminários, notamos que esse tipo de conteúdo causava duas principais reações: identificação ou incômodo. A identificação, em grande parte pelo público feminino, pode ser explicada pelo fato de que as experiências narradas mobilizam afetos e memórias. A percepção mais comum advém do fato que a maioria das mulheres já fez ou faz o uso da pílula anticoncepcional desde muito nova.

Em seguida, há frequentemente a sensação incômoda de que há riscos maiores dos quais não fomos avisadas, outros efeitos colaterais imperceptíveis e graves que não foram comunicados adequadamente. Algumas vezes, o vídeo pareceu, para uma audiência frequentemente masculina, como exagerado e sensacionalista, quando não um “desserviço à ciência”. Ouvimos também que, do ponto de vista epidemiológico, a trombose causada pelos contraceptivos hormonais seria um fenômeno raro.

Mas, ao agrupar os casos em uma só plataforma, como na página “Vítimas de Anticoncepcionais”, a impressão causada era de que talvez o fenômeno não fosse “tão raro assim”. Isso fez com que Carla e outras entrevistadas expressassem dúvidas em relação aos dados oficiais divulgados e como as pesquisas de atribuição de riscos e levantamento de efeitos “colaterais” são feitas. Como ela nos conta na entrevista, “E aí quando fiquei doente eu fui pesquisar, fui ler, fui ver toda a documentação científica sobre isso e aí comecei a questionar as pesquisas que foram feitas, como tinham sido feitas, estudos autorizados” (CASTRO, 2019).

Ao questionar e duvidar de pesquisas científicas, seria esse grupo de mulheres análogo ao movimento antivacina, aos negacionistas que duvidam do aquecimento global ou, mais recentemente, à parcela da população que acredita que o novo coronavírus esteja entre uma conspiração do governo chinês para desestabilizar a economia mundial ou um plano maquiavélico dos laboratórios farmacêuticos para lucrar com a vida das pessoas?

Primeiramente, podemos estabelecer alguns paralelos em relação a como esses movimentos contemporâneos se articulam, na maioria das vezes por meio das redes sociais digitais, como Facebook, Telegram, Youtube. Shimizu (2018, p. 3) mostra como mais de cem anos após a Revolta da Vacina de 1904, pessoas pertencentes às classes sociais

mais altas e que têm acesso a tratamentos alternativos de saúde, como a homeopatia, acreditam que apenas uma alimentação saudável pode ser suficiente para manter a saúde das crianças. De acordo com Levi (2013), a decisão de não vacinar acontece atualmente por motivos filosóficos, medo de reações adversas, por orientação médica e, em alguns casos, por motivos religiosos.

Os grupos antivacina se fortaleceram e ganharam mais adeptos principalmente depois da publicação de um artigo fraudulento na revista britânica *Lancet* em 1998, pelo médico Andrew Wakefield, que relacionou a síndrome de espectro do autismo com a vacina tríplice viral contra o sarampo, caxumba e rubéola. Essa relação foi refutada pela comunidade científica em novos estudos, mas o dano já havia sido feito: o boato de que a vacina tríplice viral causava autismo perdura até hoje e é um dos argumentos que circulam nos grupos antivacina (SHIMIZU, 2018, p. 3).

No Brasil, esses grupos se desenvolvem e conquistam seguidores em grupos do Facebook destinados à troca de informação sobre o assunto. Ao analisar essas páginas, Shimizu (2018, p. 5) notou que o conteúdo veiculado – notícias sem validação científica, copiadas de *blogs* que pregam tratamentos de saúde sem intervenções de químicos – é geralmente importado de *sites* de países europeus e dos Estados Unidos. Shimizu aponta a circulação de boatos – as “*fake news*” – como um dos agentes propulsores da recusa à vacinação e para a disseminação de “mitos” – que se repete nos dois contextos: o da revolta da vacina (1904) e o do movimento contemporâneo antivacina.

Nesse aspecto, há uma diferença fundamental entre os dois grupos. As informações divulgadas pela página “Vítimas de anticoncepcionais. Unidas a Favor da Vida” são, em sua maioria, baseadas em experiências e relatos individuais de mulheres que sofreram trombose e foram informadas pelos próprios médicos, ao descartar outros fatores, que a condição fora relacionada ao consumo de contraceptivos hormonais.

Na vacinação, o uso da lei como instrumento de dominação do Estado para o controle e normatização dos sujeitos na sociedade é operante. No movimento antivacina, entretanto, as palavras “liberdade” e “direito” marcam as reivindicações do povo contrárias à obrigatoriedade da vacinação e são muito fortes, tanto na Revolta da Vacina como nos movimentos antivacina contemporâneos. Para Shimizu (2018), esse discurso funciona para, supostamente, estimular a mobilização e a resistência da população contra o “autoritarismo” do governo e expressa a demanda por deliberar individualmente sobre questões referentes ao próprio corpo.

Contudo, como temos visto recentemente no Brasil e em outros países, é possível que um governo autoritário não obrigue compulsoriamente a vacinação, e sim se alinhe ao movimento antivacina e trabalhe “contra” a imunização de sua população, mesmo em situações dramáticas como a pandemia do novo coronavírus. Nesse caso, o autoritarismo se exerce pela recusa ou morosidade na elaboração de políticas públicas que organizem a imunização e a compra de insumos e vacinas, sem contar o favorecimento de atos de corrupção nos processos de aquisição das vacinas. À população resta lidar com a circulação desenfreada da doença, o que é uma forma muito mais autoritária e violenta de instalação de uma política de morte (MBEMBE, 2018).

Ao falar sobre o direito dos cidadãos a não fazer parte de pesquisas tecnocientíficas envolvendo seres humanos ou a consumir determinados produtos, Ruha Benjamin (2016)

cria o conceito de “recusa informada”, como um “corolário necessário ao consentimento informado”, usual em pesquisas científicas. Para ela,

Os movimentos de recusa [...] não devem ser confundidos com a noção de “anticiência”, mas sim situados dentro de um espectro de agência em que responder à autoridade científica oferece um prisma para um terreno muito maior de ação e negociação. (BENJAMIN, 2016, p. 3, tradução nossa)

São casos que expõem os limites da autonomia individual como um dos alicerces da bioética e sugerem a necessidade de uma abordagem científica voltada para a justiça, a medicina e a tecnologia que reivindicam o caráter epistemológico e político da recusa.

Uma recusa que tenha potencial de não apenas negar a produção de conhecimento colonial, mas também de criar relações mais igualitárias entre pesquisadores, sujeitos e o Estado, sendo vital para conceituar uma bioética feminista pós-colonial. (BENJAMIN, 2016, p. 4, tradução nossa)

Propomos, a partir dessa ideia, que ainda que a associação da pílula a problemas de saúde decorrente do seu uso esteja presente nos depoimentos das entrevistadas, as reivindicações das vítimas não partem de um lugar de negação à ciência ou conspiratório. Mas sim de uma crítica à forma descuidada como os medicamentos foram indicados às pacientes, à priorização dessas tecnologias contraceptivas em detrimento de outras mais seguras e também eficazes. As demandas dessas mulheres não se configuraram em torno da proibição ou recusa do fármaco, como temos visto nos discursos antivacina. Estão mais relacionadas a questões de políticas públicas, das diretrizes e protocolos médicos, que usualmente desempenham uma abordagem fragmentada do corpo, em especialidades distintas.

Como Nelly Oudshoorn (2003) já demonstrou, a mensuração dos riscos com o uso de contraceptivos hormonais masculinos era, e continua sendo (PEREIRA; AZIZE, 2019), um dos fatores que impediram até hoje o surgimento de uma pílula masculina. Nesses tempos, em que temos sido chamados a defender a ciência de negacionismos e outras pestes, é preciso reforçar o que vem sendo dito há décadas pelos movimentos sociais (feministas, negros, entre tantos outros): precisamos de uma ciência melhor (STENGERS, 2018), mais justa, mais conectada às necessidades das pessoas e da vida. Levar em consideração queixas e recusas e amplificar a informação científica de forma responsável são caminhos que levam nessa direção.

Referências

- ACRE. (Estado). **Lei n. 3.611, de 9 de janeiro de 2020.** Disponível em: <http://www.al.ac.leg.br/leis/?p=14059>. Acesso em: 23 jan. 2023.
- BAJOS, Nathalie *et al.* La crise de la pilule en France: vers un nouveau modèle contraceptif? **Population et Sociétés**, [s.l.], n. 511, p. 1-4, 2014.
- BASTOS, M. B. H. *et al.* Combined Oral Contraceptives: Venous Thrombosis. **Cochrane Database of Systematic Reviews**, [s.l.], v. 3, artigo cd010813, 2014. DOI: 10.1002/14651858.CD010813.pub2.

- BENJAMIN, Ruha. Informed refusal: toward a justice-based bioethics. **Science, Technology, & Human Values**, [s.l.], p. 967-990, 2016.
- BENTES, Anna. A gestão algorítmica da atenção: enganchar, conhecer e persuadir. In: POLIDO, Fabrício B. P.; ANJOS, Lucas Costa dos; BRANDÃO, Luiza C. C. (org.). **Políticas, internet e sociedade**. Belo Horizonte: IRIS, p. 222-230, 2019.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **16 de setembro**: dia nacional de combate e prevenção à trombose. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/ebsereh/pt-br/hospitais-universitarios/regiao-centro-oeste/hc-ufg/comunicacao/noticias/16-de-setembro-dia-nacional-de-combate-e-prevencao-a-trombose>. Acesso em: 17 jan. 2022.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, [s.l.], v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.
- CASTRO, Carla Simone de. **Anticoncepcional pílula assassina**. Vídeo publicado em seu perfil pessoal no Facebook, 2013. Disponível em: <https://www.facebook.com/carlasimone.castro/videos/960534627297394>. Acesso em: 23 jan. 2022. (visualização apenas para contatos de Carla no perfil do Facebook).
- CASTRO, Carla Simone de. **Entrevista sobre a página “Vítimas de Anticoncepcionais. Unidas a Favor da Vida”**. [Entrevista concedida à autora 1 via Skype], 2019.
- CHOULIARAKI, L. The aestheticization of suffering on television. **Visual Communication**, [s.l.], v. 5, n. 3, p. 261-85, 2006.
- CORRÊA, Sonia. Anticoncepcionais injetáveis na perspectiva feminista: o debate histórico e os novos desafios. In: ARILHA, Margareth; CITELI, Maria Teresa (org.). **Políticas, mercado, ética**: demandas e desafios no campo de saúde reprodutiva. São Paulo: Ed. 34, 1998. p. 25-41.
- CRESCER ONLINE. **Agora é lei**: exame de trombofilia para mulheres deve ser oferecido pelo SUS em São Paulo. [2017]. Disponível em: <https://revistacrescer.globo.com/Criancas/Saude/noticia/2017/01/agora-e-lei-exame-de-trombofilia-para-mulheres-deve-ser-oferecido-pelo-sus-em-sao-paulo.html>. 2017. Acesso em: 20 jan. 2022.
- CUNHA, Lilian. **Gravidez adiada**: pandemia amplia venda de anticoncepcionais no país. 2021. Disponível em: <https://6minutos.uol.com.br/cultura-e-viagem/gravidez-adiada-pandemia-amplia-venda-de-anticoncepcionais-no-pais/>. 2021. Acesso em: 17 jan. 2022.
- DACACH, Solange; ISRAEL, Giselle. **As rotas do Norplant**: desvios da contracepção. Rio de Janeiro: Redeh, 1993.
- DAVIS, Angela Yvonne. **Mulher, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELOUGHERY, Thomas. “Estrogen and Thrombosis: Controversies and CommonSense. **Reviews in Endocrine and Metabolic Disorders**, [s.l.], v. 12, p. 77-84, 2011.
- DONALDSON, Lian. Expert patients usher in a new era of opportunity for the NHS. **British Medical Journal**, [s.l.], v. 326, n. 7402, p. 1.279-1.280, 2003.
- FEBRASGO – FEDERAÇÃO BRASILEIRA DE GINECOLOGIA E OBSTETRÍCIA. **FEBRASGO lança campanha #VamosDecidirJuntos para escolha mais adequada e segura do contraceptivo**. 2017. Disponível em: <https://www.febrasgo.org.br/pt/noticias/item/35-febrasgo-lanca-campanha-vamosdecidirjuntos-para-escolha-mais-adequada-e-segura-do-contraceptivo>. Acesso em: 21 jan. 2022.
- FERNANDES, César. **Preciso fazer o exame de coagulação antes de tomar a pílula?** [vídeo on-line], Febrasgo, 2016.
- FRIAS, Cristina. Venda de pílulas anticoncepcionais no varejo cai. **Folha de São Paulo**, [on-line], 2018.
- GREER, Germaine. **Sex and Destiny**: The Politics of Human Fertility. New York: Harper & Row, 1987. 328 p.

- HARTMANN, Heidi. The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union. In: FERGUSON, Ann; HENNESSY HUMM, Maggie. (org.). **Out of the Margins: Women's Studies in the Nineties**. London: Falmer Press, 1987. p. 15-29.
- HUIB A. A. M. Van Vliet *et al.* Association between sex hormone-binding globulin levels and activated protein C resistance in explaining the risk of thrombosis in users of oral contraceptives containing different progestogens. **Human Reproduction**, [s.l.], v. 20, Issue 2, p. 563, February, 2005.
- KLÖPPEL, Bruna. **Aparatos de produção subjetivo-corporais na prática de percepção de fertilidade**. 2017. 161p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, RS, 2017.
- KLÖPPEL, Bruna. A Pílula em Debate: revisão bibliográfica das controvérsias em torno das pílulas anticoncepcionais entre 1960 e 1980. In: 31ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Brasília, DF, 2018. **Anais** [...]. Brasília, DF, 2018.
- LABNETWORK. **Cresce demanda por testes genéticos que detectam a trombofilia em mulheres**. 2015. Disponível em: <https://www.labnetwork.com.br/noticias/cresce-demanda-por-testes-geneticos-que-detectam-a-trombofilia-em-mulheres/#:~:text=Cresce%20demanda%20por%20testes%20gen%C3%A9ticos%20que%20detectam%20a%20trombofilia%20em%20mulheres,-Levantamento%20do%20Salom%C3%A3oZoppi&text=A%20preocupa%C3%A7%C3%A3o%20dos%20ginecologistas%20com,aumentado%20-significativamente%20nos%20%C3%BAltimos%20anos>. Acesso em: 27 jan. 2022.
- LAUNE, Fernanda. Vítima do anticoncepcional. **Diário da Manhã**, Saúde, Goiânia, 18 de março de 2015.
- LEVI, G. Recusa de vacinas: causas e consequências. **Segmento Farma**, São Paulo, p.12-20, 2013.
- MACHADO, Rogério Bonassi. Benefícios não contraceptivos e segurança dos anticoncepcionais com progestagênicos antiandrogênicos (49m51s). **McCann Health**, 18 de abril de 2018. Disponível em: <https://vimeo.com/265387853>. Acesso em 21 de mar. de 2023.
- MANICA, Daniela Tonelli. **Supressão da Menstruação**: Ginecologistas e Laboratórios Farmacêuticos Re-apresentando Natureza e Cultura. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). IFCH, Unicamp, Campinas, SP, 2003. 176p.
- MANICA, Daniela. **Contracepção, natureza e cultura**: embates e sentidos na etnografia de uma trajetória. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2009. 318p.
- MCGOEY, Linsey. Strategic Unknowns: Towards a Sociology of Ignorance. **Economy and Society** [s.l.], v. 41, n. 1, p. 1-16, 2012.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- MINTZES, Barbara; HARDON, Anita; HANHART, Jannemieke. (org.). **Norplant**: under her skin. Amsterdã: Wemos and Women's Health Action. Foundation, 1993. p. 19-23.
- OUDSHOORN, Nelly. **The male pill**: a biography of a technology in the making. Durham: Duke University Press, 2003.
- PEREIRA, Georgia Martins Carvalho; AZIZE, Rogerio Lopes. Quem tomará a “pílula masculina”? Reflexões sobre a construção do usuário de contraceptivos para homens. **Sex., Salud Soc.**, Rio de Janeiro, v. 32, p. 20-39, maio-ago. 2019.
- PEREIRA, Pamella. **Os discursos sobre a pílula anticoncepcional na revista Cláudia no período de 1960 a 1985**. 2016. 109p. Dissertação (Mestrado) – Fundação Oswaldo Cruz, Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira, Rio de Janeiro, 2016.

- PISSOLITO, Camila. **Um novo capítulo para velhos problemas:** o compartilhamento online de experiências e o uso da pílula anticoncepcional. 2021. 135p. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Estudos Avançados em Jornalismo, Unicamp, Campinas, SP, 2021.
- PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie:** sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- PROCTOR, Robert; SCHIEBINGER Londa. Agnotology. **The Making and Unmaking of Ignorance.** Stanford, CA: Stanford University Press, 2008. 298p.
- RODRIGUES, Virgínia Squizani. Controvérsias em torno da pílula anticoncepcional: usos e recusas do medicamento por jovens mulheres das classes médias urbanas. In: VII REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 2019. p. 1-15. **Anais** [...]. [S.l.], 2019.
- RODRIGUES, Virgínia Squizani. “A pílula nos castra!” Narrativas sobre recusar o contraceptivo hormonal. **Novos Debates**, [s.l.], v. 6, n. 1-2, 2020. DOI: <https://doi.org/10.48006/2358-0097-6209>.
- RODRIGUEZ, Pablo Esteban. Espetáculo do dividual: tecnologias do eu e vigilância distribuída nas redes sociais. **Revista Eco Pós, Tecnopolíticas e Vigilância**, [s.l.], v. 18, n. 2, p. 57-68, 2015.
- ROHDEN, Fabíola. **Uma ciência da diferença:** sexo e gênero na medicina da mulher. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.
- ROLAND, Edna. Saúde reprodutiva da população negra no Brasil: entre Malthus e Gobineu. In: ARILHA, Margareth; CITELI, Maria Teresa (org.). **Políticas, mercado, ética:** demandas e desafios no campo de saúde reprodutiva. São Paulo: Ed. 34, 1998. p. 97-111.
- SANABRIA, Emilia. **Plastic Bodies.** London: Duke University Press, 2016.
- SANTOS, A. C. A. **‘Adeus, hormônios’:** concepções sobre corpo e contracepção na perspectiva de mulheres jovens. 2018. 151p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- SÃO PAULO. (Estado). **Lei n. 16.599, de 15 de dezembro de 2017.** Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/norma/?id=184500>. Acesso em: 23 jan. 2022.
- SEGATTO, Cristiane. Quando a pílula anticoncepcional é a pior escolha. **Revista Época**, 2015. Disponível em: <https://epoca.oglobo.globo.com/vida/noticia/2015/03/quando-pilula-anticoncepcional-e-pior-escolha.html>. Acesso em: 21 jan. 2022.
- SHIMIZU, Natiely Rallo. Movimento antivacina: a memória funcionando no/pelo (per)curso dos sentidos e dos sujeitos na sociedade e-urbana. **Revista do Edicc**, [s.l.], v. 5, p. 87-97, 2018.
- SHOTT, S. Emotion and social life: a symbolic interactionist analysis. **American Journal of Sociology**, [s.l.], v. 84, n. 6, p. 1.317-1.334, 1979.
- SOS CORPO – Gênero e Cidadania. Auto-organização feminina e feminismo no Brasil. Recife: **SOS Corpo**, [s.l.], 1991.
- STEGEMAN, Bernardine H. Different combined oral contraceptives and the risk of venous thrombosis: a systematic review and network meta-analysis. **British Medical Journal**, [s.l.], v. 347, 2013. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3771677/>. Acesso em: 21 jan. 2022.
- STENGERS, Isabelle. **Another science is possible:** a manifesto for slow science. Cambridge and Medford: Polity Press, 2018.

Camila Pissolito

Mestra em Divulgação Científica e Cultural. Programa de Pós-Graduação em Divulgação Científica e Cultural da Unicamp.

Endereço profissional: Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo, Rua Seis de Agosto, n. 50, 3º andar, Cidade Universitária Zeferino Vaz, Campinas, SP. CEP: 13083-873.

E-mail: cpissolito@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1297-8703>

Daniela Tonelli Manica

Doutora em Antropologia Social. Labjor/Nudecri/Unicamp.

Endereço profissional: Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo, Rua Seis de Agosto, n. 50, 3º andar, Cidade Universitária Zeferino Vaz, Campinas, SP. CEP: 13083-873.

E-mail: dtmanica@unicamp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8014-9996>

Como referenciar este artigo:

PISSOLITO, Camila; MANICA, Daniela Tonelli. Recusa e Informação: os casos dos contraceptivos hormonais e seus efeitos “colaterais”. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e85644, p. 6-31, maio de 2023.

Diálogos da Igreja Universal com outras Práticas Religiosas no Sul de Moçambique: um outro pentecostalismo

Silas Fiorotti¹

¹Centro Universitário FMU, São Paulo, SP, Brasil

Resumo

O artigo apresenta a análise de discursos e práticas da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no sul de Moçambique e problematiza os diálogos dessa igreja com aspectos de diferentes contextos religiosos, principalmente os contextos das práticas religiosas “tradicionais” e das práticas das igrejas zíones. Alguns elementos foram destacados: as menções à “tradição”; o reconhecimento e a apropriação da linguagem, das cosmologias e das noções locais do mal; o fenômeno da possessão e do exorcismo; o fenômeno do sacrifício; o papel e o desempenho dos pastores e dos bispos; e os diagnósticos e os tratamentos prescritos aos fiéis. Buscou-se dialogar com estudos sobre a IURD em Moçambique e com estudos antropológicos sobre os pentecostalismos em contextos africanos. A hipótese defendida aponta que o pentecostalismo da IURD se distingue de outros pentecostalismos presentes em contextos africanos e, também, que diversas ideias e práticas dos contextos religiosos “tradicionais” e zíones criaram e criam condições para que os discursos e as práticas da IURD sejam relevantes, eficazes e significativos no sul de Moçambique.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Moçambique. Discursos religiosos. Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Estudos antropológicos em contextos africanos.

Universal Church Dialogues with Other Religious Practices in Southern Mozambique: another Pentecostalism

Abstract

The paper presents the analysis of some discourses of the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) in southern Mozambique and problematizes the dialogues of this church with aspects of different religious contexts, especially the contexts of “traditional” religious practices and Zione practices. Some elements are emphasized: the mentions of “tradition”; the recognition and appropriation of language, cosmologies and local notions of evil; the phenomenon of possession and exorcism; the phenomenon of sacrifice; the performance of pastors and bishops; and the diagnoses and treatments. The findings show that UCKG’s Pentecostalism differs from other Pentecostalisms present in African contexts, and that several ideas and practices from “traditional” and Zione religious contexts created and create conditions for the UCKG’s discourses and practices to be relevant, effective and significant in southern Mozambique.

Keywords: Pentecostalism. Mozambique. Religious discourses. Universal Church of the Kingdom of God (UCKG). Anthropological studies in African contexts.

Recebido em: 20/01/2022

Aceito em: 23/01/2023



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

1 Palavras Iniciais: um outro pentecostalismo no sul de Moçambique

A relação das populações do sul de Moçambique com os antepassados e com crenças locais representa um desafio para as igrejas cristãs, tanto para aquelas igrejas preocupadas em desenvolver as chamadas práticas cristãs *inculturadas*, que supostamente respeitam e valorizam diversos aspectos culturais, quanto para as igrejas que combatem essas práticas e crenças¹. Voltando a atenção para a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Moçambique, se impôs a seguinte questão: como a IURD se insere neste contexto moçambicano? Diversos estudos têm indicado que a chamada *guerra espiritual* é algo central para a IURD no Brasil, incluindo a demonização e o combate às religiões afro-brasileiras e suas divindades². Diante disso e pensando no contexto moçambicano, como a IURD se relaciona com os antepassados, os espíritos de uma forma geral, as práticas religiosas “tradicionais”, as práticas das igrejas zionistas e com as outras igrejas no sul de Moçambique?³

Com a análise dos discursos e das práticas da IURD em Moçambique, buscou-se de alguma forma responder a essas questões. Os dados da pesquisa indicam que a inserção da IURD em Moçambique não depende apenas das continuidades em relação à IURD no Brasil, algo que não é menos importante, mas depende também dos diálogos com outros contextos religiosos da região – principalmente os contextos das práticas religiosas “tradicionais” e das práticas zionistas (ou zionistas) – e com suas complexas cosmologias e seus universos simbólicos, além das disputas pelo espaço público, e das articulações com a dimensão cívica e com o governo da Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique)⁴. A IURD em Moçambique não deixa de ser uma igreja proveniente do pentecostalismo brasileiro e sua inserção nesse país está dentro da expansão pentecostal global (MEYER, 2018), mas os dados da pesquisa sugerem que o desenvolvimento dessa igreja no sul

¹ Sobre o chamado cristianismo inculturado ou africanizado no sul da África, ver Baur (2014), Bredekamp e Ross (1995), Langa (1992), Ribeiro (1996), Setiloane (1992), entre outros.

² Sobre a guerra espiritual da IURD no Brasil, ver Almeida (2003; 2009), Giumbelli (2007), Mariano (2007), Silva (2007), entre outros.

³ Sobre as práticas religiosas no sul de Moçambique e região, ver Cavallo (2013), Fry (2000), Granjo (2010), Honwana (2002), Junod (1944-46), Kiernan (1995), Mahumane (2015), Passador (2010), Pfeiffer (2002), Polanah (1987), entre outros. Optou-se por utilizar neste texto o termo “tradição” entre aspas para denotar que não se trata de algo naturalizado, cristalizado e imutável.

⁴ A Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) é o partido que está no poder desde 1976 e, entre 1977 e 1992, esteve envolvida no conflito armado com a Resistência Nacional Moçambicana (Renamo), conflito que também contou com a participação voluntária e involuntária de diversos grupos. O conflito não foi completamente resolvido, principalmente por conta dos novos confrontos armados, ocorridos em 2013 e 2014. Para mais informações, ver Alden (2001), Chan e Venâncio (1998), Darch (2018), Lubkemann (2008), Manning (1998; 2001) e Schafer (2007).

de Moçambique não representa necessariamente um movimento no sentido de uma determinada pentecostalização que ataca diretamente a família estendida africana como sede do mal ou dos demônios (GESCHIERE, 2012; VAN DE KAMP, 2011)⁵.

Os discursos da IURD em Moçambique indicam que o léxico e a gramática dos contextos das práticas religiosas “tradicionais” e das práticas ziones são aproveitados para benefício da igreja, com o intuito de tornar seus rituais mais eficazes. Como indicado nas palavras de Fry e Howe (1975 *apud* SILVA, 2007, p. 208):

[...] há uma maior probabilidade de cura “milagrosa” onde os símbolos empregados têm significado para o paciente. Poderíamos então argumentar que um motivo poderoso para um indivíduo afiliar-se a uma associação religiosa poderia depender de quão significativos são a crença e o ritual.

Algo que vai no mesmo sentido do argumento de Lévi-Strauss (1975) de que a eficácia de alguma magia está diretamente relacionada com a crença e a opinião coletiva a respeito dela. Assim como há uma continuidade entre a IURD no Brasil e as religiões afro-brasileiras, os dados da pesquisa indicam uma continuidade entre a IURD em Moçambique e as práticas religiosas “tradicionais” e ziones.

A IURD em Moçambique continua com seu proselitismo agressivo, com a ênfase na batalha ou guerra espiritual, e com a convocação de seus adeptos para lutarem contra o mal. O fato de ela combater publicamente a “tradição”, a partir da década de 1990, foi algo inovador em um contexto moçambicano em que o governo da Frelimo havia abandonado a orientação marxista-leninista e a política antiradicionalista⁶. Com isso, a IURD chegou a cometer atos de *insensibilidade cultural*, com a utilização de elementos simbólicos considerados tabus, que geraram algumas manifestações de reprovação (FRESTON, 2005; FRY, 2003; VAN DE KAMP, 2011). Atualmente, como indicam os dados, houve um aprendizado da IURD, uma mudança de orientação, e a igreja, dentro de sua própria maleabilidade, passou a dialogar de forma complexa com as cosmologias presentes no sul de Moçambique e região. Atualmente, não há necessariamente uma inversão ou inclusão de toda “tradição” e de todos os espíritos ao inferno da IURD (ALMEIDA, 2009), os diálogos com as cosmologias são complexos e permeados por diversas ambiguidades. Ou seja, a IURD combate de forma explícita somente os espíritos alheios ou estrangeiros que também são combatidos ou apaziguados nos contextos das práticas religiosas “tradicionais” e ziones, e não os espíritos familiares das linhagens das populações tsongas. Nesse sentido, a IURD não rejeita completamente as ideias e práticas religiosas “tradicionais” e ziones, e não há uma caracterização de que ela combate as estruturas de parentesco (GESCHIERE, 2012; VAN DE KAMP, 2011). A IURD também depende das noções do mal e das práticas desses contextos – assim como de pastores moçambicanos que possuem familiaridade com elas – para compor seu próprio universo simbólico. Isso não quer dizer que a IURD é fonte de segurança e estabilidade para seus adeptos ou que ela defende as estruturas de parentesco e as famílias estendidas, nem mesmo a conversão zione vai necessariamente nesse sentido; ainda assim, não cabe

⁵ Sobre o parentesco e a família estendida em Moçambique, ver Geffray (2000), Junod (1944-46), Thomaz (2012), Webster (2006), entre outros.

⁶ Sobre a história recente de Moçambique, ver Alden (2001), Bertelsen (2016), Cabrita (2000), Dinerman (2006), Newitt (1997), Pitcher (2002), West (2009), entre outros.

ignorar que ela em diversos momentos foi e continua sendo considerada uma igreja zione por indivíduos zones e considerada uma igreja “tradicionalista” por indivíduos pentecostais (CAVALLO, 2013).

As práticas religiosas zones são as práticas das igrejas zones e as práticas religiosas “tradicionalis” são as práticas desempenhadas principalmente pelos curandeiros, adivinhos, curandeiros exorcistas e médicos “tradicionalis” (HONWANA, 2002). As igrejas zones, igrejas independentes africanas ou igrejas proféticas da região, seriam aquelas igrejas que supostamente possuem as práticas mais próximas das práticas religiosas “tradicionalis”, em que os pastores e os profetas utilizariam os mesmos ou parte dos repertórios dos curandeiros e dos adivinhos (KIERNAN, 1995; SUNDKLER, 1961). Isso não quer dizer que os adeptos das igrejas zones consideram sua conversão como um retorno à “tradição”. Alguns estudos indicam que os adeptos das igrejas zones entendem suas crenças e práticas como inovações, e a conversão zione como fruto de um renascimento espiritual a partir de um código de pureza novo e distinto da “tradição” (EDGAR; SAPIRE, 1999; WERBNER, 1985).

As igrejas pentecostais da região são igrejas que se entendem como possuidoras de práticas distintas das práticas zones e das práticas religiosas “tradicionalis”. Para diversos pentecostais da região, os zones podem ser entendidos como indivíduos e grupos que estariam mais ou menos presos à “tradição”. O depoimento de Prudêncio exemplifica isso⁷, ele acredita que sua conversão numa igreja zione não foi uma “conversão de verdade” como aquela que se deu posteriormente e o levou à Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Moçambique (IEADM), uma igreja pentecostal. A ênfase da conversão de Prudêncio está numa nova compreensão dos textos bíblicos e também numa nova compreensão da “tradição”:

Então quando eu volto [da Alemanha Oriental], já havia me convertido de verdade, por causa desse compartilhar dos cursos [bíblicos] que fazia por correspondência em Portugal, então fui entendendo muita coisa que naquela denominação [ziona] onde eu estava, não era segundo a sã doutrina. Por exemplo, a continuidade dos sacrifícios de Levíticos, encontrei que era um erro de ensino teológico. Outra coisa, a comunicação entre os vivos e os mortos. (Prudêncio, entrevista, Maputo, 27 nov. 2015)

Essa conversão é marcada pela identificação das práticas e dos ensinamentos supostamente errados presentes na igreja zione que ele frequentava, o que o levou a sair dessa igreja e se tornar membro de uma igreja pentecostal.

Como a IURD pode ser entendida nesse contexto? Outro depoimento de Prudêncio indica como a IURD é entendida por um indivíduo pentecostal:

No nosso caso [moçambicano], na cultura quando um curandeiro resolve um problema e aparece um outro que não resolve, não se joga fora este, simplesmente se consulta aquele novo, mas quando é aquele problema que aquele resolve, vai se voltar para ele. Há uma facilidade de aumentar mais alguma coisa ao que você já tem. Então, encontra um povo desse tipo, que já tem quatro, cinco, seis curandeiros, que cada qual resolve um problema específico. Então chega mais um [a IURD], com uma roupação cristã. Para o povo é mais um... e melhor solução, porque agora nem preciso me sujar, nem nada, é só ir para a igreja. Assim como pagava lá, aqui também... dar incentivo, se vai trazer solução não há problema nenhum, vai pagar. (Prudêncio, entrevista, Maputo, 27 nov. 2015)

⁷ Nome fictício, moçambicano, pastor da Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Moçambique (IEADM), aproximadamente 55 anos em 2015. Entrevista realizada, em 27 nov. 2015, na cidade de Maputo, Moçambique.

O depoimento de Prudêncio indica que a IURD em Moçambique pode ser entendida também como uma igreja com práticas próximas das práticas religiosas “tradicionais” e das práticas ziones.

Cabe destacar que as práticas religiosas “tradicionais” e ziones possuem características dinâmicas e se relacionam entre si e com diversas igrejas e práticas cristãs (EDGAR; SAPIRE, 1999; KIERNAN, 1995). A tendência de apresentar essas práticas religiosas como totalmente ligadas a determinadas relações familiares, à dominação masculina, ao “localismo”, ao “tribalismo”, ao meio rural, ao imobilismo, etc., é algo muito mais construído nas situações colonial e pós-colonial e projetado sobre elas do que algo que tenha sido ou possa ser constatado atualmente no sul de Moçambique (CAVALLO, 2013; HONWANA, 2002; MAHUMANE, 2015; PFEIFFER, 2002).

Este artigo apresenta alguns aspectos do diálogo da IURD em Moçambique com os contextos religiosos “tradicionais” e ziones. Destacam-se nos discursos e nas práticas da IURD as menções à “tradição”; o reconhecimento e a apropriação da linguagem, das cosmologias e das noções do mal; o fenômeno da possessão e do exorcismo; o fenômeno do sacrifício; o papel e o desempenho dos pastores; e os diagnósticos e os tratamentos prescritos aos fiéis. Isso indica que diversas ideias e práticas dos contextos religiosos “tradicionais” e ziones criaram e criam condições para que os discursos e as práticas da IURD sejam significativos no sul de Moçambique. Além disso, há uma preocupação no sentido de garantir que os elementos simbólicos utilizados sejam elementos aceitos pelas populações e de não cometer atos caracterizados como *insensibilidade cultural*.

A pesquisa contou principalmente com dados de observação participante em cultos e reuniões da IURD e de outras igrejas (pentecostais e ziones) no sul de Moçambique, de entrevistas semiestruturadas com líderes religiosos moçambicanos (pentecostais e ziones) e de materiais produzidos e divulgados pela IURD no sul de Moçambique. A inserção no campo e o contato com os interlocutores moçambicanos se deram a partir da intermediação de religiosos e de pesquisadores moçambicanos e brasileiros que possuem familiaridade e rede de contatos no sul de Moçambique⁸.

Antes de tratar propriamente dos discursos e das práticas da IURD, apresenta-se um breve diálogo com alguns estudos que abordam a inserção da IURD em Moçambique.

2 Estudos sobre a IURD em Moçambique

A partir deste momento, cabe dialogar com outros estudos sobre a IURD em Moçambique – os estudos de Serra (2003), de Cruz e Silva (2003), de Freston (2005), de Gaspar (2006) e de Van de Kamp (2011; 2012). Guardando as devidas especificidades de cada estudo, é possível dizer que todos eles enfatizam os diálogos da IURD com outras práticas religiosas, por um lado, e o contexto político, social e econômico moçambicano como propício para o desenvolvimento da IURD, por outro lado.

Com relação ao contexto político, social e econômico moçambicano, alguns desses pesquisadores atribuem o sucesso do desenvolvimento da IURD em Moçambique ao chamado “meio anônimo” e ao período de crise. Esse “meio anônimo” diz respeito aos

⁸ Os dados da pesquisa de doutorado foram recolhidos entre 2013 e 2017, ver Fiorotti (2018).

efeitos da “revolução falhada”, da guerra civil, da migração em massa para as cidades, do desemprego, da privação dos bens de consumo, da criminalidade, da corrupção, do esvaziamento do estado, etc. Trata-se de um contexto que a IURD teria utilizado habilmente a seu favor, apresentando mensagens que vão ao encontro das necessidades das populações mais urbanizadas do sul de Moçambique. Cruz e Silva (2003, p. 135), por exemplo, defendeu que a IURD encontrou “[...] um campo fértil para atuar junto às esferas sociais negligenciadas pela incapacidade e fraqueza do estado em providenciar o bem-estar necessário”. Esse contexto político, social e econômico teria gerado, em meados da década de 1980, uma abertura para as religiões em Moçambique. Ou seja, ele teria levado o próprio governo da Frelimo a buscar alianças internas e, consequentemente, iniciar uma relação mais positiva com as igrejas evangélicas. Em consequência desta relação mais positiva, emergiu uma “revitalização religiosa” marcada pelo crescimento do movimento evangélico com diversas denominações evangélicas atuando em Moçambique, principalmente a partir da década de 1990, incluindo a IURD entre elas.

Outros estudos também chamam a atenção para o desenvolvimento da IURD em relação ao contexto político, social e econômico moçambicano. Gaspar (2006), por exemplo, chama a atenção para o fato de que diversas pessoas buscam na IURD em Moçambique uma libertação ou uma cura na vida financeira, e os discursos de seus pastores contribuem de alguma forma para a diminuição do sofrimento dessas pessoas. Freston (2005) mencionou que a IURD incentiva as pessoas a se *revoltarem* contra seus problemas para alcançarem resultados. Por isso, supostamente ela atrai pessoas que buscam ascensão social; pessoas que, por conta das tendências globalizantes, estão mais conscientes das desigualdades e mais encorajadas a se *revoltarem* contra suas condições sociais. No mesmo sentido, Van de Kamp (2011; 2012) enfatizou que os discursos dos pastores da IURD são mais eficazes em relação àquelas pessoas que já possuem alguma mobilidade econômica e cultural, principalmente por conta do surgimento, nos últimos anos, de novas oportunidades econômicas em Moçambique.

Com relação aos diálogos da IURD com outras práticas religiosas, Serra (2003) considerou que a IURD em Moçambique aproveita e renova o chamado “*stock* tradicional de crenças locais”. Ele considera que as demonizações feitas pela IURD em Moçambique não significam necessariamente algo novo em relação ao universo simbólico das práticas religiosas “tradicionais”. Em suas palavras:

Uma parte do seu êxito [da IURD] parece assentar no facto de ser um neocurandeirismo de massa que sabe, em *meio anómico*, aproveitar e renovar o *stock* tradicional de crenças locais. A este respeito, a imputação demoníaca persistentemente levada a cabo pela IURD através de subtil adaptação que julgo está a fazer dos *bàloii* [“feiticeiros”] moçambicanos revela ser uma experiência bem-sucedida. Na verdade, uma porção significativa das prédicas iurdistas versa sobre demónios. (SERRA, 2003, p. 45)⁹

⁹ Na língua xixangana, a palavra *nøyi* significa feiticeiro ou pessoa dotada, com dons extraordinários (*muloyi*), sendo que a palavra *valoyi* seria o plural de *nøyi* (SITOE, 2011). Sobre a figura do “feiticeiro” (*mulói*, *nilói* ou *nloyi*, *valoyi*, *balói* ou *bàloii*) no sul de Moçambique, ver Cavallo (2013), Honwana (2002), Junod (1944-46), Langa (1992), Passador (2010), Polanah (1987), entre outros.

Cruz e Silva (2003), por sua vez, considerou que há por parte da IURD em Moçambique uma rejeição das práticas religiosas “tradicionalis” e ziones, por um lado, mas também uma aproximação a algumas “crenças populares”, por outro lado.

Em outro sentido, Gaspar (2006) mencionou a chamada “adaptação às diversidades locais” por parte da IURD em Moçambique. Ele se refere ao sul de Moçambique que seria uma região supostamente identificada com o protestantismo histórico e com o pentecostalismo, algo que contribuiu para o desenvolvimento da IURD. Para Gaspar, só há adaptação da IURD em relação a esse cristianismo evangélico do sul de Moçambique e uma rejeição completa em relação às práticas religiosas “tradicionalis”:

[...] Enquanto no Brasil a maior preocupação da Igreja Universal é com a expulsão do demônio da vida do indivíduo através do exorcismo, em Moçambique sua principal luta é travada na tentativa de derrotar os praticantes de medicina tradicional e a relação de veneração que parte da população tem com os espíritos ancestrais ou de seus antepassados (GASPAR, 2006, p. 176)

Isso não é o que foi constatado nos discursos da IURD em Moçambique. Essa igreja não efetua necessariamente a demonização dos espíritos dos antepassados ou ancestrais das populações tsongas do sul de Moçambique.

Freston (2005) também considerou que a IURD faz algumas adaptações aos contextos africanos. Diferentemente de outras igrejas pentecostais presentes no sul da África e especificamente em Moçambique, a IURD se permite demonizar publicamente as práticas religiosas “tradicionalis” a partir dos púlpitos e dos meios de comunicação. Dessa forma, as adaptações da IURD são entendidas em continuidade às práticas pentecostais e em completa oposição às práticas religiosas “tradicionalis”, mesmo com a utilização de alguns objetos simbólicos destas últimas em seus rituais. Para Freston, apenas os rituais ziones seriam ambivalentes em relação aos rituais “tradicionalis”. Para chegar a esse entendimento de que a IURD está em completa oposição às práticas religiosas “tradicionalis” e ziones no sul da África, assim como em oposição ao catolicismo, Freston baseou-se, entre outras coisas, no livro *Mutis, Sangomas and Nyangas: Tradition or Witchcraft?*, do bispo Marcelo Crivella, publicado originalmente na África do Sul, em 1999¹⁰. Nesse livro, Crivella apresenta relatos sobre os dez anos em que atuou na África e sobre as formas pelas quais as pessoas se tornam possuídas pelo mal nesse continente: o envolvimento direto com *sangomas* e *nyangas*¹¹, a herança familiar, a “feitiçaria” e a ingestão de alimentos sacrificados aos ídolos. Freston cita alguns trechos desse livro:

Because Africans are a very superstitious people and strongly attached to their families, the spirits... present themselves as... ancestors. This is the greatest lie of Africa! [...] Even if a religion speaks about the name of Jesus... like the Zion Christian Church [ZCC] or the Catholic Church, it is not from God. [They] preach demonic doctrines. (CRIVELLA apud FRESTON, 2005, p. 52)

¹⁰ Durante a campanha eleitoral de 2016, na qual Marcelo Crivella disputou como candidato a prefeito da cidade do Rio de Janeiro, veio à tona o conteúdo do livro *Mutis, Sangomas and Nyangas: Tradition or Witchcraft?*, que foi publicado no Brasil, em 2002, com o título *Evangelizando a África*.

¹¹ Na língua xixangana a palavra *nianga* ou *niangarume* significa curandeiro (e não “feiticeiro”), aquele que somente usa ossos divinatórios e plantas medicinais (SITOE, 2011). Segundo Alcinda Honwana (2002), os *nianga* ou curandeiros, seriam praticantes da medicina “tradicional” não possuídos pelos espíritos; já os *niamusoro* seriam médiuns ou curandeiros exorcistas que têm contato com os espíritos.

Se por um lado, o próprio Crivella já afirmou ter abandonado essa opinião sobre o continente africano e sobre esses grupos religiosos; por outro lado, a própria IURD em Moçambique, pelo menos nos últimos anos, já não demoniza explicitamente os espíritos dos antepassados ou ancestrais, nem demoniza as igrejas ziones¹². Ou seja, diferentemente da perspectiva de Freston, a análise dos discursos da IURD indica a maleabilidade dessa igreja no sul de Moçambique com aprendizado e mudança de abordagem especificamente em relação aos espíritos ancestrais das populações tsongas.

Ainda com relação aos diálogos da IURD com outras práticas religiosas, Van de Kamp (2011; 2012) enfatizou que a IURD em Moçambique, principalmente por meio dos pastores brasileiros, confronta e combate práticas religiosas “tradicionalis” e curandeiros com o “poder ilimitado do Espírito Santo”. Nesse sentido, para ela, a IURD estaria propondo o rompimento das populações tsongas com seus espíritos ancestrais e, consequentemente, o rompimento com o familiar e o local. Van de Kamp também não identificou a maleabilidade da IURD.

Neste tópico, foi possível mostrar que os estudos de alguma forma apontam o contexto político, social e econômico moçambicano como propício para o desenvolvimento da IURD. No entanto, em relação aos diálogos com outras práticas religiosas, nem todos chamam a atenção para as ambiguidades e as ambivalências dos discursos e das práticas da IURD em relação às práticas religiosas “tradicionalis” e ziones.

Agora a reflexão volta-se para alguns aspectos dos discursos e das práticas da IURD em Moçambique.

3 Diálogos com outras Práticas Religiosas

A intenção aqui é destacar, entre os discursos e as práticas da IURD no sul de Moçambique, alguns aspectos que dialogam com os contextos das práticas religiosas “tradicionalis” e das práticas ziones. Parte-se da análise de uma reunião – a *Concentração de Fé e Milagres* – ocorrida no Cenáculo Maior, em novembro de 2015, na cidade de Maputo, e principalmente dos discursos do bispo Jean dos Santos¹³.

Entre esses aspectos estão: as menções à “tradição”; o reconhecimento e a apropriação da linguagem, das cosmologias e das noções do mal; o fenômeno da possessão e do exorcismo; o fenômeno do sacrifício; o papel e o desempenho dos pastores; e os diagnósticos e os tratamentos prescritos aos fiéis. Alguns aspectos estão presentes também na IURD no Brasil, mas não são necessariamente apresentados e interpretados da mesma forma em Moçambique.

Vale destacar que a reunião *Concentração de Fé e Milagres*, que ocorre aos domingos pela manhã, é uma das mais importantes reuniões da IURD em Moçambique e aquela que conta com o maior número de frequentadores. Aparentemente, a maior parte desses

¹² Nos últimos anos, a IURD em Moçambique tem se aproximado de pequenas igrejas ziones, localizadas nas periferias da cidade de Maputo e região. Os meios de comunicação da IURD e outros meios têm divulgado algumas visitas do bispo José Guerra, presidente da IURD em Moçambique, a estas igrejas (FIOROTTI, 2018).

¹³ Jean dos Santos, brasileiro, então bispo da IURD em Moçambique, aproximadamente 50 anos em 2015, é casado com a moçambicana Sandra dos Santos.

frequentadores da IURD é proveniente das camadas sociais médias da cidade de Maputo e região e possui grande familiaridade com as práticas religiosas “tradicionais” e ziones¹⁴.

O bispo Jean dos Santos fez a leitura de um texto bíblico, especificamente dos primeiros versículos do capítulo seis do livro de Juízes, e, a partir dela, tirou algumas lições para as pessoas presentes na reunião:

[...] esse mal que tá na sua vida é porque você acreditou nos espíritos, na autoridade do diabo na tua vida. [...] Às vezes a pessoa se esconde e não faz os propósitos, esperando que outro vai fazer, enquanto você tem que fazer. Se o mal veio através do teu pai, você é a pessoa que vai fazer o bem chegar. “Se o mal pega no meu pai, então o mal vai sair comigo... Se o mal pegou o meu avô, não importa, mas eu vou fazer um propósito com Deus e as coisas vão dar certo”. “Eu não vou mais ficar aonde?, na caverna”. A caverna é o medo, é o receio, a incredulidade, a dúvida, a caverna são os seus complexos, ou o seu comodismo, o seu comodismo, você ficou acomodado com a situação... (Jean dos Santos, bispo da IURD, Maputo, 22 nov. 2015)

Nesse discurso, há uma ênfase na ideia de que a crença das pessoas permite a autoridade e a ação dos espíritos malignos ou perigosos e também a ideia de que o mal pode recair sobre as pessoas por razões familiares, por conta dos pais ou dos avós. Se por um lado, o mal pode atingir a pessoa por conta da sua família; por outro lado, o bem que recai sobre a pessoa pode atingir toda a sua família. Essas afirmações do bispo Jean dos Santos estão dialogando com as noções locais do mal das populações do sul de Moçambique, com o modo de compreender as doenças e os infortúnios, e com as desconfianças em relação aos familiares (HONWANA, 2002; POLANAH, 1987).

O discurso do bispo Jean dos Santos indica que o pentecostalismo da IURD em Moçambique se distingue de outros pentecostalismos presentes no continente africano. Por exemplo, Geschiere (2012) defendeu que o pentecostalismo, por conta da demonização das famílias estendidas, apresentaria uma visão religiosa completamente nova em contextos africanos:

[...] los predicadores pentecostales ubican invariablemente esta obra del demonio en la familia y la aldea. [...] al final la fuente de todos los horrores [...] se encuentra dentro de la familia o de la aldea. De esta forma la familia, una vez más, sigue siendo central en una visión religiosa que se presenta como completamente nueva: la fuerza cósmica del demonio se localiza en el interior de la familia. (GESCHIERE, 2012, p. 143)

Os discursos dos pastores e dos bispos da IURD em Moçambique, por sua vez, não vêm no sentido da demonização da família estendida como a fonte de todos os males e infortúnios. No discurso do bispo Jean dos Santos citado acima, há uma indicação de que atualmente a IURD em Moçambique enfatiza que os demônios podem atuar nas famílias, mas não há uma demonização das próprias famílias, os demônios não são considerados espíritos familiares provenientes das linhagens das populações tsongas do sul de Moçambique.

¹⁴ O templo Cenáculo Maior da IURD fica localizado na Avenida 24 de Julho, no bairro Alto Maé, na cidade de Maputo. É uma região de grande fluxo de pessoas por meio de autocarros (ônibus) e chapas (vans), localizada entre a região Central da cidade e os bairros periféricos nas direções oeste e norte. Esse templo foi inaugurado em 2011 e tem capacidade para receber aproximadamente três mil pessoas, mas em reuniões especiais a IURD costuma acomodar pessoas na garagem do templo e na própria avenida que tem seu trânsito interrompido.

Com relação ao fenômeno da possessão e do exorcismo, nem sempre os discursos propõem claramente a expulsão dos espíritos dos corpos das pessoas. Constatou-se uma ambiguidade na ideia de “mandar nos espíritos” e uma ambiguidade na própria manifestação ou possessão espiritual durante a reunião. Houve momentos em que os discursos sugeriam que os espíritos podiam ser ou estavam sendo *apaziguados*, em outros momentos houve ênfase na ideia de que somente o “sacrifício do boi”, uma grande oferta em dinheiro na campanha da Fogueira Santa, podia resolver a questão da possessão. Isso indica que o fenômeno da possessão na IURD em Moçambique é polissêmico e sua interpretação não deve ser unívoca. Além disso, não são todos os tipos de espíritos que são combatidos de maneira explícita na IURD, mas somente os espíritos malignos, aqueles designados como “espírito revoltado”, “espírito imundo”, “espírito da palhota” ou “espírito das águas”:

[...] *Espírito revoltado, sai daí! [...] Em nome de Jesus, espírito imundo, fora! Maldito, espírito revoltado, espírito imundo, imundo. [...] Deus, visita as palhotas, como tá visitando agora. Você que tá dentro da palhota, espírito da palhota, sai daí! Começa a visitar as palhotas, visita as águas, visita o mar... espírito das águas [...].* (Jean dos Santos, bispo da IURD, Maputo, 22 nov. 2015)

Isso indica que atualmente a IURD no sul de Moçambique não atribui a possessão aos espíritos familiares, antepassados das linhagens das populações tsongas, mas somente aos espíritos alheios ou estrangeiros.

Conforme as crenças das populações tsongas do sul de Moçambique, um espírito alheio pode se tornar um *mukonuana*, que seria um genro, um cunhado ou simplesmente um aliado da família, ou pode se tornar um *xindotana*, um “pequeno despotismo”, mas essa palavra pode designar também um sogro ou uma sogra. Nas práticas religiosas “tradicionais”, o apaziguamento do espírito alheio e sua integração nas famílias estendidas, para ele se transformar numa entidade protetora, normalmente se dá pelo oferecimento de uma jovem mulher (*nisati*) ao espírito, pela construção e oferecimento de uma pequena palhota (*nidhomba*) no quintal da família, ou pelo oferecimento de cabeças de gado. Essa prática de apaziguamento dos espíritos alheios ocorre também nos contextos zíones com outros tipos de tratamentos: bênçãos dos pastores e profetas zíones, orações e clamores coletivos, dança circular (*diliza*), utilização de fios e cordões coloridos (*xifungo*) para amarrar os espíritos, tratamentos com água abençoada, banhos de purificação, jejuns, etc., ou mesmo sacrifícios e oferendas (CAVALLO, 2013; MAHUMANE, 2015; SITOE, 2011).

Com relação ao fenômeno do sacrifício, os discursos da IURD em Moçambique podem atribuir ao dinheiro ofertado, intitulado “sacrifício financeiro” ou “sacrifício do boi”, algumas características para desempenhar funções semelhantes aos sacrifícios dos contextos das práticas religiosas “tradicionais” e zíones, ou pelo menos sinalizam uma abertura para essa possibilidade. Possivelmente é o que faz o bispo Jean dos Santos quando diz: “*pra destruir o altar do diabo, a palhota de Satanás, vai levantar um altar pra mim [Deus], vai me oferecer o boi, é o sacrifício*”. Ou esses discursos simplesmente podem indicar uma abertura para que o significado do sacrifício seja atribuído pelo próprio ofertante ou sacrificante, por sua própria “disposição” ou “atitude de fé” (EVANS-PRITCHARD, 1980; HUBERT; MAUSS, 2009). Nas palavras do bispo Jean dos Santos:

O diabo existe, o diabo existe, ele é espírito causador de sofrimento... Gideão [personagem bíblico] pegou o boi e colocou no altar, aí começou a guerra espiritual... quando Gideão põe o boi no altar, os inimigos vão para cima, as forças dos inimigos estavam sendo quebradas. Quando você vem colocar, Deus visita as palhotas, como tá visitando agora. Você que tá dentro da palhota, espírito da palhota, sai daí! Começa a visitar as palhotas, visita as águas, visita o mar... espírito das águas, espírito das águas... expulsa dele obreiro... vem pra matar, roubar e destruir... É assim, a solução é no boi, o boi representa o sacrifício, o seu tudo, é tudo. Gideão teve medo, quando é pra fazer o sacrifício dá medo, medo de ficar sem dinheiro, medo de passar fome... quando é pra fazer o sacrifício aparece o quê? (medo), o medo... Gideão venceu o medo, por força da fé na palavra, na palavra de Deus e veio para o altar com o sacrifício, com o boi. (Jean dos Santos, bispo da IURD, Maputo, 22 nov. 2015)

Outra indicação de que a IURD está dialogando com as práticas e as crenças do sul de Moçambique se dá quando o bispo Jean dos Santos se refere ao seu próprio desempenho durante a reunião:

Se você pensa que isso é um espetáculo... se você tá pensando que eu vou fazer um espetáculo hoje, não é nem pra voltar aqui, nem volta, nem volta, vai para as igrejas dos bairros [as igrejas ziones], eu não tô fazendo espetáculo, eu estou mostrando quem é o causador do sofrimento. A pedrinha tá aí, a pedrinha tá aí, tá em você, está aonde?, está em...?, a solução tá em você, você vai deixar a solução passar... Você tá vindo pela primeira vez aqui, eu tô te mostrando o motivo da desgraça da sua vida e da sua família, é um demônio. Estou lhe mostrando como resolver. No dia treze vai ter um altar aqui de verdade, esse boi representa o sacrifício e você vai trazer o seu sacrifício, e você vai pedir a Deus a maravilha dele... O que é o sacrifício? É o tudo. Você tem coragem de trazer o seu tudo? "Eu vou trazer o tudo para Deus. Eu vou pegar tudo e colocar na oferta e vou dar pra Deus"... (Jean dos Santos, bispo da IURD, Maputo, 22 nov. 2015)

Aqui ele faz a comparação entre a IURD e as igrejas ziones, intituladas por ele de “igrejas dos bairros”, mas não há uma completa desqualificação ou demonização dessas igrejas. Supõe-se que os frequentadores da IURD têm familiaridade com as igrejas ziones e até mesmo associam as práticas da IURD com as práticas ziones. Por isso, o bispo enfatiza que tudo que é praticado nas igrejas ziones seria, nas suas palavras, mero espetáculo. Ao contrário do que é praticado nas igrejas ziones, apesar das diversas semelhanças, na IURD supostamente se enfrenta efetivamente os problemas, com verdade, com solução, e sem espetáculo. Trata-se de um indicativo de que a IURD, principalmente a atuação de seus pastores e bispos, se insere no sul de Moçambique como uma alternativa ao trabalho dos curandeiros e dos profetas ziones. Como nas palavras de Prudêncio, que foram citadas acima: “Para o povo é mais um [curandeiro]... e melhor solução, porque agora nem preciso me sujar, nem nada, é só ir para a igreja [IURD]”. Cabe mencionar que um pastor da IURD admitiu que um curandeiro frequentava as reuniões dirigidas por ele em templo na região de Maputo: “pessoalmente ele [curandeiro] costuma até vir à igreja [IURD], só que ainda não se entregou [não se converteu]” (António, pastor da IURD, entrevista, Maputo, 25 nov. 2015)¹⁵.

Alguns diagnósticos e tratamentos prescritos na IURD guardam semelhanças com os diagnósticos e tratamentos dos curandeiros e dos profetas e pastores ziones do sul de Moçambique. Uma das edições do jornal *Folha Universal* descreve a reunião de domingo

¹⁵ Nome fictício, moçambicano, pastor da IURD em Moçambique, aproximadamente 40 anos em 2015. Entrevista realizada, em 25 nov. 2015, na cidade de Maputo, Moçambique.

no Cenáculo Maior que, por sua vez, teve o ritual do *Manto Rubro* e a consagração da água com a *Gota do Milagre*:

Com o intuito de levar a todos a uma vida restaurada e transformada através da fé, o bispo Jean dos Santos, [...], iniciou a reunião determinando a bênção sobre todos presentes. De seguida, intercedeu a Deus por todos enfermos, e na oportunidade todos tocaram com fé no Manto Rubro - Manto dos Milagres que foi consagrado para a cura de todas as doenças, sejam elas de caráter físico ou espiritual. [...] De seguida, decorreu o momento do Ritual Sagrado, onde se consagrhou a água com a Gota do Milagre. (Jornal Folha Universal, Moçambique, n. 728, 22 nov. 2015, p. 4)

O *Manto Rubro* é consagrado para supostamente ter os mesmos poderes milagrosos das vestes de Jesus, para que as pessoas possam ser curadas ao tocá-lo. Essa crença de que as vestes de Jesus possuem poderes milagrosos é muito difundida nos contextos zíones e pentecostais do sul de Moçambique, e inclusive está presente na hinologia em língua xixangana. Em entrevista, o pastor Alberto, pastor de uma igreja zíone¹⁶, confirma que essa é uma crença muito difundida na região:

Aqui [indicando a letra de um cântico no hinário Mhalamhala] está a falar daquela mulher que foi curada: A wansati loyi a nga vabya ngopfu. A mulher que ficou muito tempo doente... Hi malembe a xanisiwa. Durante muitos anos ficou enferma... Kambe a twa marito ya Hosi Yesu. Mas ouviu as palavras de Jesus Cristo... A n'wi khumba a horisiwa. Tocou vestimenta e ficou curada. [...] Inspira muito. Esta coisa de estarmos próximos a Jesus, vamos ficar curados. Tocar na vestimenta... Isto comove. (Alberto, entrevista, Maputo, 1º dez. 2015)

Cabe lembrar que essa hinologia em língua xixangana, principalmente a partir do hinário *Mhalamhala* (CHAWNER, 2010), é muito difundida nas igrejas zíones e pentecostais do sul de Moçambique e região. Esses cânticos em língua xixangana estão presentes também nas reuniões da IURD em Moçambique. Além disso, nos contextos zíones da região, a cor vermelha simboliza o sangue que ajuda a vencer e que carrega a ideia de liminaridade, porque ela é utilizada para separar e expulsar os demônios (CAVALLO, 2013). Na IURD em Moçambique, a cor vermelha também é muito utilizada na *Sessão do Descarrego* e nos momentos dos exorcismos.

Com relação à consagração da água na IURD, geralmente as pessoas levam garrafas com água para serem consagradas na reunião de domingo e na entrada os obreiros colocam a chamada *Gota do Milagre*. Há um momento em que todos levantam suas garrafas de água e o bispo faz a oração:

Coloque suas mãos sobre a água. Porque eu consagro esta água, que esta água tenha autoridade (que assim seja!), que esta água tenha autoridade do Senhor. Ainda que esse mal, esse espírito do mal, esse espírito maligno que está escondido... ainda que ele tenha recebido sacrifícios, ainda que ele tenha recebido sacrifícios para poder estar nessa vida, nessa casa... Água!, água!, receba a autoridade de Deus (que assim seja!)... Água!, receba a autoridade de Deus para fazer com que esse órgão venha a funcionar novamente (que assim seja!), para que a estéril seja fértil (que assim seja!), que o homem estéril seja fértil (que assim seja!)... ao beber essa água, que a pessoa ao beber essa água esteja ingerindo a cura, o poder do nosso Deus (que assim seja!), em nome de Jesus!... Que as suas noites sejam diferentes, que os seus dias sejam diferentes, porque a água que você tem em mãos agora é a água consagrada... a saúde do meu Deus faz

¹⁶ Nome fictício, moçambicano, pastor zíone, aproximadamente 50 anos em 2015. Entrevista realizada, em 1º dez. 2015, na cidade de Maputo, Moçambique.

parte de você. Meu Deus, abençoe essas pessoas, que elas não saiam daqui da mesma forma que entraram... que a vida dessa pessoa seja uma bênção (que assim seja!)... Em nome do Pai, em nome do Filho, em nome do Espírito Santo. Amém. [aplausos] (Jean dos Santos, bispo da IURD, Maputo, 22 nov. 2015)

A prática da consagração da água, assim como outras práticas com água, é muito difundida nas igrejas zonas do sul de Moçambique. Ao participar de reunião em igreja zione¹⁷, observei que os pastores consagraram a água com orações e com cinzas de pequenos pedaços de papel queimado que eram depositadas nas garrafas dos crentes. Na mesma reunião zione, houve aspersão com água consagrada para entrar no recinto e, ao final, houve circulação da água para todos beberem. Alguns autores afirmam que a água possui uma importância central nas igrejas zones, para agir nos corpos e purificar os crentes. Na IURD em Moçambique, é possível constatar que as pessoas presentes na reunião acreditam que a água consagrada obtém propriedades milagrosas para agir sobre os corpos, principalmente pelo fato de elas demonstrarem concordância com a oração do bispo Jean dos Santos, repetindo fortemente “que assim seja!” após diversas frases proferidas por ele. Nessa consagração da água, há um reconhecimento, por parte do bispo Jean dos Santos, de que os sacrifícios são meios eficazes para a comunicação com espíritos e para habilitá-los a agir nas vidas das pessoas e nas casas ou famílias estendidas.

Nesse tópico, foi possível mostrar que há diálogos e continuidades da IURD em relação a outras práticas religiosas do sul de Moçambique; diálogos que, por sua vez, são complexos e não vão no sentido da completa rejeição e demonização das crenças locais e das famílias estendidas. Ao contrário de outros pentecostalismos presentes em contextos africanos (GESCHIERE, 2012), o pentecostalismo da IURD não apresenta uma visão religiosa completamente nova no sul de Moçambique; pelo contrário, essa igreja apresenta discursos, crenças e práticas que são muito difundidos em outros contextos religiosos e que as populações do sul de Moçambique têm familiaridade.

Agora o artigo segue para as considerações finais.

4 Palavras Finais: para onde vai a IURD em Moçambique?

O artigo indicou que não é possível explicar o desenvolvimento da IURD em Moçambique olhando somente para as transformações políticas, econômicas e sociais do país. Alguns aspectos do desenvolvimento dessa igreja no sul de Moçambique estão diretamente relacionados aos seus diálogos com as crenças locais e com outras práticas religiosas, principalmente com as práticas religiosas “tradicionalis” e zones.

Os discursos e as práticas da IURD são relevantes, eficazes e significativos para as populações do sul de Moçambique. Em outras palavras, diversas ideias e práticas dos contextos religiosos “tradicionalis” e zones criaram e criam condições para que os discursos e as práticas da IURD sejam relevantes, eficazes e significativos no sul de Moçambique. E há uma preocupação constante por parte da IURD no sentido de garantir que os elementos simbólicos utilizados sejam elementos aceitos por essas populações e de não cometer atos caracterizados como *insensibilidade cultural*.

¹⁷ Reunião ocorrida em igreja zione, no dia 29 nov. 2015, no bairro Benfica, na periferia de Maputo, Moçambique.

Isso não quer dizer que o pentecostalismo da IURD em Moçambique não apresenta semelhanças com outros pentecostalismos presentes em contextos africanos. Não é possível negar essas semelhanças. Pode-se constatar a presença das chamadas *formas sensoriais pentecostais*, abordadas principalmente nos estudos de Meyer (2004; 2018). Por exemplo, na IURD em Moçambique também constata-se o papel central da estética, do corpo, das sensações e das emoções; a presença das músicas; o emocionalismo; as liturgias descontraídas; a linguagem coloquial e simples; as lideranças carismáticas e persuasivas; a oferta de serviços mágicos, as unções, as orações com imposição de mãos e as palavras proféticas; a sensação da presença de Deus e do Espírito Santo nos corpos; o combate aos poderes espirituais das trevas que podem atingir os corpos; as marchas públicas; as orações e os cultos em espaços públicos; entre outros fatores. Estas formas sensoriais também são encontradas em outros pentecostalismos presentes em contextos africanos.

No entanto, a ênfase do artigo recaiu sobre a distinção atual entre o pentecostalismo da IURD em Moçambique e outros pentecostalismos presentes em contextos africanos. Os dados da pesquisa indicam que houve uma mudança na IURD em Moçambique, atualmente essa igreja não rejeita completamente as práticas religiosas “tradicionalis” e as práticas das igrejas zíones, nem demoniza os espíritos ancestrais locais. Por isso, atualmente a IURD no sul de Moçambique chega a ser considerada uma igreja “tradicionalista”, ou mais próxima das igrejas zíones, por diversos indivíduos pentecostais, e chega a ser considerada uma igreja zíone por diversos indivíduos zíones (CAVALLO, 2013).

Os discursos e as práticas da IURD no sul de Moçambique analisados no artigo indicam que atualmente essa igreja está mais próxima das práticas das igrejas zíones. O próprio discurso do bispo Jean dos Santos compara a IURD com as “igrejas dos bairros”, as igrejas zíones. A IURD atualmente dialoga com as noções locais do mal das populações do sul de Moçambique, com o modo de compreender as doenças e os infortúnios; a IURD enfatiza que os demônios podem atuar nas famílias, mas não há uma demonização das próprias famílias, os demônios não são considerados espíritos familiares provenientes das linhagens das populações tsongas do sul de Moçambique. Os discursos da IURD atualmente sugerem que os espíritos podem ser ou são *apaziguados*, em outros momentos, há ênfase na ideia de que somente o “sacrifício do boi”, uma grande oferta em dinheiro na campanha da Fogueira Santa, pode resolver a questão da possessão. Não são todos os tipos de espíritos que são combatidos de maneira explícita na IURD, mas somente os espíritos considerados malignos. E os diagnósticos e os tratamentos prescritos na IURD guardam semelhanças com os diagnósticos e os tratamentos dos curandeiros e dos profetas e pastores zíones do sul de Moçambique.

O artigo apontou para uma tendência de mudança da IURD no sul de Moçambique. Dentro da sua própria maleabilidade, a IURD transitou das práticas mais próximas das práticas de outras igrejas pentecostais da região, com demonização da “tradição”, dos espíritos ancestrais locais e das igrejas zíones (FRESTON, 2005; GASPAR, 2006; VAN DE KAMP, 2011), para práticas mais próximas das práticas das igrejas zíones. São necessárias outras pesquisas para verificar se essa tendência segue vigente.

Será que os acontecimentos na IURD em Angola afetarão de alguma forma a IURD em Moçambique? Em Angola, as lideranças angolanas romperam com a direção

brasileira e reivindicaram o direito de dirigir a IURD naquele país (FIOROTTI, 2020). Provavelmente a IURD em Moçambique terá que lidar de outra forma com o desejo dos pastores e bispos moçambicanos de participarem das decisões da igreja. Além dos discursos e das práticas religiosas, a IURD está sendo cada vez mais desafiada a provar se ela é uma igreja comprometida com a sociedade moçambicana e se ela é uma igreja efetivamente liderada por moçambicanos.

Agradecimentos

Agradeço especialmente aos pesquisadores António Alone Maia, Daniel de Oliveira Cunha, Zeila Demartini, Josué Bila, Joaquim Maloa, Milton Correia, Jonathan Menezes, Francirosy Barbosa, Lazzat Bonate, Tereza Cruz e Silva e Omar Thomaz.

Referências

- ALDEN, C. **Mozambique and the Construction of the New African State**: From Negotiations to Nation Building. London: Palgrave, 2001.
- ALMEIDA, R. A guerra das possessões. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. P. (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 321-342.
- ALMEIDA, R. **A Igreja Universal e seus demônios**: um estudo etnográfico. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- BAUR, J. **Dois mil anos de cristianismo em África**: uma história da igreja africana. 2. ed. Prior Velho: Paulinas, 2014.
- BERTELSEN, B. E. **Violent Becomings**: State Formation, Sociality, and Power in Mozambique. New York: Berghahn, 2016.
- BREDEKAMP, H.; ROSS, R. (ed.). **Missions and Christianity in South African History**. Johannesburg: WUP, 1995.
- CABRITA, J. M. **Mozambique**: The Tortuous Road to Democracy. London: Palgrave, 2000.
- CAVALLO, G. **Curar o passado**: mulheres, espíritos e “caminhos fechados” nas igrejas zione em Maputo, Moçambique. 2013. 327p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.
- CHAN, S.; VENÂNCIO, M. **War and Peace in Mozambique**. London: Macmillan, 1998.
- CHAWNER, C. A. (org.). **Mhalamhala Ya Evangel – Tinsimu Ta Vutomi**: Tsonga Hymnal. Maputo: Assembleia de Deus [White River: Emmanuel], 2010.
- CRUZ E SILVA, T. A Igreja Universal em Moçambique. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. P. (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 123-135.
- DARCH, C. **A Success Story Gone Wrong? The Mozambican Conflict and the Peace Process in Historical Perspective**. Maputo: FES, 2018.
- DINERMAN, A. **Revolution, Counter-Revolution and Revisionism in Postcolonial Africa**: The Case of Mozambique, 1975-1994. London: Routledge, 2006.
- EDGAR, R. R.; SAPIRE, H. **African Apocalypse**: The Story of Nontetha Nkwenkwe, a Twentieth-Century South African Prophet. Athens: OUP; Johannesburg: WUP, 1999.

- EVANS-PRITCHARD, E. E. **La religión nuer**. Madrid: Taurus, 1980.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FIOROTTI, S. **A Igreja Universal e o espírito da palhota**: análise dos discursos religiosos e políticos da IURD no sul de Moçambique. 2018. 226p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- FIOROTTI, S. O que ocorre na Igreja Universal em Angola? **Observatório da Imprensa**, São Paulo, 1º set. 2020.
- FRESTON, P. The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa. **Journal of Religion in Africa**, [s.l.], v. 35, n. 1, p. 33-65, 2005.
- FRY, P. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: ‘civilização’ e ‘tradição’ em Moçambique. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 65-95, 2000.
- FRY, P. Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. **Afro-Ásia**, [s.l.], v. 29-30, n. 1, p. 271-316, 2003.
- GASPAR, D. G. **É dando que se recebe**: a Igreja Universal do Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique. 2006. 228p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.
- GEFFRAY, C. **Nem pai nem mãe – crítica do parentesco**: o caso macua. Lisboa: Caminho, 2000.
- GESCHIERE, P. **Política de la pertenencia**: brujería, autoctonía e intimidad. Ciudad de México: FCE, 2012.
- GIUMBELLI, E. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: SILVA, V. G. (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 149-170.
- GRANJO, P. Ser curandeiro em Moçambique: uma vocação imposta? In: BORGES, V.; DELICADO, A.; DIX, S. (org.). **Profissão e vocação**. Lisboa: ICS-UL, 2010. p. 115-143.
- HONWANA, A. M. **Espíritos vivos, tradições modernas**: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Maputo: Promédia, 2002.
- HUBERT, H.; MAUSS, M. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. In: MAUSS, M. **Ensaios de sociologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 141-227.
- JUNOD, H. A. **Usos e costumes dos bantos**: a vida duma tribo sul-africana. Lourenço Marques [Maputo]: INM, 1944-1946. v. 1 e 2.
- KIERNAN, J. The African Independent Churches. In: PROZESKY, M.; DE GRUCHY, J. (ed.). **Living Faiths in South Africa**. Cape Town and Johannesburg: David Philip, 1995. p. 116-128.
- LANGA, A. **Questões cristãs à religião tradicional africana (Moçambique)**. 2. ed. Braga: Franciscana, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 193-213.
- LUBKEMANN, S. C. **Culture in Chaos**: An Anthropology of the Social Condition in War. Chicago: UCP, 2008.
- MAHUMANE, J. A. **Marido espiritual**: possessão e violência no sul de Moçambique. 2015. 223p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015.
- MANNING, C. Constructing Opposition in Mozambique: Renamo as Political Party. **Journal of Southern African Studies**, [s.l.], v. 24, n. 1, p. 161-189, 1998.

- MANNING, C. Competition and Accommodation in Post-Conflict Democracy: The Case of Mozambique. **Democratization**, [s.l.], v. 8, n. 2, p. 140-168, 2001.
- MARIANO, R. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, V. G. (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 119-147.
- MEYER, B. Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches. **Annual Review of Anthropology**, [s.l.], v. 33, n. 1, p. 447-474, 2004.
- MEYER, B. A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. **Debates do Ner**, [s.l.], v. 34, n. 1, p. 13-45, 2018.
- NEWITT, M. **História de Moçambique**. Europa-América: Mem Martins, 1997.
- PASSADOR, L. H. As mulheres são más: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. **Cadernos Pagu**, [s.l.], v. 35, n. 1, p. 177-210, 2010.
- PFEIFFER, J. African Independent Churches in Mozambique: Healing the Afflictions of Inequality. **Medical Anthropological Quarterly**, [s.l.], v. 16, n. 2, p. 176-199, 2002.
- PITCHER, M. A. **Transforming Mozambique**: The Politics of Privatization, 1975-2000. Cambridge: CUP, 2002.
- POLANAH, L. **O nhamussoro e as outras funções mágico-religiosas**. Coimbra: IA-UC, 1987.
- RIBEIRO, A. **Antropologia**: aspectos culturais do povo changana e problemática missionária. Maputo: Paulinas, 1996.
- SCHAFER, J. **Soldiers at Peace**: Veterans and Society After the Civil War in Mozambique. New York: Palgrave, 2007.
- SERRA, C. O extra-quotidiano iurdiano em Maputo. In: SERRA, C. **Combates pela mentalidade sociológica**. 2. ed. Maputo: IU, 2003. p. 41-46.
- SETILOANE, G. M. **Teologia africana**: uma introdução. São Bernardo do Campo: Fateo-Umesp, 1992.
- SILVA, V. G. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré. In: SILVA, V. G. (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 191-260.
- SITOÉ, B. **Dicionário changana-português**. 2. ed. Maputo: Texto, 2011.
- SUNDKLER, B. **Bantu Prophets in South Africa**. 2. ed. London: OUP, 1961.
- THOMAZ, O. R. Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique. In: TRAJANO FILHO, W. (org.). **Travessias antropológicas**. Brasília: Aba Publicações, 2012. p. 221-239.
- VAN DE KAMP, L. **Violent Conversion**: Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Women in Mozambique. 2011. 314p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Vrije Universiteit, Amsterdã, 2011.
- VAN DE KAMP, L. Pentecostalismo brasileiro, ‘macumba’ e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A.; RICKLI, J. (org.). **Transnacionalização religiosa**: fluxos e redes. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 59-76.
- WEBSTER, D. J. **A sociedade chope**: indivíduo e aliança no sul de Moçambique, 1969-1976. Lisboa: ICS-UL, 2006.
- WERBNER, R. The Argument of Images. In: VAN BINSBERGEN, W.; SCHOFFELEERS, M. (ed.). **Theoretical Explorations in African Religion**. London: Kegan Paul, 1985. p. 253-286.
- WEST, H. G. **Kupilikula**: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique. Lisboa: ICS-UL, 2009.

Silas Fiorotti

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Professor do Centro Universitário FMU, São Paulo.

Endereço profissional: Rua Taguá, n. 150, Liberdade, São Paulo, SP. CEP: 01508-010.

E-mail: silas.fiorotti@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4691-0010>

Como referenciar este artigo:

FIOROTTI, Silas. Diálogos da Igreja Universal com outras Práticas Religiosas no Sul de Moçambique: um outro pentecostalismo. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e85519, p. 32-49, maio de 2023.

Os Padres Alvino Bertholdo Braun e João Alfredo Rohr na História da Antropologia em Santa Catarina

Amurabi Oliveira¹

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

Resumo

A História da Antropologia no Brasil normalmente assume como marco de sua institucionalização a criação dos primeiros cursos de Ciências Sociais na década de 1930, relegando a um período “pré-científico” os agentes e as instituições que antecedem esse movimento. Em Santa Catarina, apenas na década de 1970, foram criados cursos de ciências sociais, porém já na década de 1950 houve a criação das primeiras cátedras em Antropologia. Nesse artigo, busca-se evidenciar o papel dos padres Alvino Bertholdo Braun e João Alfredo Rohr na formação da Antropologia em Santa Catarina, evidenciando as transformações e as rupturas desse campo na passagem da década de 1950 para a década de 1960. Argumenta-se que o “esquecimento” desses agentes na História da Antropologia local deve-se às transformações no campo, que implicaram maior distanciamento da Igreja Católica em relação às instituições de ensino superior, na crescente profissionalização da Antropologia e no redimensionamento do escopo dessa ciência.

Palavras-chave: Alvino Bertholdo Braun. João Alfredo Rohr. História da Antropologia. Antropologia Física. Arqueologia. Santa Catarina.

Priests Alvino Bertholdo Braun and João Alfredo Rohr in the History of Anthropology in Santa Catarina

Abstract

The History of Anthropology in Brazil normally takes as a landmark of its institutionalization the creation of the first Social Science courses in the 1930s, relegating the agents and institutions that precede this movement to a “pre-scientific” period. In Santa Catarina, only in the 1970s, Social Sciences courses were created, but in the 1950s, the first chairs in Anthropology were created. This article seeks to highlight the role of priests Alvino Bertholdo Braun and João Alfredo Rohr in the formation of Anthropology in Santa Catarina, showing the transformations and ruptures of this field in the transition from the 1950s to the 1960s. It is argued that the “forgetfulness” of these agents in the History of local Anthropology is due to the transformations in the field, which implied a greater distance from the Catholic Church in relation to higher education institutions, the growing professionalization of Anthropology, and the resizing of the scope of this science.

Keywords: Alvino Bertholdo Braun. João Alfredo Rohr. History of Anthropology. Physical Anthropology. Archeology. Santa Catarina.

Recebido em: 13/07/2022

ACEITO EM: 13/02/2023



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

1 Introdução

A História das Ciências Sociais no Brasil tem sido contada principalmente a partir da institucionalização dos primeiros cursos, que ocorreu ainda na década de 1930 (MICELI, 1989), centrando-se majoritariamente nas instituições situadas no eixo Rio-São Paulo, o que tem sido revisto em período mais recente, a partir de uma visão crítica acerca da geopolítica do conhecimento (REESINK; CAMPOS, 2014).

Considerando-se tais aspectos, o caso da Santa Catarina é emblemático, uma vez que a criação da graduação em Ciências Sociais ocorreu de forma mais tardia, apenas na década de 1970¹. É especialmente sintomático o fato de que o trabalho de Costa Pinto e Carneiro (1955) sobre as Ciências Sociais no Brasil, ao se referir à Região Sul, ignorou Santa Catarina, fazendo menção apenas aos dois estados vizinhos. Isso reflete a centralidade que os cursos de Ciências Sociais passam a assumir, principalmente a partir da segunda metade do século XX, na organização da agenda da Antropologia, Ciência Política e Sociologia no universo acadêmico brasileiro.

Deve-se reconhecer, portanto, que a História das Ciências Sociais é elaborada a partir de determinadas hierarquias simbólicas e de legitimação de certas trajetórias e espaços de consagração. Nesse movimento, diversos agentes que contribuíram para o processo de institucionalização das Ciências Sociais foram alçados a um período “pré-científico” de tais ciências (FERNANDES, 1977), o que fora acentuado com a consolidação dos programas de pós-graduação na década de 1970. Notadamente tal classificação sofre de certo anacronismo, pois desconsidera como que os processos históricos vão se formando, bem como as diferentes temporalidades e arranjos possíveis no campo acadêmico e os critérios de científicidade que estavam postos naquele momento.

Ainda que possamos reconhecer a importância da institucionalização das Ciências Sociais no ensino superior, bem como a guinada que ela proporciona em termos de formação de quadros de especialistas, deve-se problematizar também os limites de seu uso, uma vez que a gênese acadêmica da Antropologia, da Ciência Política e da Sociologia no Brasil se vincula a diferentes contextos institucionais, como as Faculdades de Medicina, de Direito e de Educação Secundária.

Também em meio a esses processos de configuração e de reconfiguração da História das Ciências Sociais, deve-se reconhecer o processo de ressignificação da Antropologia como Ciência Social (PEIRANO, 2000), que passou paulatinamente a se distanciar da

¹ Os primeiros cursos de Ciências Sociais no estado foram criados na Universidade do Planalto Catarinense em 1970 e na Universidade Federal de Santa Catarina em 1972.

Medicina e do Direito e aproximar-se da História e da Sociologia. Como bem nos indica Corrêa (2013, p. 26):

A própria definição de cientistas sociais como antropólogos é muito recente e parece estar ligada tanto a razões de ordem prática, consequência das divisões disciplinares institucionalmente criadas – não só na universidade, mas também em fundações concessionárias de financiamento de pesquisas e nos órgãos governamentais da área da educação –, quanto a influências teóricas ou relações políticas no sentido amplo (Peirano, 1980). Essa distribuição disciplinar parece ter criado a necessidade de apropriação, ou exclusão, *a posteriori*, de pesquisas, pesquisadores ou temas em cada uma das áreas das ciências sociais que vão ganhando contornos mais nítidos pela ampliação de seus recursos humanos e institucionais. E parece também tornar inevitável a colocação das perguntas: como desembalar a antropologia dos laços que pareciam prendê-la tão fortemente, no passado, as disciplinas hoje dela tão diferenciadas como a medicina ou o direito, por exemplo? Como criar para ela um percurso, uma trajetória, bem definidos, cujo ponto de chegada sejam nós, antropólogos contemporâneos?

Isso significou também certo “apagamento” na História das Ciências Sociais da chamada “Antropologia Física”, cujo desenvolvimento entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do XX ocorreu principalmente junto a Faculdades de Medicina, Museus de História Natural, gabinetes de polícia, escolas e instituições de assistência social, mobilizando antropólogos, médicos e naturalistas (SOUZA; SANTOS, 2012), algo que distava bastante do modelo de institucionalização das Ciências Sociais que se consolidou na segunda metade do século XX, centrado nas Faculdades de Filosofia.

Considerando tais aspectos, não é de se surpreender que figuras como os padres Alvino Bertholdo Braun (1901-1964), natural de Estrela no Rio Grande do Sul, e João Alfredo Rohr (1908-1984), natural de Arroio do Meio, também, no Rio Grande do Sul, sejam olvidadas como agentes importantes na formação das Ciências Sociais² – e da Antropologia em particular – no Brasil. A posição que ocupavam no campo estava triplamente marginalizada: a) pela questão geográfica, ao se vincularem a uma instituição fora do eixo dominante das Ciências Sociais brasileiras; b) por possuírem uma formação acadêmica “não profissional” no campo das Ciências Sociais (ambos possuíam formação em Teologia e Filosofia³) e sem títulos pós-graduados; c) por se dedicarem a um ramo da Antropologia que foi sendo “apagado” da História das Ciências Sociais brasileiras, ou ao menos deixado num segundo plano.

Em parte, a escrita deste ensaio origina-se da total ausência de bibliografia sobre o papel desses dois agentes na institucionalização das Ciências Sociais – mesmo a busca por dados bastante básicos mostra-se difícil, principalmente no caso de Braun –, o que contrasta com a relevância que eles assumiram num primeiro momento no processo

² Atentar para o fato de que Rohr é bastante conhecido e renomado no campo da Arqueologia, sendo considerado um dos grandes pioneiros no Brasil (REIS; FOSSARI, 2009; CRUZ, 2013; COMERLATO, 2014).

³ Notadamente nas primeiras gerações de cientistas sociais brasileiros, inúmeros possuíam a formação acadêmica em outros campos disciplinares, todavia, na década de 1950, já havia “cientistas sociais profissionais” formados no país com títulos de graduação e pós-graduação na área, que começaram a questionar a posição dos acadêmicos autodidatas. Esse questionamento recorrentemente aparecia por meio da crítica à “geração de ensaístas”, compreendidos como intelectuais que realizaram seus trabalhos sem incorporar o padrão de científicidade que estava já consolidado em outros centros de produção do conhecimento, e que estava se estabelecendo como hegemônico nas universidades brasileiras.

de formação da Antropologia em Santa Catarina⁴. Todavia, é importante frisar que este trabalho não tem como foco analisar os trabalhos e as contribuições específicas desses agentes para o campo das Ciências Sociais, tampouco produzir uma biografia sobre eles, mas sim enfatizar o papel que desenvolveram no processo de institucionalização das Ciências Sociais em Santa Catarina por meio da rotinização do ensino de Antropologia Física na Faculdade Catarinense de Filosofia (FCF).

Interessa-me neste breve ensaio trazer alguns elementos para refletirmos sobre o papel desses dois padres na formação da antropologia em Santa Catarina, evidenciando esse processo junto à FCF na década de 1950, bem como a ruptura que é produzida no lugar que eles ocupam nesse campo no período de surgimento do Instituto de Antropologia (IA) na década seguinte, momento no qual a Igreja passa a perder espaço no campo do ensino superior em Santa Catarina.

2 Os Padres Alvino Braun e João Rohr na Fundação da FCF

Santa Catarina teve um desenvolvimento no ensino superior relativamente tardio em comparação aos estados vizinhos, pois, no Rio Grande do Sul, ainda no final do século XIX foram criadas a Escola de Farmácia e Química, a Escola de Engenharia, a Faculdade de Medicina e a Faculdade Livre de Direito; e, em 1912, foi criada a Universidade do Paraná. Foi apenas na década de 1930 que tivemos as primeiras Faculdades em Santa Catarina⁵, com a criação da Faculdade de Direito em 1932, e, posteriormente, das Faculdades de Ciências Econômicas (1943), Farmácia e Odontologia (1947) e Medicina (1955). No caso da FCF, criada ainda em 1951, suas atividades só foram iniciadas em 1955. Na ata de criação da FCF, foi realizada menção à existência de uma “Faculdade de Filosofia de Santa Catarina”, criada em 1948, mas que nunca chegou a iniciar suas atividades.

Envolveram-se nesse projeto de fundação da FCF diversos membros das elites culturais locais, que circulavam em espaços diversos, como o Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina (IHGSC), criado em 1896, o Colégio Catarinense, fundado em 1905, a Academia Catarinense de Letras, criada em 1924, além das demais faculdades já existentes àquele tempo (OLIVEIRA, 2018). É significativo nesse contexto o papel central que a Igreja Católica teve na organização dessa faculdade, o que se dava no contexto posterior às diversas disputas entre católicos e liberais no campo educacional no período do Estado Novo (CURY, 1988), movimento similar ao que havia ocorrido no Paraná entre as décadas de 1930 e 1950 (CAMPOS, 2014).

Um exemplo expressivo desse papel da Igreja em tal contexto é o fato de que a FCF funcionaria provisoriamente no Colégio Catarinense, instituição jesuíta na qual os padres Braun e Rohr eram professores de ciências. Cabe ressaltar duas questões relevantes aí: a)

⁴ Sobre Rohr, há uma bibliografia mais consolidada que tende a destacar seu papel na formação da Arqueologia em Santa Catarina, referindo-se a ele por vezes como “pai da arqueologia catarinense. Para uma melhor análise de sua trajetória, ver Comerlato (2014).

⁵ Vale a pena mencionar que em 2 de outubro de 1909, pela Lei Estadual n. 839, foi prevista a criação de uma Faculdade Livre de Farmácia, Odontologia e Obstetrícia em Florianópolis, cujo projeto não se efetivou. A rigor, podemos indicar que a primeira experiência de ensino superior em Santa Catarina iniciou-se em 1917 com a criação do Instituto Politécnico de Florianópolis, que tinha por objetivo a formação de farmacêuticos, cirurgiões-dentistas, guarda-livros e agrimensores, bem como a habilitação de profissionais estrangeiros graduados.

a criação dos grupos escolares era ainda uma invenção recente, que apenas na passagem do século XIX para o XX passou a substituir o modelo de escola unidocente – na qual não havia seriação – no Brasil (SAVIANI, 2011), de modo que o Colégio Catarinense foi uma das experiências pioneiras no Estado, juntamente com o Colégio Coração de Jesus e a Escola Normal Catarinense (DALLABRIDA, 2005); b) o papel que essas instituições tiveram na formação das elites catarinenses, uma vez que o acesso à educação secundária naquele momento estava reservada principalmente a um seletivo grupo de agentes, o que era reforçado pelo fato de que a maior parte dessas instituições eram privadas, nesse contexto, é importante ainda ressaltar que, entre as décadas de 1930 e 1940, havia ainda nesse tipo de instituição os chamados cursos complementares, que tinham como função preparar o ingresso no ensino superior, o que reforçava esse caráter elitista.

Na ata de fundação da FCF consta além da presença de Braun e Rohr, a participação do padre Ernesto Seidler e do monsenhor Frederico Hobold, apontando para a forte presença da Igreja Católica nesse processo. Foi Rohr – que era diretor do Colégio – quem presidiu a sessão de fundação da FCF, tendo proferido as palavras inaugurais:

A necessidade de uma Faculdade de Filosofia nesta capital está manifesta no grande número de candidatos aos seus cursos, dos quais temos conhecimento. Além disso, é tal Faculdade é imprescindível para preparar o professor dos cursos secundários e superiores. Sem ela, estará incompleta a organização escolar catarinense. Sem ela, não se concretizará a almejada Universidade de Santa Catarina. A possibilidade de uma imediata instalação de uma Faculdade de Filosofia não sofre dúvidas, porque, para tanto, já há acomodações e o material preciso, postos à sua disposição pelo Colégio Catarinense. E nesse meio, há também pessoas capazes para constituírem o professorado inicial. Podemos também com o auxílio financeiro do Estado, conforme afirmações positivas que já nos têm sido feitas. Quanto à orientação filosófica, em fase da exacerbada e universal divisão presente – espiritualista cristã, de um lado, e materialista, de outro – adotamos, desde logo, declaradamente a primeira. (FACULDADE CATARINENSE DE FILOSOFIA, 1951)

Podemos observar nessa passagem que os agentes da Igreja Católica assumiram prontamente o papel de liderança nesse projeto de fundação da FCF – ainda que não se possa negar que integravam uma rede mais ampla de agentes – investido não apenas de determinado capital acadêmico, que habilitava Braun a ser um dos professores da nova instituição, como também político, direcionando a orientação mais geral que esse processo assume. Rohr assumiu nesse momento um papel mais político, tornando-se o primeiro-secretário da faculdade.

Interessante perceber que, antes dessa empreitada intelectual, já havia um movimento crescente das elites intelectuais locais em torno do desenvolvimento das Ciências Sociais em Santa Catarina, é emblemático nesse sentido a realização em 1948 do I Congresso Catarinense de História⁶, no qual Rohr apresentou um longo trabalho intitulado “Contribuição para a etnologia indígena do Estado de Santa Catarina”, cuja maior parte (102 páginas) é a relação do material etnológico até então recolhido. Nesse trabalho, ele

⁶ Observa-se que, no cômputo mais amplo das Ciências Humanas e Sociais, a História assumiu em Santa Catarina um importante papel de agregar intelectuais vinculados ao que seriam hoje distintos campos intelectuais, de modo que a separação entre a Antropologia catarinense e a História nesse momento só faz sentido de forma analítica e a partir de um movimento realizado a posteriori.

desenvolvia de maneira concomitante a sua atuação como professor e diretor na educação secundária e contou com a colaboração de Braun e do padre Jorge A. Lutterbeck, que realizaram a classificação do material.

Pela colaboração desenvolvida por eles, e considerando o espaço institucional no qual apresentaram e publicaram essa pesquisa, pode-se inferir que o trabalho científico que se propunham a desenvolver realizava-se numa interface entre a História e a Antropologia, compreendendo que esta última abarcaria a antropologia cultural, física e a arqueologia.

Seguindo o modelo inaugurado pela Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, foram criados os seguintes cursos da FCF: Filosofia, Geografia e História, Letras Clássicas, Letras Neolatinas e Letras Anglo-Germânicas. Braun que tinha formação em Filosofia e Teologia, porém lecionava Ciências Naturais na educação secundária, tornou-se professor de Antropologia Física para o curso de Geografia. Essa disciplina era lecionada ainda no primeiro ano e antecedia o curso de Antropologia Cultural, lecionada no segundo ano e que ficou sob a responsabilidade de Oswaldo Rodrigues Cabral (1903-1978), que possuía formação no campo da Medicina e veio a ter um papel de liderança na institucionalização da Antropologia em Santa Catarina (OLIVEIRA; BARBOSA, 2018).

Essa configuração específica, marcada por uma forte presença de médicos e padres no ensino da Antropologia em Santa Catarina, refletia as configurações do próprio campo naquele momento. Como destaca Santos (1997, p. 67-68)

Os finais dos anos cinquenta e início de sessenta foram de efervescência para o que se então denominava área da antropologia e que envolvia, em regra, a disciplina de Antropologia Cultural, Etnografia Geral e do Brasil, Antropologia Física e Arqueologia. A tônica era de que os “catedráticos” eram autodidatas e católicos. Teilhard de Chardin havia publicado uma explicação da teoria da evolução das espécies, com aval do Vaticano. Isto motivou, ou, pelo menos permitiu que alguns religiosos se envolvessem na pesquisa arqueológica. O Padre Alfredo Rohr, um jesuíta, fundou em Florianópolis o Museu do Homem do Sambaqui. No Rio Grande do Sul, o Padre Ignácio Schmitz também se iniciava nas pesquisas arqueológicas. Uma missão francesa, coordenada pela Profa. Annette Laming-Emperaire promoveu um curso de especialização em Arqueologia em Associação com a UFPR, no Museu Arqueológico de Paranaguá. Walter Piazza, assistente de Oswaldo Cabral, foi um dos que realizou o curso e logo iniciou um projeto de mapeamento dos sítios arqueológicos em Santa Catarina. Creio que Igor Schimz, da UFP, também se iniciou como arqueólogo com a Profa. Anett. Um programa de estudo de sítios arqueológicos brasileiros, formulado pelo Smithsonian Institution (USA), veio de encontro a esses esforços iniciais. Tenho como certa a impressão de que este foi o setor da Antropologia que mais cresceu naquele momento.

Na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná, o primeiro catedrático em Antropologia foi o médico José de Loureiro Fernandes (1903-1977), e, no Rio Grande do Sul, o padre Balduíno Rambo (1906-1961) lecionava a disciplina Etnografia e Línguas indígenas desde 1943. Assim sendo, podemos afirmar que o perfil do corpo docente lecionando Antropologia na FCF não distava daquele predominante na Região Sul, ou mesmo no restante do país⁷.

⁷ Como já indicado, na década de 1950, já havia uma geração de cientistas sociais profissionais no país, mas isso não significou o desaparecimento de agentes responsáveis pela institucionalização da Antropologia com formações acadêmicas outras, como no caso dos médicos Arthur Ramos (1903-1949) no Rio de Janeiro, Theo Brandão em Alagoas

É importante salientar que na FCF as primeiras turmas de História e Geografia constituíam um único curso de graduação, mas que possuía várias especializações, entre elas, Antropologia e também Arqueologia⁸. Esse dado demonstra como o processo de institucionalização da Antropologia no Brasil foi essencialmente plural, tendo sido realizada não apenas a partir de diferentes temporalidades, como também de distintas configurações disciplinares, ora se aproximando mais da Sociologia, ora da História, ora da Medicina e do Direito.

Dos cursos de História e Geografia da FCF, egressaram alguns nomes importantes da Antropologia como Walter Piazza (1925-2016) e Silvio Coelho dos Santos (1938-2008), que se tornaram posteriormente professores da Universidade Federal de Santa Catarina, Giralda Seyferth (1943-2017), que se tornou professora no Museu Nacional, entre outros. Esses ex-alunos da Faculdade realizaram cursos de pós-graduação nas décadas de 1960 e 1970, integrando outra geração de acadêmicos, profissionalizados no campo da Antropologia e Arqueologia. Entretanto, o fato de terem sido alunos de muitos dos precursores das Ciências Sociais em Santa Catarina aponta para possíveis conexões entre as diferentes gerações de pesquisadores, o que ocorreu em muitos casos por meio da atuação como auxiliares de pesquisa dos professores mais sêniores.

A partir dos relatórios de ensino da FCF, podemos ter uma ideia mais clara do significado que assumia o ensino de Antropologia Física naquele contexto, o que nos possibilita acessar o arranjo particular que a disciplina possuiu com Braun. Segundo seu relatório de ensino,

Dadas as aulas introdutórias sobre a antropologia, começamos, no estudo citológico, a atingir o ÂMAGO de uma questão vital para o estudo da antropologia: A ORIGEM DA VIDA. Analisamos todas as teorias modernas, inclusive a de EICKSTEDT, que reduz a vida a simples FUNÇÃO DO ÁTOMO DE CARBONO.

Analizando as experiências de Spallazani, Pasteur, discutimos a possibilidade ou não da origem da vida da matéria inerte!

Fez-se também um estudo sobre o VÍRUS, a luz da revista moderna SCIENCE NEW LETTERS de 1955, 1956 e 1957.

A seguir fez-se estudo da célula como a força evolutiva do ANTHROPOS, que se desenvolveu DUMA ÚNICA CÉLULA fecundada num ser tão harmonioso e de funções tão variadas e complicadas.

Daí passamos para a histologia com as mesmas considerações, atingindo a organologia com suas medições.

Entramos também na EMBRIOLOGIA HUMANA a luz de quadros (Ranke) A seguir foram tratadas as TEMATOLOGIAS HUMANAS e o célebre caso do médico brasileiro: Chapot-Prevost que agitou o senado nacional no seu tempo.

Estudamos detalhadamente: O sangue... hormonás--- indícies... pele, pelos e pelagem... pigmentação... a mão e o pé em estudo comparativo com os quadrumanos... e agora acabamos de tratar as funções de adaptação ao meio externo, aos acidentes, às infecções etc. Para entrarmos na genética

⁸ (1907-1981), Thales de Azevedo (1904-1995) na Bahia e René Ribeiro (1914-1990) em Pernambuco, ainda que este último tenha realizado um mestrado em Antropologia na Northwestern University ainda na década de 1940.

⁸ Os estudantes poderiam escolher mais de uma especialização. Entre os oito primeiros graduados, encontramos dois que escolheram realizar especialização em arqueologia e um que realizou em antropologia cultural.

antropológica e no estudo da origem do homem na terra, com os dados mais recentes. (BRAUN, 1957, p. 1)

Podemos verificar a partir de seu relatório de ensino que sua prática docente em Antropologia Física demarcava uma forte continuação em relação ao ensino de Ciências Naturais, articulando-se as duas atividades docentes que ele executava naquele momento. Segundo Oliveira (2020, p. 280), ao analisar o ensino de antropologia física na FCF:

Observa-se um programa que vai da citologia à origem do homem, possivelmente sendo esta a finalidade última da disciplina: pensar o homem em sua totalidade física. Seu esforço em produzir um programa atualizado se verificava não apenas pela referência constante a “teorias modernas” e “dados mais recentes”, mas também a material em língua estrangeira, como no caso da revista *Science News Letters* – periódico americano iniciado em 1922, que publicava artigos breves voltados para a divulgação científica –, cuja aquisição se deu através da assinatura da Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro de Florianópolis.

Em outro relatório, Braun faz referência a um dos exames realizados com seus alunos, que consistia na realização de um trabalho “sobre a necessidade do conhecimento citológico para o estudo de antropologia” (Braun, 1958, p. 1). Dentre seus cinco alunos, apenas um recebeu o conceito “muito bom”, outros dois receberam a avaliação “não atingiu o âmago da questão”, e os dois restantes, o professor indica que são trabalhos idênticos, possivelmente indicando plágio. O professor aponta ainda que a maior parte dos alunos nunca havia visto células vivas, ressaltando assim a relevância das aulas práticas.

Seguindo tais observações, podemos perceber quão engajado Braun estava no processo de consolidação de uma nova cultura científica que incorporasse Antropologia Física, principalmente no campo da formação de professores. Em certa medida, esse esforço demarca uma continuidade com o processo de modernização do sistema de ensino catarinense, cuja marca mais incisiva foi a chamada Reforma Trindade na década de 1930, que demarcou uma profunda reorientação nos currículos escolares e dos cursos de formação de professores, aproximando o sistema de ensino catarinense com o debate que vinha ocorrendo nos grandes centros do país, que apontava para uma maior cientificização do ensino.

Na condição, o primeiro catedrático da área de Antropologia Física Braun assumiu ainda um papel importante no processo de rotinização dessa disciplina no ensino superior, sendo o primeiro na região a delimitar seu escopo e métodos. Em que pese a inflexão temporal em que isso ocorre – num momento em que a Antropologia Física recuava nos currículos dos cursos de ciências sociais em outras universidades brasileiras⁹ – é interessante perceber como essa ação de Braun acaba tendo um papel decisivo no tipo de Antropologia que se desenvolveu em Santa Catarina num primeiro momento, que distava de um modelo assentado exclusivamente na antropologia Social e Cultural, como ocorria naquele mesmo período em outras Faculdades de Filosofia.

⁹ Em que pese o fato de que houve um recuo da presença da Antropologia Física nos currículos dos cursos ofertados pelas Faculdades de Filosofia no Brasil na década de 1950, isso não significa que tal disciplina tenha desaparecido por completo, pois, em muitas instituições, ela continuou sendo ofertada, como no caso da Universidade de São Paulo (USP), na qual a professora Gioconda Mussolini a lecionou de forma ininterrupta entre 1944 e 1969. Ademais, há cursos de Ciências Sociais que mantêm até hoje o ensino dessa disciplina, amiúde com a nomenclatura de Antropologia Biológica.

O papel que Rohr assumiu nesse momento parece se vincular mais à manutenção das relações políticas e ideológicas entre a Igreja Católica e a FCF, ao mesmo tempo que investiu bastante energia na continuação de suas pesquisas no campo da arqueologia, compreendida naquele momento dentro da rubrica da Antropologia. Chama a atenção o fato de Rohr manter uma sólida rede de parcerias intelectuais fora do estado de Santa Catarina, destacando-se sua relação com Luis Castro Farias (CRUZ, 2013), porém, diferentemente de Braun, ele não se tornou catedrático na FCF, que contava com Eudoro de Sousa (1911-1987) como professor de Arqueologia, que possuía formação em Filologia Clássica e História Antiga.

3 Uma Nova Fase da Antropologia em Santa Catarina

As cátedras de Antropologia Física, a cargo de Braun; Antropologia Cultural, lecionada por Cabral; e Etnografia do Brasil, sob a responsabilidade de Jaldyr Bhearing Faustino da Silva (1914-1994), constituíram naquele momento de formação da FCF um importante espaço de institucionalização da Antropologia em Santa Catarina. Em que pese o declínio da procura pelos cursos oferecidos por essa instituição, foi a partir dessas cátedras que esses acadêmicos passaram a arregimentar estudantes interessados pelo campo da Antropologia. Havia um interesse pujante de alguns agentes em tentar autonomizar a Antropologia como ciência, porém ainda não havia naquele momento cursos de graduação ou pós-graduação em antropologia ou ciências sociais na FCF.

Capitaneado por Oswaldo Cabral, o Instituto de Antropologia foi criado por meio da Resolução n. 89, de 30 de dezembro de 1965, permanecendo vinculado à FCF, a esse tempo já integrante da Universidade de Santa Catarina¹⁰. O Instituto teria três divisões inicialmente, a de Arqueologia, de Antropologia Física e de Antropologia Cultural, o que refletia também a organização didática das cátedras existentes naquele momento junto aos cursos de História e de Geografia da FCF (OLIVEIRA, 2021).

Com o intuito de divulgar suas atividades, a partir de 1968, passaram a ser publicados os *Anais do Instituto de Antropologia*, que, a partir de 1970, passaram a se chamar *Anais do Museu de Antropologia*, o que refletia as mudanças na estrutura administrativa e acadêmica pelas quais a Universidade Federal de Santa Catarina¹¹ vinha passando naquele período, no conjunto de transformações trazidas pela Reforma Universitária de 1968. Nos *Anais* são indicados os nomes daqueles que compunham seu corpo docente e de pesquisa: Antropologia Cultural e Física, professor titular Oswaldo Cabral; Antropologia Social, professor-assistente Silvio Coelho dos Santos; Arqueologia, auxiliar de ensino Anamaria Beck; Antropometria, auxiliar de ensino Edson Medeiros Araújo; Geologia do quartenário, auxiliar de ensino Gerusa Duarte.

Podemos perceber com isso que a fundação do Instituto ocorreu, justamente, num momento de inflexão organizativa da universidade, que parece ter tido consequências

¹⁰ Em 1960, foi fundada a Universidade de Santa Catarina, originada a partir da junção das Faculdades de Direito, de Ciências Econômicas, de Odontologia, de Farmácia e Bioquímica, de Medicina, de Filosofia e a de Serviço Social. A denominação Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) só surgiu em 1965, mesmo ano de fundação da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

¹¹ A nomenclatura Universidade de Santa Catarina foi mantida até 1965.

diretas sobre o papel que Braun e Rohr passaram a ter no campo da Antropologia em nível local. Ao que parece, esse momento é marcado por certo distanciamento institucional desses agentes em relação ao grupo mais próximo a Cabral, considerando que eles permaneceram mais vinculados ao Colégio Catarinense e à estrutura de ensino da Igreja Católica, essa divisão acelera-se com a federalização da Universidade de Santa Catarina, convertida em Universidade Federal de Santa Catarina.

Concomitante a esse movimento em 1964, um ano antes da criação do instituto, Rohr fundou o Museu do Homem Americano – denominado a partir de 1965 como Museu do Homem do Sambaqui –, que funciona nas dependências do Colégio Catarinense e abarca parte expressiva do material arqueológico acumulado por ambos os padres ao longo dos anos, cuja pedra fundacional relaciona-se à compra da Coleção Carlos Berenhäuse (COMERLATO, 2021). É a partir desse museu e de sua coleção que Braun e Rohr continuaram a desenvolver suas atividades no campo da Antropologia Física e da Arqueologia, o que pode ser interpretado como uma forma de preservar a autonomia de seu trabalho, desvinculando-se das normas estabelecidas pelo governo federal naquele momento. Parece ainda que continuou a haver parcerias entre a UFSC e o Colégio Catarinense, nos *Anais* é possível encontrar menção ao material existente no Museu do Homem do Sambaqui, o que aponta para a relevância da coleção por ele mantida.

Observando o material dos *Anais*, podemos inferir que Rohr manteve-se mais próximo das atividades do Instituto que Braun, desenvolvendo atividades de pesquisa, ainda que não pareça ter assumido cargos administrativos em sua estrutura, ou atividades de docência. Isso pode se dever ainda ao fato de que Rohr alcançou maior notoriedade em nível local e nacional que Braun, além da própria dinâmica que a Arqueologia e a Antropologia Física assumiram no campo científico, perdendo espaço nas Ciências Sociais para a Antropologia Social e Cultural. No discurso inaugural do Instituto, Cabral, que fora seu primeiro diretor, fez menção ao trabalho de pesquisa de Rohr, comparando com aquele desenvolvido por Luis de Castro Faria no Museu Nacional:

E, dentre nós, apenas o Padre João Alfredo Rohr realizava pesquisas idênticas, logo seguido, quando nossa cadeira pode firmar-se na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras pelo Professor Walter Fernando Piazza, então nosso colaborador e hoje ocupante da cátedra de História da América daquela Faculdade. (ANAIS DO INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA, 1968, p. 105)

Apesar dessa referência ao trabalho de Rohr, ao verificar os *Anais* de 1968 a 1971, observou-se que nenhum trabalho seu foi publicado nesse veículo que se propunha a ser o principal meio de divulgação científica na área de Antropologia da região. Ao que parece, Braun e Rohr passaram a redirecionar seus esforços no campo da Antropologia para outros espaços institucionais, principalmente a partir do Museu do Homem do Sambaqui, sendo decisivo para a perda de espaço da Igreja Católica no ensino superior em Santa Catarina.

Nesse momento, Rohr tornou-se conhecido pela incisiva ação em defesa do patrimônio arqueológico do Estado (COMERLATO, 2014), desenvolvendo ao mesmo tempo suas atividades como arqueólogo educador em articulação com um intenso trabalho de articulação política.

Esse distanciamento acelerou-se nas décadas seguintes quando a UFSC passou a contar com um corpo de pesquisadores em Antropologia e Arqueologia cada vez mais especializados, com títulos de pós-graduação obtidos em centros de excelência no país, principalmente na Universidade de São Paulo, Museu Nacional e Museu Emílio Goeldi (ANAIS DO MUSEU DE ANTROPOLOGIA, 1970). Essa nova geração de pesquisadores acaba por refundar a História da Antropologia em nível local, iniciando-se uma nova fase, formada por “antropólogos profissionais”, é o que R. Oliveira (2003) chamou do período de burocratização da Antropologia brasileira.

Cada vez mais a História da Antropologia em Santa Catarina passou a ser elaborada a partir da Universidade e da Antropologia Social e Cultural. Não sem menor relevância, deve-se perceber que o próprio campo da Arqueologia foi se autonomizando paulatinamente em relação à Antropologia e, ainda, que o nome de Rohr tenha sido “esquecido” da História das Ciências Sociais em Santa Catarina, já que ele passou a ganhar um importante *status* na História da Arqueologia no Brasil (COMERLATO, 2014).

4 Considerações Finais

Nesse breve ensaio, buscou-se evidenciar o papel dos padres Alvino Bertholdo Braun e João Alfredo Rohr na formação da Antropologia em Santa Catarina, considerando tanto a participação ativa de ambos na formação da FCF na década de 1950 e, principalmente, na institucionalização da pesquisa nos campos da Antropologia Física e da Arqueologia quanto o processo de secundarização de seus papéis nesse campo a partir da década de 1960.

Compreende-se que esse movimento no caso ocorreu também em meio às transformações no campo da própria Antropologia. O processo de autonomização da Arqueologia em termos acadêmicos em relação à Antropologia possibilitou que Rohr alcançasse grande renome na primeira, mas que fosse bastante esquecido na segunda. Braun, por outro lado, ao se dedicar à Antropologia Física, parece ter sofrido as consequências do próprio revés que incidiu sobre essa ciência no campo da Antropologia como um todo, uma vez que perdeu espaço no campo da Antropologia Brasileira nas décadas seguintes.

A perda de espaço da Igreja Católica no ensino superior em Santa Catarina e a crescente profissionalização dos antropólogos a partir da década de 1960 parecem ser elementos importantes para se compreender o distanciamento desses dois agentes do campo da Antropologia em Santa Catarina.

É preciso redimensionar o papel desses agentes na formação da antropologia em nível local, o que nos demanda um exercício crítico de reelaboração desse campo científico entre as décadas de 1950 e 1960. A antropologia nesse período abarcava um escopo bem mais amplo e era elaborada a partir de outros diálogos, de tal modo que não é possível compreender a formação dessa ciência em Santa Catarina sem considerar o papel central que Braun e Rohr tiveram nesse processo, tanto no nível de institucionalização dessa ciência como no desenvolvimento de pesquisas e divulgação científica.

Recolocar esses agentes no centro no debate sobre a formação da Antropologia nos leva a um questionamento em torno da narrativa construída sobre a História da Antropologia no Brasil, buscando evidenciar como essa ciência possui diferentes temporalidades e arranjos em cada contexto local.

Referências

- ANAIS DO INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA. **Ano I.** Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1968.
- ANAIS DO MUSEU DE ANTROPOLOGIA. **Ano III.** Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1970.
- BRAUN, Alvino. **Relatório de Ensino de Antropologia Física.** Florianópolis, SC: Faculdade Catarinense de Filosofia, 1957.
- CAMPOS, Névio. Intelectuais católicos: confidentes do criador, ministros do progresso e sacerdotes da verdade. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 28, n. 55, p. 281-312, 2014.
- COMERLATO, Fabiana. O legado do pe. João Alfredo Rohr S. J.: reflexões sobre sua trajetória na arqueologia brasileira. **Revista Arqueología Pública**, Campinas, v. 8, n. 2 [10], p. 9-24, 2014.
- COMERLATO, Fabiana. Intérpretes da arqueologia: caminhos legais para a proteção dos sambaquis de Santa Catarina em meados do século XX. **Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos**, Entre Ríos, v. 6, n. 2, p. 53-63, 2021.
- CORRÊA, Mariza. **Ilusões de liberdade:** a escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.
- COSTA PINTO, Luiz; CARNEIRO, Edison. As ciências sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Capes, 1955. (Série Estudos e Ensaios, n. 6).
- CRUZ, Alfredo B. C. **Concha sobre concha:** o estudo e a conservação dos sambaquis na correspondência entre Luiz de Castro Faria e Pe. João Alfredo Rohr (1960-1971). 2013. Dissertação (Mestrado em História) – PPGH, UNIRIO, Rio de Janeiro, RJ, 2013.
- CURY, Carlos R. J. **Ideologia e educação brasileira:** católicos e liberais. São Paulo: Cortez, 1988.
- DALLABRIDA, Norberto. Modos de educação católica em Florianópolis: final do século XIX e meados do século XX. **Revista Educação em Questão**, Natal, v. 23, n. 9, p. 102-118, 2005.
- FACULDADE CATARINENSE DE FILOSOFIA. **Ata de fundação da FCF**, Florianópolis, 8 de setembro de 1951.
- FERNANDES, Florestan. **A sociologia no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1977.
- MICELI, Sérgio. Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais. In: MICELI, Sérgio. (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil.** São Paulo: Editora Vértice; IDESP; FINEP, 1989. v. I, p. 72-110.
- OLIVEIRA, Amurabi. O ensino de ciências sociais na Faculdade Catarinense de Filosofia. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 54, n. 1, p. 117-125, 2018.
- OLIVEIRA, Amurabi. O ensino de Antropologia Física e Etnografia do Brasil em Santa Catarina na década de 1950. **Anuário Antropológico**, Brasília, DF, v. 45, n. 1, p. 269-286, 2020.
- OLIVEIRA, Amurabi. The rise of a southern anthropology: the creation of the Institute of Anthropology in Santa Catarina. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, Florianópolis, v. 18, p. 1-6, 2021.

OLIVEIRA, Amurabi; BARBOSA, Inaê. Oswaldo Rodrigues Cabral e a formação da antropologia em Santa Catarina. **Áltera: Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 1, n. 6, p. 37-54, 2018.

OLIVEIRA, Roberto C. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

PEIRANO, Mariza. A antropologia como ciência social no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 219-232, 2000.

REESINK, Misia; CAMPOS, Roberta B. C. A Geopolítica da Antropologia no Brasil: ou como a província vem se submetendo ao Leito de Procusto. In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta B. C.; PEREIRA, Fabiana (org.), **Rumos da Antropologia no Brasil e no Mundo: Geopolíticas Disciplinares**. Recife EDUFEPE/ABA, 2014. p. 55-81.

REIS, Maria José; FOSSARI, Teresa Domitila. Arqueologia e preservação do patrimônio cultural: a contribuição do Pe. João Alfredo Rohr. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 22, n. 30, p. 265-293, 2009.

SANTOS, Silvio C. Notas sobre a construção da antropologia no Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 7, p. 62-69, 1997.

SAVIANI, Dermeval. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2011.

SOUZA, Vanderlei S.; Santos, Ricardo V. Corpos, medidas e nação: antropologia física na capital da República brasileira na primeira metade do século XX. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 7, n. 3, p. 639-643, 2012.

Amurabi Oliveira

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, Livre Docente pela Universidade Estadual de Campinas. Professor da Universidade Federal de Santa Catarina e pesquisador do CNPq. Membro afiliado da Academia Brasileira de Ciências e da Global Young Academy.

Endereço profissional: Departamento de Sociologia e Ciência Política, CFH, Campus Trindade, s/n, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

E-mail: amurabi.olivira@ufsc.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7856-1196>

Como referenciar este artigo:

OLIVEIRA, Amurabi. Os Padres Alvino Bertholdo Braun e João Alfredo Rohr na História da Antropologia em Santa Catarina. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e90128, p. 50-62, maio de 2023.

Festa de São Francisco das Chagas de Canindé, Ceará, no Contexto da Pandemia de Covid-19

Carlos Ming-Wau¹
Leônia Cavalcante Teixeira¹
José Clerton de Oliveira Martins¹

¹Universidade de Fortaleza, Fortaleza, CE, Brasil

Resumo

Neste artigo, objetivamos descrever a festa de São Francisco das Chagas de Canindé sob os impactos da Pandemia de Covid-19. Realizamos observação-participante com registros no diário de bordo durante incursões etnográficas no Santuário-Basílica de Canindé. Buscamos a explicitação de como o clima festivo se manifestou nas experiências dos devotos. Em 2020, observamos: famílias que visitaram o santuário; o luto pelos mortos da Covid-19; as preces para o fim da pandemia; o silêncio no santuário; e a organização da cidade. Em 2021, enfatizamos: as experiências dos devotos de sentir o clima de festa na manifestação coletiva da devoção; as promessas e os ex-votos que representavam as curas da Covid-19; e a organização citadina. Essas situações apontam como a festa aglutina experiências de devoção e de diversão, pois possibilita o encontro dos devotos com o santo, com si mesmo e com os outros, constituindo-se como elemento que doa sentido para suas vidas.

Palavras-chave: Festa religiosa. Romaria. Canindé. Etnografia. Pandemia de Covid-19.

Feast of São Francisco das Chagas de Canindé, Ceará, in the Context of the Covid-19 Pandemic

Abstract

In this article, we aim to describe the São Francisco das Chagas de Canindé festivity under the impacts of the Covid-19 Pandemic. We performed participant observation with logbook records during ethnographic incursions in the Sanctuary-Basilica of Canindé. We search to explain how the festive atmosphere manifested itself in the experiences of the devotees. In 2020, we observed: the families who visited the sanctuary; the mourning of the dead of Covid-19; the prayers for the end of the pandemic; the silence in the sanctuary; and, the organization of the city. In 2021, we highlighted: the devotees experiences of feeling the festive atmosphere in the collective manifestation of devotion; the promises and ex-vows that represented the cures of Covid-19; and, the organization of the city. These situations point out how the festivity brings together experiences of devotion and fun, as it allows the devotees to encounter with the saint, with themselves and with others, constituting an element that gives meaning to their lives.

Keywords: Religious festivity. Pilgrimage. Canindé. Ethnography. Covid-19 pandemic.

Recebido em: 07/05/2022

Aceito em: 23/01/2023



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

1 Introdução

A Organização Mundial de Saúde (OMS), após os acontecimentos que se iniciaram no final de 2019, na cidade de Wuhan, China, anunciou, em 11 de março de 2020, a pandemia de Covid-19 – *Corona Virus Disease* causada pelo novo coronavírus, nomeado de SARS-CoV-2 – *Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2* (WHO, 2020). Na província chinesa de Hubei, onde se insere Wuhan, foram aplicadas medidas restritivas para que as pessoas ficassem isoladas em suas casas. Consequentemente, essas ações se espalharam pelo mundo, pois foram consideradas um dos meios mais eficazes de prevenir a circulação do vírus e de controlar a contaminação (LAU *et al.*, 2020).

Em vários países do mundo, escolas, fábricas, transportes públicos e locais que proporcionavam aglomerações tiveram de ser fechados com o intuito de manter as pessoas isoladas em suas casas (MOURA *et al.*, 2022). Essas ações se estenderam aos templos das religiões, pois são espaços que aglutinam muitas pessoas nos cultos (AQUINO *et al.*, 2020).

O enfoque deste artigo está nos eventos religiosos organizados pela Igreja Católica, especialmente aqueles que reúnem dezenas/centenas de milhares de pessoas, comumente chamados de “festas” e “romarias”. Devido à pandemia de Covid-19, esses eventos religiosos não puderam ser realizados com o intuito de reduzir a contaminação (BOTTINO; SCHELIGA; MENEZES, 2020).

Mundialmente, os católicos foram impedidos de comparecer nas missas e nos cultos. As grandes festas/romarias dos santos padroeiros das cidades e dos santuários, as novenas e as procissões, intensamente comemoradas e com tradicional participação massiva dos devotos, ano após ano, não aconteceram (LIMA, 2021). Essas decisões foram tomadas pelas autoridades civis em concordância com as eclesiásticas (SANTOS, 2020).

A pandemia de Covid-19 alcançou a festa de São Francisco das Chagas, na cidade de Canindé, Ceará, no Nordeste do Brasil. Anualmente, essa festa religiosa ocorre entre os dias 24 de setembro e 4 de outubro. Na pandemia, em 2020 e 2021, foi realizada com a participação de poucas pessoas, diferente de como ocorria antes, com multidões que se reuniam para prestar suas homenagens ao santo.

A questão central que este artigo busca responder se expressa nesta interrogação: como a pandemia de Covid-19 impactou as experiências dos devotos de sentir o clima de festa durante as festividades de São Francisco das Chagas de Canindé?

Nomeamos de “clima de festa” os aspectos que englobam: os sentimentos de coesão entre os devotos, no qual as experiências privadas se enlaçam às experiências coletivas, formando uma unidade nas homenagens ao santo; a organização do espaço que permite aos devotos a experiência de romper as suas rotinas cotidianas, tanto para

os visitantes de Canindé quanto para os seus moradores; e o entrelaçamento da devoção e da diversão, isto é, as experiências sagradas/profanas, pois, associada à programação religiosa, organizada pela Igreja Católica, há eventos particulares que não se inscrevem no âmbito do que os próprios devotos consideram como sagrado, mas são momentos que lhes proporcionam experiências de diversão, capazes de arrefecer as tensões de suas vidas. O conjunto desses aspectos aflora e aquece as emoções dos devotos, permitindo que eles atribuam sentido às suas experiências durante a festa, fruto do encontro com o santo, com si mesmo e com os outros.

Inicialmente, apresentamos como essa festa acontecia antes da pandemia e destacamos algumas características das festas religiosas para o povo brasileiro, especialmente no cenário nordestino. Em seguida, elucidamos o percurso teórico-metodológico, inscrito no método etnográfico, que possibilitou elencar as observações da conjuntura das festividades. A narrativa das experiências e dos modos como a festa foi vivida pelos devotos do santo permitem evidenciar dois momentos da pandemia e suas interferências nas festividades: enfatizamos como o isolamento social e a flexibilização das medidas de restrição para o combate à Covid-19 interferiram na experiência dos devotos de sentir o “clima da festa”. Portanto, objetivamos descrever a festa de São Francisco das Chagas de Canindé sob os impactos da pandemia de Covid-19.

2 A Festa antes da Pandemia de Covid-19

Antes de passarmos para a descrição de como essa festa acontecia antes da pandemia, de forma sucinta, abordaremos as características das festas e das romarias, com foco nas implicações que alcançam os seus participantes, nos cenários brasileiro e, especificamente, para os nordestinos. Em seguida, descrevemos a programação da festa e da romaria de Canindé sob a ótica dos pesquisadores a partir de suas visitas ao Santuário nos anos anteriores à pesquisa realizada durante os dois anos de pandemia.

As festas, nos contextos sagrados/profanos são momentos que os sujeitos ensejam romper suas rotinas, ou seja, desejam dar uma pausa nas atribuições que ocorrem por meio do trabalho. Elas se caracterizam como ocasiões de ruptura da ordem instituída que prioriza o tempo e o espaço da produtividade; são refrigérios para aliviar o estresse cotidiano (MARTINS, 2013). Isto é, acreditamos que as festas religiosas entrelaçam devoção e diversão.

As festas religiosas se desenvolvem como

[...] um momento de celebração da vida, o rompimento do ritmo monótono do cotidiano, o que permite ao homem experimentar afetos e emoções. Por instantes, o tempo dos relógios é suspenso, o homem experimenta o tempo mítico da eternidade e da manifestação divina que permite a reconciliação de todos com todos. (JURKEVICS, 2005, p. 74)

No Brasil, algumas festas religiosas que celebram os padroeiros de suas cidades, conforme aponta Martins (2013), acontecem associadas às romarias. Na Região Nordeste, por exemplo, no Estado do Ceará, em Canindé e Juazeiro do Norte, ocorrem romarias no

mesmo período das festas em homenagem a seus padroeiros: São Francisco das Chagas, Nossa Senhora das Dores e Padre Cícero, respectivamente.

As romarias são viagens que os católicos fazem para visitar os locais sagrados. O ato de fazer romaria relembrava as viagens que eram feitas em direção à cidade de Roma, Itália, onde se encontra a sede da Igreja Católica. Esses viajantes são chamados de “romeiros” (BARBOSA, 1985). A romaria é o momento no qual os romeiros pretendem se purificar de suas impurezas quando adentram no espaço sagrado do santuário e, consequentemente, quando fazem suas orações e pagam suas promessas (SOUZA, 2013).

Os espaços do santuário são considerados sagrados. Rosendahl (1996), em sua geografia da religião, destaca que a cidade de Canindé é uma *hierópolis*, ou seja, uma cidade-santuário, pois sua organização funcional permite que os devotos/habitantes pratiquem suas crenças e façam as homenagens ao santo. Ela advoga que o espaço sagrado “[...] é um conjunto de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência” (ROSENDALH, 1996, p. 137).

Os participantes das festas religiosas, tanto as que ocorrem em coincidência com as romarias ou aquelas realizadas somente com a participação dos habitantes do lugar, almejam manifestar coletivamente suas crenças nos poderes dos santos festejados. Menezes (2009) acredita que eles desejam se encontrar com o sagrado e consigo mesmo, fazer seus pedidos e promessas, agradecer os benefícios alcançados e buscam reafirmar os vínculos com seus santos de devoção, construídos ao longo de suas existências.

A festa e a romaria são momentos distintos que ocorrem em concomitância e possuem características próprias: na romaria, os romeiros viajam ao santuário com objetivos específicos, por exemplo, pedir benefícios e agradecer graças alcançadas; na festa, os participantes rendem suas homenagens ao santo, celebram a vida a fim de dar uma pausa nos trabalhos que desempenham durante o ano, tanto os moradores de Canindé quanto as centenas de milhares de pessoas que visitam o seu santuário. Em ambas, a partir da compreensão de Passos (2015), as manifestações religiosas cedem lugar às práticas culturais que constituem a vida do povo e formam a sociabilidade como uma das marcas da cultura brasileira que enriquece suas festas. Então, a experiência religiosa privada dos templos invade as ruas, torna-se pública e encanta seus participantes.

Tradicionalmente, a programação da festa é composta de missas, novenas, procissões, celebração diária da Via Sacra/*Via Crucis* e acolhimento de romarias e peregrinações advindas das cidades cearenses e de vários estados do Brasil. Também são realizadas celebrações de batizados e casamentos, confissões e aconselhamentos ministrados por padres e frades franciscanos e a concessão de bênçãos destinadas aos objetos religiosos, como imagens e quadro de santos, aos carros e seus condutores, às motocicletas e a todos os objetos que os devotos levam para que sejam abençoados.

Na véspera da abertura da festa, no dia 23, os devotos fazem caminhadas a pé em direção ao Santuário-Basílica para, na aurora do dia 24, participar do hasteamento das bandeiras do Brasil, de Canindé e de São Francisco. Essas caminhadas saem da zona rural de Canindé e das cidades circunvizinhas. Em seguida, com as bandeiras hasteadas, é celebrada uma missa. Na noite do dia 24, é realizada uma procissão com o “Painel de São Francisco” por algumas ruas da cidade.

Figura 1 – Painel de São Francisco



Fonte: Arquivo pessoal de Ming-Wau (2019)

Entre os dias 25 de setembro e 3 de outubro, ao cair da tarde, os devotos se reúnem na Praça da Basílica e saem em procissão, com o “Painel de São Francisco”, em direção à Praça dos Romeiros, um gigantesco anfiteatro que comporta, aproximadamente, 110 mil pessoas, para a celebração da novena. Todas as noites, milhares de devotos, tanto canindeenses e moradores das cidades circunvizinhas e de todo o estado do Ceará quanto romeiros e peregrinos advindos de vários estados do Brasil, se reúnem para as novenas.

No dia 3 de outubro, acontece a “última novena”, como é chamada pelos devotos, sendo o ato da festa que aglutina o maior número de pessoas, pois ocorre com a capacidade máxima que a praça comporta. Nesse dia, os frades franciscanos rezam a cerimônia do “Trânsito de São Francisco”, ou seja, uma celebração que representa a morte do santo como uma passagem da vida terrena para a celestial. Essa cerimônia se encerra com uma queima de fogos, no qual se festeja a entrada gloriosa de São Francisco no céu.

Após as novenas, o “Painel de São Francisco” retorna, em procissão, para o Santuário. Ao chegar na Praça da Basílica, é concedida uma bênção com a “Relíquia de São Francisco” que veio de Assis, Itália, sua cidade natal; os devotos são abençoados com um pequeno fragmento do corpo do santo. Em seguida, o painel é recolhido para sua capela, que fica ao lado da Casa dos Milagres.

No dia 4, solenidade de São Francisco, são celebradas missas festivas. Os sinos de sua Basílica anunciam que é dia de festa. À tarde, ocorre a tradicional procissão de encerramento, com a primitiva “Imagen de São Francisquinho”, pelas ruas do centro da cidade. Um mar de gente invade as ruas de Canindé. Ao chegar na Praça da Basílica, é realizada a despedida dos romeiros, o anúncio da festa do próximo ano, as bênçãos

e a queima de fogos. É um momento de muita emoção que marca a expectativa para a próxima festa e o regresso dos devotos para suas casas, ou seja, um ritual de despedida, com caráter celebrativo pelo encerramento das festividades e pelo retorno à vida cotidiana.

Figura 2 – Andor com a imagem de São Francisquinho



Fonte: Arquivo pessoal de Ming-Wau (2019)

Há um evento interessante que se insere na programação da festa: oficialmente, para os romeiros e peregrinos, seu término é no dia 4 com a procissão, porém, para os canindeenses, termina no dia 5, ao meio-dia, com o arriamento das bandeiras. A descida da “bandeira de São Francisco” é o momento mais esperado desse dia, que, ao ser retirada de seu mastro, é imediatamente tomada pelos devotos, que, com disputa, tentam a todo custo tocá-la, às vezes com força e violência, durante o cortejo por algumas ruas de Canindé. Os devotos jogam moedas na bandeira em busca de alcançar a prosperidade financeira até a próxima festa. Esse ato se encerra na Casa dos Milagres com uma bênção. Em seguida, filas se formam para que as pessoas toquem na bandeira do santo. Em meio às lágrimas, às músicas e às danças, a festa duplamente se encerra para os canindeenses!

A festa fortalece a economia do município e dos comerciantes que vêm de outras cidades e estados, então, o governo municipal delimita os espaços públicos para a instalação de barracas com vendas de todos os tipos de mercadorias. O centro de Canindé se torna uma grande feira a céu aberto.

A administração do santuário, a prefeitura da cidade e o governo do Estado do Ceará se articulam para que a festa ocorra da melhor forma possível, com reforço na

ordenação do trânsito, na segurança e no socorro de urgência e emergência na saúde. Nesses dias, Canindé adquire o *status* provisório de metrópole, pois recebe centenas de milhares de devotos, principalmente quando se aproxima o final da festa. Para ilustrar esse fato, observa-se que as pessoas que não conseguem hospedagem nos alojamentos que a cidade dispõe procuram abrigo debaixo das árvores, tanto para descansar durante o dia quanto para o sono noturno.

Além do que é organizado pela administração do santuário e pelos poderes públicos, os canindeenses também fazem sua programação para a festa. Ocorrem festas dançantes com cantores canindeenses e bandas musicais famosas, e ainda as comemorações em suas residências, nos bares e praças. São instalados parques de diversão para o entretenimento das crianças e adolescentes. Também existe uma diversidade gastronômica que busca satisfazer todos os paladares.

Portanto, as festividades de Canindé congregam o sagrado e o profano, a devoção e a diversão, experiências que levam seus participantes a festejar a vida e fortalecem a sociabilidade por meio da fé. Ocorre o que Sanchis (2006) qualifica como o encontro com o encanto da vida, do “Sagrado feito gente, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), [...] o tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um quotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria” (SANCHIS, 2006, p. 86).

A apresentação de como a festa de São Francisco ocorria antes da pandemia contextualiza a experiência de sentir o “clima da festa” em meio às multidões reunidas para homenagear o santo e o conjunto da organização da cidade que permitem aos participantes o enlace entre diversão e devoção, em seus aspectos sagrados/profanos. Então, passamos para a etnografia da festa no contexto pandêmico em busca da explicitação dos impactos nas experiências dos devotos de sentir o clima de festa no Santuário de Canindé.

3 Itinerário Etnográfico

O itinerário metodológico desta investigação se serviu da etnografia, cujo foco foi descrever as incursões etnográficas realizadas pelo primeiro autor no Santuário-Basílica de São Francisco das Chagas de Canindé durante as festividades em homenagem ao seu padroeiro, no contexto da pandemia de Covid-19, em 2020 e 2021¹. Nesses dois anos, por meio da observação-participante, acompanhamos integralmente, *in loco*, as festividades em todos os seus dias. Em concordância com Menezes (2009), escolhemos desenvolver esta etnografia no período da festa, tendo em vista a possibilidade de analisar os modos como a fé é compartilhada a partir das manifestações coletivas de devoção.

Malinowski (1978 [1922]) aponta que a etnografia permite ao pesquisador estar *in loco* no campo por um longo período, em busca de conhecer o cotidiano da cultura estudada e conviver com os sujeitos investigados. Andrada (2018) destaca que devido à permanência do pesquisador no campo, é possível observar o fenômeno conforme

¹ Esta investigação foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos/Coética da Universidade de Fortaleza/Unifor (CAAE: 50604721.0.0000.5052 e Parecer n. 4.943.220).4.

ele se revela e, posteriormente, descrever e analisar suas implicações na vida do grupo investigado.

Os relatos etnográficos das cenas observadas no santuário foram escritos no diário de bordo, instrumento que permite tomar nota dos fatos que ocorrem no campo (MAGNANI, 1997). As observações foram realizadas nos espaços² que compõem o Santuário de Canindé, a saber: a Basílica³, magnífica construção arquitetônica do início do século XX, considerada o principal ponto de visitação dos devotos, devido à tradicional veneração das imagens de São Francisco das Chagas, em seu altar-mor, e de São Francisquinho, em sua porta principal; a Casa dos Milagres, onde se encontram os ex-votos que publicizam as graças que o santo concede aos seus devotos; a Capela do Painel; a Gruta de Nossa Senhora de Lourdes, onde ocorrem as missas; e a Praça da Basílica.

Por meio da observação-participante e dos registros no diário de bordo, descrevemos algumas situações observadas durante as festas/romarias de São Francisco nesses dois anos privilegiando os modos como o contexto pandêmico interferiu e impactou as experiências dos devotos de sentir o “clima de festa”. Então, tecemos algumas considerações teóricas sobre elas a partir dos saberes das ciências humanas e sociais. Isso se ampara na proposta de Maluf (2022, p. 123), quando ela defende que uma boa etnografia analisa e comprehende situações empíricas concretas observadas no campo a partir “[...] da correlação com conceitos e teorias – eventualmente acionando-se diferentes perspectivas teóricas para abordar a mesma situação”.

4 Experiências dos Devotos de Sentir o “Clima de Festa” sob os Impactos da Pandemia

O ingresso no campo ocorreu mediante o isolamento social e a flexibilização das medidas de restrição para o combate à Covid-19. Em 2020, a festa de São Francisco aconteceu sem a presença dos devotos e, por ocasião das eleições municipais, foi realizada entre os dias 6 e 16 de outubro. Em 2021, houve a participação de muitos devotos nas cerimônias realizadas de 24 de setembro a 4 de outubro.

As festividades foram denominadas, por seus organizadores, de “festa/romaria virtual”, pois o ciberespaço e os meios de comunicação social foram utilizados para alcançar os devotos de todos os lugares do país, especialmente das Regiões Norte e Nordeste, cuja presença é acentuada no santuário durante esse período. Nesses dois anos, as cerimônias religiosas foram transmitidas a partir das plataformas do YouTube, do Instagram e do Facebook e pelas emissoras de rádio da cidade e circunvizinhança.

² Além dos espaços abordados nesta etnografia, o Santuário se espalhou na cidade, e os devotos também visitam estes locais: Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores, Estações da Via Sacra/*Via Crucis*, Igreja de Cristo Rei, Convento de Santo Antônio (residência dos frades franciscanos), Zoológico, Museu Regional São Francisco, Praça dos Romeiros, Mosteiro do Santíssimo Sacramento (residência das Freiras Clarissas que vivem sob clausura) e a Estátua de São Francisco, monumento que mede aproximadamente 30,25 metros.

³ A construção da primeira igreja dedicada a São Francisco, em Canindé, teve seu início em 1775 e foi concluída em 1796, sendo chamada de “Primeiro Santuário”. A reforma/construção do “Novo Santuário” se iniciou em 1910 e foi concluída em 1915. A elevação do Santuário à dignidade de Basílica-Menor, ou seja, com as mesmas prerrogativas canônicas das basílicas da cidade de Roma, Itália, ocorreu em 1925, concedida pelo Papa Pio XI (WILLEKE, 1973).

Os segmentos da Igreja Católica cumpriram as orientações das autoridades civis de evitar aglomerações em seus cultos em busca de arrefecer a pandemia (SBARDELOTTO, 2021). Os organizadores das festas religiosas/romarias, no Brasil e no mundo, tiveram de lançar mão do ciberespaço e dos meios de comunicação social para realizar suas tradicionais festividades (SANTOS, 2020).

Surgiram novas formas de manifestação da devoção: os santuários e as igrejas invadiram as residências dos crentes para que eles pudessem praticar seus rituais de fé. Ressaltamos que os conteúdos virtuais dessas duas festas não comparecem neste artigo porque enfatizamos a observação-participante e presencial dos atos religiosos que ocorreram nelas e da movimentação dos devotos nos espaços do santuário.

Exclusivamente, em 2020, os devotos foram orientados, pelas autoridades civis e eclesiásticas, a não comparecerem à festa, pois nesse período a pandemia se alastrava rapidamente pelo Brasil e algumas localidades estavam sob isolamento social. Nesse ano, durante as incursões etnográficas, presenciamos a participação de alguns devotos que relataram que decidiram ir a Canindé em busca de pagar suas promessas e não interromper o ciclo tradicional de suas romarias.

Em 2021, observamos que a quantidade de devotos que compareceu ao santuário foi maior que a do ano anterior, mesmo com a orientação para que ainda acompanhassem a programação festiva pela internet. As festividades ocorreram frente ao cenário nacional de relaxamento/flexibilização das medidas de restrição para o combate à Covid-19. A participação controlada dos devotos nas cerimônias foi possível devido ao avanço da imunização, com a vacinação de uma parcela significativa da população brasileira.

Frente a esses aspectos da festa na pandemia, observamos e descrevemos algumas situações que englobam: como o silêncio nos espaços vazios do santuário e da cidade incomodava os devotos que foram a Canindé e não permitiu que eles sentissem o clima de festa; e como a retomada gradual e controlada da participação dos devotos nas cerimônias festivas permitiu a manifestação coletiva da devoção durante a visitação à cidade-santuário, e a apreensão de suas experiências de sentir o “clima de festa” no contexto pandêmico.

4.1 O Santuário Silenciado e Vazio

A ausência massiva dos devotos fez com que o silêncio tomasse conta do santuário na festa de 2020, pois seus espaços estavam vazios. Um dos frades franciscanos que acolhia os poucos devotos que foram ao santuário, ao ser questionado sobre suas experiências nessa festa, mencionou que era como se estivesse participando de uma “festa fúnebre e sem plateia”. O clima era de pesar: os semblantes dos devotos denunciavam o sentimento de tristeza e o luto por tantas vidas ceifadas devido à Covid-19.

A cerimônia de hasteamento das bandeiras e as missas de abertura e encerramento foram celebradas dentro da Basílica, assim como as demais missas diárias com a participação de um número restrito de pessoas. Mesmo com as portas da Basílica fechadas, durante o dia, era possível visitá-la, no entanto, nem todos que compareceram a Canindé conseguiram venerar o santo em seu altar-mor.

Figura 3 – Altar-mor da Basílica de São Francisco das Chagas



Fonte: Arquivo pessoal de Ming-Wau (2019)

Nesse ano, não foi possível realizar as tradicionais procissões. As novenas, à noite, aconteceram dentro da Basílica, com a participação de poucas pessoas, principalmente aquelas que iriam desempenhar alguma função na cerimônia. Alguns devotos participaram das novenas nos arredores do templo e, em seus relatos, expressavam o desejo de entrarem na Basílica. Os organizadores da festa fizeram algumas *lives* com cânticos, testemunhos dos devotos e os frades concederam bênçãos àqueles que as assistiram. As confissões, os casamentos e os batizados não foram realizados. Diariamente, às 5h da manhã, a Via Sacra foi rezada dentro da Basílica. E o tradicional arriamento das bandeiras também não foi realizado. As bandeiras foram arriadas na última *live* promovida pelo santuário.

Escolhemos destacar essas situações, ocorridas em 2020, e tecer algumas considerações teóricas sobre elas: 1) a visitação ao santuário por pequenos grupos de devotos formados por famílias; 2) o luto dos que choravam seus mortos pela Covid-19 e rogavam a São Francisco que a pandemia terminasse; 3) o estranhamento frente ao silêncio vivido no santuário; e 4) a cidade que não estava em clima de festa.

O santuário recebeu alguns devotos que, em sua maioria, eram grupos formados por famílias. Ao observarmos esses grupos, presenciamos os relatos memorialísticos de avós/pais que narravam para seus netos/filhos as experiências passadas de suas visitas a Canindé no período da festa e destacavam a importância dessas viagens para eles e para seus antepassados. Em busca de compreender esse fenômeno, recorremos aos conceitos de “experiência”, “narrativa” e “tradição”, conforme descrito nas definições de Walter Benjamin, filósofo da Escola de Frankfurt.

Benjamin (1987 [1933]) conceitua que a “experiência” [*erfahrung*, em alemão] consiste na aglutinação de fatos individuais e coletivos que se conectam por meio da sabedoria e da tradição que as pessoas receberam de seus antepassados. A tradição congrega a sabedoria sobre os fatos que são narrados, especialmente porque ocorrem “[...] tanto na vida privada quanto na coletiva” (BENJAMIN, 1989 [1939], p. 105). Pereira (2006, p. 63), em sua leitura desses conceitos benjaminianos, explica que “[...] a tradição é o espaço-tempo de um tipo peculiar de saber que está para além do racional, que envolve, para Benjamin, os conteúdos da religião”.

Os avós/pais trazem seus netos/filhos para o santuário de Canindé a fim de dar continuidade às viagens que faziam com seus antepassados. São experiências individuais que, ao serem narradas pelos devotos, convocam a coletividade, neste caso, seus netos/filhos, para que possam manter a tradição familiar de visitar a cidade no período da festa ou em outra época do ano. Entendemos que eles desejam que o ciclo de viagens não seja interrompido, então, apostam que suas próximas gerações possam perpetuá-lo. As narrativas das experiências dessas viagens assumem o papel de inserir na vida dos ouvintes a crença de que o santo de Canindé tem o poder de ampará-los em suas necessidades.

Martins (2013) esclarece que faz parte da cultura popular religiosa dos nordestinos, em sua maioria, sujeitos com condições socioeconômicas limitadas, apelar à crença de que os poderes sagrados são capazes de socorrê-los nas aflições da vida. No contexto do santuário de Canindé, visitado majoritariamente por romeiros nordestinos, em seus relatos, eles afirmam que recorrem a São Francisco das Chagas porque creem que sua benevolência pode conceder graças capazes de restaurar a saúde do corpo e da alma, a aquisição da casa própria e de veículos, a conquista de empregos, entre outros benefícios. Acreditamos que esse apelo ao sagrado tem o potencial de levar os sujeitos a se aliviarem das pressões cotidianas e, sobretudo, a preservarem e restaurarem, na maioria dos casos, a saúde física e mental, quando se sentem acolhidos e amparados pelos poderes divinos, no qual buscam criar e manter os vínculos afetivos com a divindade.

O desejo para que os netos/filhos continuem as viagens familiares a Canindé aponta para a reflexão sobre a questão dos vínculos que os avós/pais criaram com o sagrado e que se consolidaram ao longo de suas vidas. Tais vínculos são renovados e fortalecidos nessas viagens. Menezes (2004) entende que esses vínculos condicionam os devotos a organizarem suas existências para que possam cumprir suas devoções em homenagem aos santos. Na prática, a festa é um acontecimento inserido no calendário existencial dos devotos que, por todo o ano, se organizam para visitar Canindé.

A pandemia não foi empecilho para que alguns grupos de devotos comparecessem ao santuário. Nas conversas com membros desses grupos, eles relataram que de qualquer modo viriam à cidade, pois um de seus objetivos era se encontrar com o santo, prática que, na maioria das vezes, é cumprida há décadas, tanto por eles quanto por seus antepassados. Esses devotos tinham o interesse de não romper o ciclo tradicional de suas viagens, além de expressar seus agradecimentos e de renovar seus pedidos.

Entre as petições endereçadas a São Francisco, os devotos pediam que a pandemia de Covid-19 terminasse, para dar continuidade às viagens tradicionais a Canindé nos próximos anos, e que o vírus não ceifasse tantas vidas e não alcançasse seus familiares.

Nos momentos em que o desespero e o desamparo se fazem presentes, principalmente nas questões que envolvem saúde-doença (PEREIRA *et al.*, 2013), as pessoas recorrem aos seus santos de devoção, no caso dos católicos, a fim de receber o socorro/amparo celestial para suas necessidades. A esse respeito, Carli (2018) destaca que os agentes sagrados, portadores de poderes divinos, têm a capacidade de se compadecer dos dilemas dos seres humanos. Frente ao risco iminente de morte, quer seja pela Covid-19 ou por outras (psico)patologias que comprometem a saúde física e mental, tanto para si quanto para os seus, os devotos recorrem ao santo para que ele proteja suas vidas de qualquer mal.

Comumente, na visitação ao santuário de Canindé, na Basílica, os devotos fazem seus pedidos e agradecem ao santo as dádivas que lhes foram concedidas. Nessa festa, os devotos do santo encontraram as portas de sua Basílica fechadas. Em todo o período das festividades, observamos que alguns deles faziam suas orações com as mãos estendidas para o alto e tocavam nas portas e paredes da Basílica, já que não podiam entrar para venerar a imagem do santo em seu altar-mor.

O luto e a tristeza dos devotos se manifestavam em seus semblantes: vidas sendo ceifadas por conta da pandemia e o santuário silenciado, em clima de pesar. Por mais que a festa convoie os sujeitos ao estado de alegria e ao rompimento de uma ordem social instituída, vivida nos dias normais da cidade (MARTINS, 2013), as festividades de Canindé, em 2020, não foram momentos de celebração. Para a maioria dos participantes, não havia a possibilidade de entrelaçar as experiências de devoção e de diversão, em seus relatos, eles manifestavam, principalmente, que a ocasião convocava a todos para que rogasse ao divino que se cessasse a pandemia.

O clima de pesar pelos mortos da pandemia, a realização virtual das celebrações e a ausência massiva dos devotos tornaram o santuário um espaço vazio e silenciado. Mesmo com os cânticos festivos, os sinos da Basílica que repicavam anunciando que os dias eram de festa e a sutil presença de alguns devotos, não foi possível que a fé compartilhada se manifestasse coletivamente, isto é, sentir o clima de festa.

Durkheim (1989 [1912]) considera que uma festa religiosa rompe com a vida cotidiana do lugar onde é realizada, pois põe os sujeitos em movimento e cumpre o papel de os aproximar à experiência de viver uma unidade durante os atos religiosos. Em suas palavras, “[...] o homem é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias” (DURKHEIM, 1989 [1912], p. 456). Os participantes de uma festa religiosa, destaca o sociólogo francês, expericiam uma espécie de “efervescência” que se caracteriza pela manifestação da fé compartilhada que gera o sentimento de pertencimento e de coesão das emoções durante os cultos.

O contexto pandêmico sustou a experiência de efervescência nessa festa, pois os devotos foram impedidos de comparecer ao santuário, então, não foi possível ter experiências coletivas de devoção. Embora os devotos não estivessem presentes e preenchessem os espaços do santuário, eles acompanhavam as cerimônias festivas em suas residências. Isso implica dizer que suas experiências aconteceram de modo individual/privado. Tomando como pressuposto as concepções de Benjamin (1989 [1939]), as experiências de devoção dos devotos ocorreram em circunstâncias domiciliares/privadas, e, principalmente, eles mantiveram a tradição de participar das festas/romarias de Canindé, todavia, em um novo contexto.

Menezes (2009) comenta que o conceito de efervescência elaborado pelo sociólogo francês é importante para a interpretação e compreensão socioantropológica das festas religiosas. Com a efervescência vivida nos dias festivos, os devotos experimentam uma espécie de coesão dos sentimentos, no qual se veem como parte de um todo unificado que homenageia e cultua o santo, tanto no testemunho dos benefícios que receberam dele quanto na participação das cerimônias. Percebemos, nos semblantes dos participantes dessa festa, a tristeza por não a vivenciarem com a efervescência de outrora, ou seja, a ausência do encontro caloroso entre eles. Houve um impacto na manifestação da fé compartilhada e a impossibilidade de momentos que proporcionariam experiências de diversão.

Durkheim (1989 [1912]) também acredita que, duplamente, as festas religiosas fazem com que as sociedades sejam refeitas e que elas próprias se comemorem. Então, esses momentos convocam os sujeitos para que possam celebrar a festa, em seus aspectos sagrados, cuja programação oficial é definida pela Igreja que organiza as cerimônias e suas liturgias, e nos aspectos profanos, no qual os devotos se tornam brincantes e participam de momentos festivos organizados pelos moradores de Canindé com a intenção de fugir dos afazeres que por todo o ano cumprem em suas rotinas diárias (MARTINS, 2013). Melhor dizendo, a festa em si proporciona aos seus participantes experiências de devoção e de diversão.

Embora se questione, atualmente, o papel da religião na vida das pessoas, e, em alguns casos se acredite que as práticas religiosas não têm lugar na contemporaneidade que se qualifica como anticlerical, por exemplo, percebemos quanto essa festa religiosa e a romaria que nela ocorre fizeram falta aos devotos/romeiros de São Francisco.

Perez (2011) esclarece que a religião é um dos elementos fundamentais da cultura brasileira, pois as pessoas têm o prazer de se reunir publicamente para festejar a fé e o sagrado e, por consequência, celebrar a vida e suas conquistas. Então, não se trata apenas de experiências privadas, mas da necessidade que o homem religioso tem de demonstrar em público a centralidade da religião em sua existência, sendo a festa religiosa o momento que aglutina experiências que fortalecem a sociabilidade e que também modificam temporariamente o cotidiano citadino.

A cidade de Canindé, ao cumprir sua função de ser uma *hierópolis* (ROSENDALH, 1996), foi fortemente impactada com a realização virtual da festa de 2020, pois os dias festivos movimentam e fortalecem, consideravelmente, sua economia. Afinal, durante 12 dias, a cidade recebe centenas de milhares de pessoas de uma só vez.

A cidade se mobiliza para acolher os devotos que não se concentram somente nos entornos da Basílica, mas se espalham por todos os seus recantos. Ocorre uma reorganização do espaço cotidiano para que possa comportar a quantidade de devotos que comparecem à cidade nesse período. Menezes (2012) menciona que durante uma festa religiosa há o espraiamento do espaço sagrado, fenômeno que demarca o seu sucesso, pois devido à quantidade de pessoas, é necessário ampliar os espaços para comportar os devotos. Em 2020, esse fenômeno não ocorreu em Canindé.

Nas incursões etnográficas durante a festa de 2020, observamos que os poucos devotos que compareceram ao santuário ficaram concentrados nos arredores da Basílica. As entradas da cidade e os locais que antes eram pontos de estacionamento para a

imensa frota de ônibus e de carros estavam vazios. Era impossível sentir o clima de festa na cidade, pois também não havia a imensa quermesse de barracas com as multidões que passeavam pelos pontos turísticos. Era como se a cidade estivesse em seus dias normais, com apenas seus munícipes passeando por suas ruas, ladeados por uma pequena quantidade de visitantes.

Sem a festa presencial, era impossível não sentir falta dela. Sobre festas na pandemia e os impactos nas experiências de seus participantes, Tamaso (2021) constatou que as cerimônias religiosas sem o calor do encontro festivo foram marcadas pela ausência da sinestesia entre as pessoas e o lugar, a sociabilidade sem reciprocidade, e o rompimento de tradições que por muito tempo compunham a vida das pessoas. Ou seja, a festa faz falta porque é esperada como um momento que permite festejar a vida e aquecer as emoções no encontro dos devotos com santo, com eles próprios e com os outros.

Portanto, percebemos como a ausência da realização da festa de modo presencial afetou aqueles que compareceram ao santuário e impactou suas experiências de sentir o clima de festa. Acreditamos que, devido ao cenário pandêmico, havia poucos motivos de se comemorar/celebrar, afinal, não há como se fazer uma festa mediante um santuário vazio e silenciado, e menos ainda, com a quantidade absurda de mortes diárias que acontecia no mundo e os milhões de enfermos que padeciam nos hospitais contaminados com o vírus. O momento era de clamar ao santo para que a pandemia terminasse, foi o que ouvimos nos balbucios das preces de alguns devotos que, ansiosamente, desejavam que a festa acontecesse normalmente com a presença das multidões.

4.2 “Vim ver São Francisco”

A frase que intitula esta seção foi pronunciada por um devoto ao manifestar sua alegria por estar em Canindé, em 2021, e ter a possibilidade de adentrar na Basílica e se encontrar com São Francisco. Nesse ano, o santuário recebeu milhares de devotos; obviamente, essa quantidade ainda não se compara às centenas de milhares de pessoas que compareciam na festa nos anos anteriores à pandemia.

Nesse ano, a festa de São Francisco foi ainda nomeada de “virtual” por seus organizadores. Consideramos que seria mais adequado chamá-la de “híbrida”, pois entendemos que o formato híbrido melhor define o modo como foi realizada. O conceito de híbrido que nos referimos, advém da educação, cujo significado é a participação presencial e controlada de alguns sujeitos associada à participação virtual (VARGAS; NICOLAIDES, 2021).

As autoridades civis e eclesiásticas, em consenso, decidiram que a Basílica poderia ser aberta para receber os devotos, cuja ressalva foi a observância dos protocolos sanitários. Quanto ao distanciamento, observamos que pouco ocorreu, pois era impossível que, em meio à multidão, as pessoas não se tocassem.

A festa de 2021 aconteceu com a participação das pessoas devido à flexibilização das medidas de restrição para o combate à Covid-19 por conta da vacinação da população brasileira. Todavia, os frades franciscanos ainda aconselharam os devotos a participarem das cerimônias, virtualmente, em suas casas, pois havia o receio de que a festa aglutinasse

milhares de pessoas e ocasionasse muitas contaminações posteriormente. Contudo, os devotos não foram impedidos de chegar a Canindé.

Algumas cerimônias foram realizadas dentro da Basílica e outras na Quadra da Gruta de Nossa Senhora de Lourdes, um espaço que comporta cerca de 10 mil pessoas⁴, e na Quadra Paroquial, que fica ao lado da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores. A cerimônia de hasteamento das bandeiras, a missa de abertura, as novenas e a Via Sacra foram realizadas dentro da Basílica. Observamos que muitos devotos participaram da missa de abertura e das novenas nos arredores do templo, cuja quantidade foi superior ao ano de 2020. Nas manhãs e tardes, as missas foram celebradas na Quadra da Gruta e na Quadra Paroquial. Nesse ano, também não foi possível realizar as tradicionais procissões. As confissões não foram feitas pelos padres e os batizados foram celebrados na Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores.

No dia 4 de outubro de 2021, dia de São Francisco, milhares de devotos compareceram ao santuário. Foram formadas imensas filas para adentrar às missas na Quadra da Gruta, principalmente às 9h, quando foi rezada a missa solene em honra a São Francisco das Chagas e o encerramento da festa. Ao cair da tarde, um carro ricamente ornamentado conduziu a imagem de São Francisquinho pelas ruas da cidade. Na praça da Basílica, muitas pessoas esperavam a chegada do cortejo. E, o arriamento das bandeiras foi realizado na última *live* promovida pelo santuário.

Nas incursões etnográficas que realizamos em 2021 presencialmente no santuário, observamos os devotos quando faziam seus rituais de devoção individual e coletiva. Aqui, descrevemos e analisamos essas situações: 1) as experiências dos devotos de sentir o “clima de festa” na manifestação coletiva da devoção; 2) as promessas e os ex-votos que representavam as curas da Covid-19; e 3) a organização da cidade.

Ao entrar no santuário, foi possível sentir que as emoções dos devotos estavam aquecidas pelo fato de que participavam das festividades. Desse modo, com a presença deles no santuário, foi possível sentir o clima de festa, especialmente, na alegria que se estampava em suas faces ao ver São Francisco no altar-mor de sua Basílica, fazer suas preces e pedidos, agradecer pelos benefícios/graças que pediram, pagar suas promessas e, sobretudo, por se sentirem protegidos sob as bênçãos do santo no solo canindeense que consideram ser sagrado.

As experiências coletivas de devoção se manifestaram no encontro dos devotos com o santo, com si mesmo e com os outros participantes da festa. Isso implica dizer que os atos religiosos conduziram os devotos à experiência de efervescência definida por Durkheim (1989 [1912]), ou seja, aquilo que eleva os sujeitos ao sentimento de unidade com o grupo. Esses atos permitem o enlace das experiências individuais e coletivas dos devotos, pois juntos atestam que o santo tem o poder de socorrê-los em suas fragilidades quando oferecem no santuário seus ex-votos como representações das graças alcançadas.

Em Canindé, as manifestações coletivas de devoção não se reduzem somente à participação dos devotos nas cerimônias religiosas. Englobam, também, alguns comportamentos sacrificiais, por exemplo, entrar de joelhos na Basílica, fenômenos amplamente estudados pelas ciências humanas e sociais.

⁴ Esta informação foi extraída da página do Santuário de Canindé, disponível em: <https://santuariodecaninde.com/santuario/estrutura-servicos/>.

Nessa festa, houve um fato interessante que observamos e consideramos como uma possível manifestação coletiva de devoção associada ao contexto pandêmico: o uso de máscaras com a reprodução da imagem do santo e alguns devotos que estavam sem máscaras nos espaços do santuário. Em ambos os casos, compreendemos que eles se sentem protegidos pelos poderes divinos do santo, principalmente, por estar no espaço sagrado de seu santuário.

O uso de máscaras faciais, tanto as caseiras feitas de tecido quanto as descartáveis ou as de alta eficácia disponíveis no mercado, é uma das principais medidas para evitar a transmissão do vírus. Elas formam barreiras que impedem a dispersão das gotículas que são expelidas ao falar, tossir ou espirrar (GARCIA, 2020).

As máscaras não são objetos religiosos, *a priori*. Na pandemia de Covid-19, elas foram utilizadas como um dos meios de manifestar o pertencimento dos sujeitos às suas religiões. Acerca das máscaras decoradas com imagens religiosas, Souza (2020) esclarece que, por estarem presas aos corpos dos sujeitos, elas materializam a fé, tornando-a real e concreta, e que também cumprem a função de reforçar publicamente as identidades religiosas dos crentes.

Sobre os devotos que estavam no santuário sem suas máscaras, com elas guardadas, ou no queixo, por exemplo, apontamos uma questão importante que se faz presente nos cenários das festas religiosas: na maioria das vezes, as manifestações coletivas de devoção nem sempre se alinham com as orientações da Igreja Católica. Na visão de Sanchis (2006, p. 92), o que o romeiro considera sagrado passa pelo crivo da religião oficial que o modela e lhe imprime uma forma e, assim, pode ser aceito no âmbito religioso e “existir na concretude do real”.

O não uso das máscaras foi uma forma de descumprimento das normas sanitárias de prevenção da Covid-19. Os organizadores da festa e as autoridades civis estabeleceram o uso obrigatório de máscaras nos espaços do santuário. Havia uma fiscalização que exigia que todos estivessem com esse equipamento de proteção.

As manifestações coletivas de devoção que não se adequam à proposta da Igreja são elementos importantes para a compreensão das festas religiosas. Menezes (2000) levanta a reflexão de que elas denunciam como os devotos desejam participar das festividades e que nem sempre a Igreja pode prescrever os modos como os sujeitos devem praticar suas devoções, causando conflitos entre ambos. Isso quer dizer que todos desejam administrar o sagrado. Por outro lado, Teixeira *et al.* (2010a, p. 124) consideram que esse fenômeno se trata da “não institucionalização da fé”, ou seja, a devoção ao santo é praticada a partir dos meios que sejam capazes de doar sentido para as existências dos devotos, mesmo que eles descumpriam o que orienta a Igreja.

Então, literalmente, os devotos que estavam com as máscaras estampadas com a imagem de São Francisco diziam que se sentiam sob a proteção de seu manto sagrado. Já aqueles que não usavam máscaras explicitavam que devido ao fato de estarem no santuário, o vírus não tinha a capacidade de alcançá-los, pois era impedido pelos poderes do santo. Então, consideramos esses atos como uma forma de manifestação coletiva de devoção.

Outro aspecto interessante relacionado à pandemia foi que, durante essas incursões etnográficas, levantamos a hipótese de que nas festas dos próximos anos, muitos devotos

iriam ao santuário de Canindé para pagar as promessas que fizeram para alcançar a cura da Covid-19 e depositar ex-votos com a representação do sistema respiratório do corpo humano, principalmente os pulmões. Esse tipo de ex-voto já se fez presente na festa de 2021.

Figura 4 – Ex-voto que representa a cura da Covid-19



Fonte: Cedida por Frei Guto Lessa (2021)

Os ex-votos são objetos que materializam as graças alcançadas por intermédio de um/a santo/a (QUADRO, 2020). Para os católicos, as Casas ou Salas dos Milagres das igrejas e santuários são os lugares onde esses objetos são depositados com o intuito de demonstrar e de publicar o que o/a santo/a padroeiro/a fez por seus devotos ao atender suas preces e cumprem a função de atestar seus poderes celestes (PAES, 2013).

No caso de Canindé, os ex-votos que representam fragmentos ou o corpo humano em sua totalidade, evidenciam que São Francisco socorreu seus devotos nos momentos de aflição, principalmente quando se trata de recorrer ao santo em ocasiões cujo risco de morte é iminente. Também encontramos na Casa dos Milagres do Santuário de Canindé outros tipos de ex-votos: roupas, fotografias, joias de ouro/prata e pedras preciosas (entregues na secretaria do santuário), mechas de cabelo, resultados de exames médicos, cadeiras de rodas, muletas, caixas de remédios, cópias de carteiras de trabalho, currículos, vestidos de noiva, fardamentos, diplomas, certificados, casas, veículos e barcos em miniatura.

Essa diversidade de ex-votos aponta para a afirmação de Carli (2018) que o Sagrado se compadece dos problemas dos humanos e atende aos seus pedidos. Oliveira (2018), por sua vez, esclarece que os ex-votos não se reduzem somente às questões que englobam a saúde e a doença, mas também têm a função social de denunciar problemas socioculturais sofridos pelos devotos, isto é, suas dificuldades socioeconômicas, habitacionais e políticas.

Em termos antropológicos, Mauss (1997 [1924]), em seu ensaio sobre a dádiva, define a tríade pedir-receber-retribuir, no qual explicita como os humanos se dirigem

às divindades, ao clamar por uma dádiva (pedir) em busca de alcançar algum benefício (receber) e, em seguida, cumprir o que foi prometido (retribuir). Então, o voto ou promessa gera nos crentes a obrigação de retribuir a graça alcançada, ou seja, o que Menezes (2004) define como empenho da palavra feito por eles junto ao santo caso sejam atendidos.

Nesse caso, os devotos contraem dívidas simbólicas, que, para Teixeira *et al.* (2010a, p. 124), “[...] não há dádiva sem a expectativa de retribuição, expectativa que é vivenciada como obrigação social que engendra uma série de pactos com vistas ao seu pagamento, incluindo não só o sujeito que recebe como o plano social a que pertence”. A dívida só é desfeita no momento que o sujeito agraciado com a dádiva, quer seja para ele próprio ou que tenha pedido por alguém, cumpre o que prometeu, e caso não venha a quitá-la, os sujeitos se sentem culpados, a ponto de imaginar que o santo não os atenderia em outras ocasiões (TEIXEIRA *et al.*, 2010b).

Os ex-votos que representam as curas da Covid-19 deixados no santuário de São Francisco das Chagas manifestam os modos como os devotos foram amparados pelo santo em circunstâncias de sofrimento e desamparo, pois o que estava em jogo eram as vidas que poderiam ter sido ceifadas por essa doença. Sem ter a quem recorrer, já que os saberes da medicina foram desafiados por um vírus altamente contagioso e letal, a ponto de os profissionais de saúde se sentirem impotentes por não conseguirem salvar as vidas de uma quantidade expressiva de contaminados, mesmo utilizando os recursos da alta tecnologia hospitalar, o que restou, para muitas pessoas, foi se valer do Sagrado, a fim de alcançar um milagre e ter a saúde restabelecida, delas próprias ou daquelas com quem convivem.

A cidade de Canindé se organizou para receber os devotos que compareceram à festa de 2021, no entanto, como a quantidade de participantes foi consideravelmente reduzida, o conjunto da organização citadina ainda não permitiu sentir o clima de festa. Isso ocorreu porque novamente os devotos ficaram concentrados somente nos arredores da Basílica e não houve o espriamento do espaço sagrado (MENEZES, 2000), e, dessa maneira, não aconteceu o rompimento da rotina cotidiana da cidade (MARTINS, 2013), fenômeno que colabora nas experiências de sentir o clima de festa, principalmente porque o contexto sagrado se funde com o profano, no enlace entre devoção e diversão, rezas, danças, comidas e bebidas.

Houve também o impacto econômico no comércio da cidade e dos comerciantes de outros lugares que vêm a Canindé para vender suas mercadorias. Novamente, não foi montada a imensa quermesse com barracas que atendem a todos os visitantes nesse período.

Embora o clima de festa não tenha florescido no conjunto da organização da cidade, no dia 4 de outubro, os organizadores da festa promoveram uma carreata com a imagem de São Francisquinho pelas ruas de Canindé, em substituição à tradicional procissão de encerramento, e, exclusivamente, esse momento fez com que os devotos sentissem o “clima de festa” ao ver a imagem do santo sair do seu santuário e abençoá-los por onde passava. Destacamos que os organizadores da carreta não convocaram os devotos para acompanhá-la, mas foi aconselhado que vissem a passagem da imagem, em suas casas, ou que assistissem pelos meios de comunicação social e internet.

As procissões nas festas religiosas, na ótica de Rosendahl (2018, p. 390), caracterizam-se como “[...] um exercício da devoção que une sacerdotes e população num ritual que melhor concretiza o simbolismo de comunhão religiosa, cultural e social”. Por sua vez, Lima (2021) esclarece que uma procissão permite a expansão do território onde o santo é cultuado. Além disso, as procissões têm a função simbólica de fazer com que os sujeitos que as acompanham se sintam agraciados e protegidos sob o manto do santo (MARTINS, 2013).

Portanto, acreditamos que essa carreta, ao substituir a tradicional procissão de encerramento da festa, proporcionou aos devotos a percepção de “clima de festa”, mesmo que eles não tenham acompanhado o cortejo. Todos os recantos da cidade davam conta que um cortejo especial passava por suas ruas.

A carreta foi um dos momentos que aqueceu as emoções daqueles que viam a imagem de São Francisquinho abençoando a cidade e seus devotos, saudando-o com fogos, cânticos e ruas enfeitadas e, principalmente, estendendo as mãos para lhe tomar a bênção, suplicar sua proteção. As lágrimas e os semblantes de alegria e de felicidade demonstravam a importância da festa para os devotos e a necessidade de demonstrar publicamente como a religião é um elemento importante em suas vidas. Então, a carreata foi o acontecimento festivo que permitiu romper a rotina da cidade, envolvendo seus moradores, os devotos visitantes, os organizadores da festa e os poderes públicos.

5 Considerações Finais

A descrição etnográfica da festa de São Francisco das Chagas de Canindé, no contexto da pandemia de Covid-19, aponta elementos fundamentais que permitem a compreensão de como uma festa religiosa engloba o encontro do devoto com o santo, com si mesmo e com os outros, e, ao mesmo instante, aglutina experiências de devoção e de diversão. São esses aspectos que unem o sagrado e o profano, o divino e o humano, especialmente porque são fatores que doam sentido para as existências daqueles que participam de festas religiosas. O Divino, concretizado no Santuário e nos poderes sagrados de seu padroeiro, e o humano, frágil e impotente frente às adversidades da vida, encontram-se para reafirmar os vínculos que mantêm entre si e as possíveis trocas em concessão às dádivas pactuadas.

As circunstâncias pandêmicas enfrentadas nos anos de 2020 e 2021 impactaram as experiências de os devotos sentirem o “clima de festa” ao entrar na cidade de Canindé e no santuário. Foram momentos que demonstraram como a festa de São Francisco é um acontecimento importante para a vida dos romeiros, dos peregrinos e dos canindeenses. Os calendários desses sujeitos são marcados com esta data: os romeiros e peregrinos se organizam para viajar a Canindé, e os canindeenses se preparam para recebê-los e cumprir suas devoções durante as cerimônias religiosas.

O “clima de festa”, definido como o conjunto de elementos sagrados e profanos que aquece e aflora as emoções dos devotos e engloba as experiências de devoção e de diversão, manifestou-se de modos distintos nas duas festas/romarias. Em 2020, foi impossível sentir-lo devido à ausência dos devotos no santuário e à organização do espaço

que demonstrava que a cidade vivia seus dias comuns. Em 2021, com a retomada gradual da participação dos devotos, o clima de festa se desvelou de modo sutil: nas manifestações coletivas de devoção e na carreata com a Imagem de São Francisquinho. No entanto, as festividades transmitidas pelos meios de comunicação social e internet cumpriram o papel de homenagear São Francisco em seu santuário e no ambiente domiciliar.

Finalmente, seguimos com a hipótese de que nas próximas festividades os devotos depositarão ex-votos que representam o sistema respiratório do corpo humano, comprovando as curas da Covid-19 que foram realizadas por meio dos poderes de São Francisco. Essa hipótese nos encaminha para futuras pesquisas que tenham o objetivo de investigar, a partir das narrativas dos devotos, como eles foram socorridos/amparados pelo santo ao clamar a dádiva da cura da Covid-19, tanto para si quanto para as pessoas com quem convivem.

Agradecimentos

Agradecemos a Frei Guto Lessa por nos conceder a foto do ex-voto que representa o sistema respiratório do corpo humano e a Frei Gilmar Nascimento (Reitor do Santuário), Frei Francisco Rogério (Vice-reitor) e Frei João Sannig (Vigário paroquial) pelas informações concedidas sobre a festa e também pela acolhida no santuário. Agradecimento em forma de dedicatória: o primeiro autor dedica este artigo à Maria Maciel, sua vó, falecida em 11 de fevereiro de 2022: “em minha infância, minha avó me levava às missas na Basílica de São Francisco das Chagas de Canindé. Ela me ensinou a ser devoto do santo padroeiro de nossa cidade e a recorrer a ele nos momentos difíceis da vida”.

Referências

- ANDRADA, Cris Fernández. O método no centro: relatos de campo de uma pesquisa psicossocial de perspectiva etnográfica. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 236-245, 2018.
- AQUINO, Estela *et al.* Social distancing measures to control the COVID-19 pandemic: Potential impacts and challenges in Brazil. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 2.423-2.446, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232020256.1.10502020>.
- BARBOSA, Maria Aparecida. **Evangelizando pelas romarias**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política – Obras Escolhidas I**. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1933]. p. 114-119.
- BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo – Obras escolhidas III**. São Paulo: Brasiliense, 1989 [1939]. p. 104-149.
- BOTTINO, Caroline; SCHELIGA, Eva; MENEZES, Renata. Experimentos etnográficos em redes e varandas: a religião em tempos de pandemia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. suplementar, p. 289-301, 2020. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29isuplp289-301>.

- CARLI, Cecília. The ex-votos of the Sanctuary of the Holy Virgin of Succour of Ossuccio: valorization and transmission of a cultural deposit of history and faith. **Church, Communication and Culture**, [s.l.], v. 3, n. 3, p. 362-378, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1080/23753234.2018.1542281>.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989 [1912].
- GARCIA, Leila. Uso de máscara facial para limitar a transmissão da COVID-19. **Epidemiologia e Serviços de Saúde**, [s.l.], v. 29, n. 2, e2020023, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5123/S1679-49742020000200021>.
- JURKEVICS, Vera. Festas religiosas: a materialidade da fé. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 43, p. 73-86, 2005.
- LAU, Hien *et al.* The positive impact of lockdown in Wuhan on containing the COVID-19 outbreak in China. **Journal of Travel Medicine**, [s.l.], v. 27, n. 3, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1093/jtm/taaa037>.
- LIMA, Magda. Impacts of the pandemic covid-19 on religious parties and processions in Mata Grande, Alagoas. **Geopauta**, [s.l.], v. 5, n. 3, e8459, 2021. DOI: <https://doi.org/10.22481/rg.v5i3.e2021.e8459>.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. O velho e bom caderno de campo. **Revista Sexta-Feira**, [s.l.], v. 1, p. 8-12, 1997.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].
- MALUF, Sônia Weidner. Ensinar Antropologia em Tempos Sombrios. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 117-134, 2022. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2022.e80190>.
- MARTINS, José Clerton de Oliveira. Festa de Santo Antônio de Barbalha-Ceará: sagrado e profano em circularidades de significados. In: SOARES, Igor de Menezes; SILVA, Ítala Byanca Moraes da (org.). **Sentidos de devocão**: festa e carregamento em Barbalha. Fortaleza: Iphan, 2013. p. 10-43.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: MAUSS, Marcel. **Sociologie et anthropologie**. Paris: PUF, 1997 [1927]. p. 143-280.
- MENEZES, Renata. Um episódio e algumas lições: a festa da Penha no ano de 1994. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 91-116, 2000.
- MENEZES, Renata. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 46-64, 2004.
- MENEZES, Renata. Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a escola francesa de sociologia têm a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 179-199, 2009.
- MENEZES, Renata. Espaço, Religião & Antropologia: uma leitura das Formas Elementares da Vida Religiosa, de Durkheim. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, n. 32, p. 30-47, 2012.
- MOURA, Adaene *et al.* Is social isolation during the COVID-19 pandemic a risk factor for depression? **Revista Brasileira de Enfermagem**, [s.l.], v. 75, n. Suppl. 1, e20210594, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2021-0594>.
- OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. Da memória ao patrimônio cultural: reflexão sobre os ex-votos enquanto testemunho social. **Revista Internacional de Folkcomunicação – RIF**, Ponta Grossa, v. 16, n. 36, p. 33-49, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5212/RIF.v16.i36.0002>

- PAES, Anselmo. Tecendo os fluxos da matéria: ex-votos no Círio de Nazaré em Belém do Pará. **Iluminuras**, [s.l.], v. 14, n. 34, p. 155-173, 2013. DOI: <https://doi.org/10.22456/1984-1191.44385>.
- PASSOS, Mauro. A (re)invenção de uma tradição religiosa e a sociabilidade do Congado no interior de Minas Gerais. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [s.l.], v. 7, n. 21, p. 69-81, 2015.
- PEREIRA, Marcelo. Saber do tempo: tradição, experiência e narração em Walter Benjamin. **Educação & Realidade**, [s.l.], v. 31, n. 2, p. 61-78, 2006.
- PEREIRA, Moema *et al.* Cefaleia e arte: ex-voto como arte da devoção e gratidão. **Headache Medicine**, [s.l.], v. 4, n. 1, p. 36-39, 2013.
- PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade**: corpo e alma do Brasil. Porto Alegre: Medianiz, 2011.
- QUADRO, Eduardo. Ex-votos: uma fonte de estudo para as ciências da religião. **Caminhos**, Goiânia, v. 18, p. 109-124, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/cam.v18i4.7838>.
- ROSENDALH, Zeny. Hierópolis e o catolicismo popular brasileiro - uma possível tipologia. **Boletim Gaúcho de Geografia**, [s.l.], v. 21, p. 137-140, 1996.
- ROSENDALH, Zeny. **Uma procissão na geografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.
- SANCHIS, Pierre. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. **Ciências Sociais e Religião**, [s.l.], v. 8, n. 8, p. 85-97, 2006.
- SANTOS, Magno. Romarias in lives: ciberdevoções e santuários virtuais em tempo de pandemia. **HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, [s.l.], v. 18, n. 57, p. 1.305-1.333, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2020v18n57p1305>.
- SBARDELOTTO, Moisés. Práticas religiosas digitais em tempos de pandemia. **Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura**, [s.l.], v. 10, n. 1, p. 1-27, 2021..
- SOUZA, Patrícia. Protection masks with religious motifs: COVID-19 produces new religious materiality. **International Journal of Latin American Religions**, [s.l.], v. 4, n. 2, p. 402-416, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1007/s41603-020-00117-z>
- SOUZA, Ricardo. **Festas, procissões, romarias, milagres**: aspectos do catolicismo popular. Natal: IFRN, 2013.
- TAMASO, Izabela. Afinal, houve ou não houve festa? A Semana Santa na cidade de Goiás. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata de Sá (org.). **A falta que a festa faz**: celebrações populares e antropologia na pandemia. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021. p. 37-49.
- TEIXEIRA, Leônia Cavalcante *et al.* O corpo em estado de graça: ex-votos, testemunho e subjetividade. **Psicologia & Sociedade**, [s.l.], v. 22, n. 1, p. 121-129, 2010a. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-7182201000100015>.
- TEIXEIRA, Leônia Cavalcante *et al.* Figurações do corpo nos ex-votos: a devoção entre psicanálise e antropologia. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, [s.l.], v. 10, n. 1, p. 283-301, 2010b.
- VARGAS, Bruna; NICOLAIDES, Christine. Entrevista com Adolfo Tanzi Neto: uma perspectiva sócio-histórico-cultural do ensino híbrido e suas tecnologias. **Ilha do Desterro**, [s.l.], v. 74, n. 3, p. 493-504, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8026.2021.e80011>.
- WILLEKE, Venâncio. **São Francisco das Chagas de Canindé**: resumo histórico. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1973.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Coronavirus disease 2019 (COVID-19)**

Situation Report. Genebra: WHO, 2020. Disponível em: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/situation-reports>. Acesso em: 23 ago. 2021.

Carlos Ming-Wau

Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza.

Bolsista pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP.

Endereço profissional: Universidade de Fortaleza, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Av. Washington Soares, n. 1.321, Edson Queiroz, Fortaleza, CE. CEP: 60811-905.

E-mail: carlosmingwau@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2995-4698>

Leônia Cavalcante Teixeira

Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza.

Endereço profissional: Universidade de Fortaleza, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Av. Washington Soares, n. 1.321, Edson Queiroz, Fortaleza, CE. CEP: 60811-905.

E-mail: leonia.ct@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4997-5349>

José Clerton de Oliveira Martins

Doutor em Psicologia pela Universidade de Barcelona, Espanha. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2.

Endereço profissional: Universidade de Fortaleza, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Av. Washington Soares, n. 1.321, Edson Queiroz, Fortaleza, CE. CEP: 60811-905.

E-mail: jclertonmartins@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8229-0915>

Como referenciar este artigo:

MING-WAU, Carlos; TEIXEIRA, Leônia Cavalcante; MARTINS, José Clerton de Oliveira. Festa de São Francisco das Chagas de Canindé, Ceará, no Contexto da Pandemia de Covid-19. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e87372, p. 65-85, maio de 2023.

O Negacionismo do HIV e o Acesso aos Antirretrovirais na África do Sul de Thabo Mbeki

Guillermo Vega Sanabria¹

¹Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

Resumo

O texto foca no litígio judicial pelo acesso à nevirapina – um medicamento antirretroviral para evitar a transmissão do HIV de mãe para filho. A ação teve lugar na África do Sul no início da década de 2000 e pode ser considerada o estopim do que ficou conhecido, não sem contestação, como a “controvérsia da AIDS” nesse país. Em uma situação inusitada na história da epidemia, a controvérsia envolveu ativistas, cientistas e políticos contra o governo do então presidente Thabo Mbeki – acusado de apoiar o “negacionismo da AIDS”. Neste trabalho, descrevo os desdobramentos judiciais, científicos e morais desse confrontamento e sugiro que, se tratando do estudo de litígios e de controvérsias como esta, uma antropologia da ciência, se levada a sério, deve ser compreendida, a rigor, como uma antropologia política.

Palavras-chave: Negacionismo. HIV/AIDS. Thabo Mbeki. África do Sul. Antropologia.

HIV Denial and the Access to Antiretrovirals in Thabo Mbeki's South Africa

Abstract

This paper focuses on the lawsuit for access to nevirapine – an antiretroviral drug to prevent the Mother-to-Child Transmission of HIV. The litigation took place in South Africa in the early 2000s, and it can be considered the trigger for the so-called South African “AIDS controversy”. In an unusual situation in the history of the epidemic, the controversy involved activists, scientists and politicians against the government of the then President Thabo Mbeki – accused of supporting the AIDS denialism. I describe the judicial, scientific and moral consequences of this confrontation and suggest that, while studying litigation and controversies like this, an anthropology of science, if it is taken radically seriously, must be strictly understood as a political anthropology.

Keywords: AIDS denialism. Thabo Mbeki. South Africa. Anthropology.

Recebido em: 1º/02/2022

Aceito em: 27/06/2022



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

1 Introdução¹

Thabo Mbeki foi vice-presidente da África do Sul de 1994 a 1999, durante o mandato de Nelson Mandela, e, em 1999, sucedeu a este como segundo presidente democraticamente eleito do *pós-apartheid*. Em 2008, pressionado inclusive por seu próprio partido, renunciou à presidência em meio a uma enorme crise política desatada, entre outras razões, pela resposta oferecida por seu governo à epidemia causada pelo vírus da imunodeficiência humana nesse país (HIV, pela sigla em inglês). Porém, antes dessa renúncia, a África do Sul ainda experimentava o embalo do fim formal do *apartheid* (em vigor de 1948 a 1994), das primeiras eleições com a participação da maioria negra do país e da ascensão ao poder do Congresso Nacional Africano (ANC, pela sigla em inglês), o antigo movimento de libertação nacional, agora no comando do país com Mandela e Mbeki à cabeça. A presidência de Mbeki não estava revestida apenas da aura de suceder a Mandela, mas ele mesmo, por feitos próprios, era uma figura proeminente da luta contra a segregação racial, altamente respeitado e admirado por sua inteligência e por sua postura de verdadeiro *gentleman*. A ascensão de Mbeki à presidência era vista como um passo à frente na construção de uma nova sociedade, democrática, multirracial e pluriétnica, sintetizada pelo mote com que a África do Sul tinha passado a ser conhecida desde então: a Nação do Arco-íris.

Boa parte do que ficaria conhecido, não sem contestações, como a “controvérsia da AIDS” na África do Sul se desenrolou nos tribunais de justiça, ao longo da década de 2000

¹ Este artigo foi concebido em resposta ao convite que me fez Danilo Cymrot, a quem muito agradeço, para participar no ciclo de palestras “Negacionismo científico e teorias da conspiração”. O ciclo foi organizado pelo Centro de Pesquisa e Formação do Serviço Social do Comércio (SESC), em São Paulo, e devia ter acontecido em março de 2020, antes da interrupção causada pela pandemia de Covid-19 que assolou o país. O texto se baseia no capítulo “O ‘caso Nevirapina’ e a prevenção da transmissão do HIV de mãe para filho”, da minha tese de doutorado (VEGA SANABRIA, 2013). Aqui retomo diversos trechos desse trabalho, às vezes com ligeiras modificações. Expressões como “ortodoxos”, “dissidentes”, “alternativos” e “negacionistas” eram todas usadas pelas pessoas engajadas na “controvérsia da AIDS” e também aparecem na maior parte da literatura especializada aqui citada. Na tese ofereço uma resenha mais completa da ação judicial pela nevirapina, incluindo uma caracterização das partes envolvidas no litígio, uma exposição geral do conteúdo das sentenças judiciais e uma revisão dos comentadores do caso até então. Para uma aproximação mais detalhada ao contexto sócio-histórico em que teve lugar todo o processo, ricamente relatado mesmo por pessoas que participaram de forma ativa no litígio, ver Cameron (2005), Coovadia (2009), Cullinan e Thom (2009), Geffen (2010), Nattrass (2007), Burton, Giddy e Stinson (2015) e, especificamente sobre o litígio pelo acesso à nevirapina, Heywood (2003). Permaneci na África do Sul de dezembro de 2010 a junho de 2011 e de agosto a dezembro do mesmo ano, com um retorno breve em setembro de 2012. Minhas indagações empíricas incluíram observação participante em rodas de especialistas e ativistas, entrevistas e pesquisas nos arquivos da Treatment Action Campaign (TAC) em Johanesburgo e na Cidade do Cabo. Além disso, debrucei-me sobre os processos judiciais iniciados pela TAC, desde o litígio pelo acesso à nevirapina em 2001, os quais funcionaram como uma espécie de corrimão na busca por informações sobre a “controvérsia da AIDS”. Essa foi uma opção metodológica que acabaria se mostrando plausível face à dificuldade de ter acesso direto aos “dissidentes” e dos receios que minha ideia de estudar “o debate” suscitou entre alguns de meus interlocutores mais “ortodoxos” – a respeito, ver Vega Sanabria (2017).

e até a queda de Mbeki, em 24 de setembro de 2008. Referir-me-ei aqui somente ao que em outro trabalho, no encalço das reflexões de autores como Foucault (1977) e Claverie e Bolstanski (2007), denominei de “caso Nevirapina” (VEGA SANABRIA, 2013). Em uma situação inusitada na história global do HIV, o litígio judicial pelo acesso à nevirapina envolveu ativistas, médicos, cientistas, políticos e organizações sociais contra o governo de Mbeki. A partir desse momento, o país assistiu ao embate travado pelos defensores do consenso científico de que o HIV é a causa da AIDS (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida, pela sigla em inglês), e os antirretrovirais são o melhor tratamento disponível contra os defensores de teorias chamadas ora de alternativas, ora de dissidentes, ora de negacionistas. Essas “teorias” argumentavam que a AIDS não existia ou que, existindo, tinha origem em fatores socioeconômicos ou em estilos de vida e não no HIV.

Neste trabalho falo de negacionismo oficial para referir-me à postura adotada pelo governo de Thabo Mbeki, incluindo o próprio presidente da República e sua ministra da Saúde – a médica Manto Shabalala-Simang –, apontados publicamente como instigadores e apoiadore dos negacionistas da AIDS. O corolário dessa postura foram as travas, o protelamento e as discussões desnecessárias no acesso à terapia antirretroviral no sistema público de saúde sul-africano. Apesar de que mesmo pessoas que enfrentaram Mbeki reconheçam que ele nunca refutou abertamente o HIV como causa da AIDS – por exemplo, Cameron (2005, p. 117) – e que seu biógrafo mais notável afirme que, “[...] diferente de alguns dissidentes da AIDS mais radicais, Mbeki nunca negou que havia uma epidemia de AIDS, embora acreditasse que seu alcance era sobredimensionado [...]” (GEVISSER, 2009, p. 276), o antropólogo Didier Fassin (2007, p. 54-57) observou:

[...] não é necessário se envolver em uma exegese sutil dos textos de Mbeki, nem dissecar suas declarações sobre a AIDS, como a imprensa sul-africana fez: sua posição é claramente influenciada pelas teses dissidentes, em particular aquelas que rejeitam o papel do vírus e invocam em seu lugar a mal nutrição crônica e infecções múltiplas².

A ação judicial pelo acesso à nevirapina pode ser considerada o estopim da crise sanitária e política desatada pelo governo Mbeki, ainda que outras polêmicas já tivessem acontecido antes, quando Mbeki era vice-presidente da República e responsável direto pela política oficial do HIV. Uma das mais notáveis foi o chamado “caso Sarafina II”, as acusações contra a ministra da Saúde do governo Mandela por esbanjar o orçamento público em um evento musical que pretendia divulgar em todo o país a mensagem da prevenção do HIV, em 1996³. Houve ainda o chamado “caso Virodene”. Em meio às denúncias contra o governo pela sua resposta ineficaz à epidemia de HIV, o anúncio de um novo medicamento para a cura da AIDS produziu uma verdadeira agitação na África do Sul. De acordo com Myburgh (2007), o Virodene foi ilegalmente testado em pacientes no final de 1996, e os resultados foram apresentados ao Conselho de Ministros por Mbeki. O vice-presidente foi acusado nessa época de apoiar oficialmente um tratamento

² Todas as citações de textos originalmente escritos em línguas diferentes do português são traduções livres minhas.

³ Para a história da peça Sarafina II, acontecida durante a gestão da ministra Nkosazana Dlamini-Zuma, ver Fassin (2007, p. 36-41), Geffen (2010), Myburgh (2007), Natrass (2007), Cullinan e Thom (2009).

apresentado como uma “cura africana” para a AIDS, mas que depois foi identificado como um solvente industrial, sem qualquer benefício demonstrado⁴.

Já sendo presidente da África do Sul, em abril de 2000, Mbeki publicou uma carta aberta, destinada “aos líderes do mundo”, na qual chamava a atenção para a especificidade da epidemia de HIV na África, diferente das que seriam manifestações da AIDS no Ocidente. Notadamente, a transmissão heterossexual na África *versus* a transmissão homossexual em Ocidente, bem como a maior prevalência e mortalidade no continente africano do que no resto do mundo⁵. Na carta, Mbeki também destacava os esforços que seu governo vinha fazendo para eliminar a pobreza como um fator significativo da prevalência da AIDS e de outros problemas de saúde. Mbeki mencionava, igualmente, a existência de um grupo de cientistas que apoiava sua posição e informava da ordem dada a sua ministra da Saúde para pesquisar “as diversas controvérsias que existiam entre cientistas que estudam o HIV/AIDS e as discussões sobre a toxicidade de certos medicamentos usados no seu tratamento”. O objetivo era, segundo Mbeki, “discutir todas estas questões em um ambiente tão transparente quanto possível”. Um painel internacional convocado com este fim reuniria promotores de explicações “dissidentes”, junto a defensores da visão “ortodoxa” da AIDS, para assessorar o governo no oferecimento de uma “resposta integral” à epidemia na África do Sul. Diante das iradas reações que essa ideia suscitou, Mbeki descrevia na carta os “dissidentes” da AIDS como “hereges... [sendo] queimados na fogueira”, ao passo que defendia a liberdade de pensamento, a liberdade de expressão e a importância do debate.

No discurso de abertura da 13^a Conferência Internacional da AIDS, realizada no ano 2000 em Durban, Mbeki evitou qualquer menção à causa viral da doença. Em vez disso, enfatizou a pobreza do continente africano como poderoso cofator da AIDS e se mostrou cético quanto às explicações científicas sobre as causas dessa síndrome declarando:

⁴ A história do Virodene foi extensamente documentada por Myburgh (2007) na sua tese de doutorado, em uma série de matérias publicadas no informativo *Politicsweb* em 2007, sob o título *The Virodene affair*, e no artigo *In the Beginning there was Virodene* (2009). Em uma matéria titulada *Virodene, transformation and the constitution* (*Politicsweb*, 19 de março de 2012), Myburgh tratava das que seriam as “novas evidências” sobre o “velho escândalo” do Virodene. Ele referia-se à “confirmação” do que parecia ter sido a participação do ANC e de Thabo Mbeki no desenvolvimento do Virodene, entre 1997 e 2002. A respeito, ver também Fassin (2007, p. 41-49), Gefen (2010), Kunda e Tomaselli (2012) e Nattrass (2007). O governo de Mbeki caracterizou-se pelo seu apelo ao “pan-africanismo” e ao chamado “Renascimento africano”, o qual impulsionaria boa parte de sua política internacional, mas também estaria na base de sua busca por uma “cura africana” para a AIDS e sua crítica da ciência e da medicina ocidental. Conforme aponta Sesanti (2018), “o pan-africanismo é uma ideologia que visa unir os africanos em um forte movimento pela sua libertação total” enquanto o Renascimento africano se refere a “um projeto que visa restaurar a autoestima dos africanos prejudicada pelo colonialismo e a escravidão”.

⁵ Relatos similares sobre a “Carta aos líderes do mundo” e, na sequência, a participação de Mbeki na 13^a Conferência Internacional da AIDS são apresentados em Vega Sanabria (2013, p. 2-3; 2017, p. 193). Conforme observo em Vega Sanabria (2013, p. 7), além da rápida evolução e da alta prevalência da epidemia de HIV no país, apontadas (não sem controvérsias) pelas estatísticas oficiais sul-africanas e por agências multilaterais, alguns autores têm destacado os que seriam traços específicos do caso sul-africano. Por exemplo, em se tratando do “negacionismo” da AIDS, Mbalu (2004) observa que, diferente da “dissidência” internacional, o “negacionismo sul-africano” representado por Mbeki parecia “obcecado” com o discurso colonial e do *apartheid* em torno da raça, da sexualidade e das doenças na África. Myburgh (2007) também frisa essa “obsessão” de Mbeki, mas a situa no contexto mais amplo da transição do país para uma democracia, paradoxalmente, “não racial”. A diferença estaria, segundo autores citados por Myburgh, em que a transição negociada, uma Constituição liberal e a política de reconciliação promovida por Mandela distinguiria à África do Sul do resto do continente africano. Seidman (1999) aponta, neste mesmo sentido, a singularidade das dinâmicas sul-africanas de identidade racial e de seus padrões de relações raciais, tanto no *apartheid* quanto na tentativa posterior de construir uma “democracia não racial”. No entanto, como o próprio Myburgh sugere depois, na África do Sul como em outros países africanos, o período inicial de “reconciliação” após o fim do domínio da minoria branca, tem sido apresentado em cada país como sendo parte do seu “excepcionalismo”.

“enquanto escuto todas as histórias sobre nosso país, me parece que não podemos culpar de tudo apenas a um vírus”. Em resposta ao discurso de Mbeki, mais de cinco mil cientistas e médicos assinaram a Declaração de Durban, afirmando categoricamente que o HIV é a causa da AIDS e que dizer o contrário causaria muitas mortes. Desde então, o presidente Mbeki foi alvo de acirradas críticas e seu governo denunciado por oferecer uma resposta inadequada à epidemia na África do Sul. A ministra da Saúde, Manto Tshabalala-Msimang, terminaria sendo apelidada em inglês de “Dra. Beterraba” (*Dr. Beetroot*) e pela imprensa africana de “Dra. Alho” (*Dr. Knoffel*) por promover o uso de beterraba, alho, limão e batata africana – uma boa alimentação, de modo geral – para o tratamento da AIDS, enquanto questionava a toxicidade das terapias antirretrovirais.

2 A Política da AIDS

Em 2000, com aproximadamente 80 mil recém-nascidos HIV positivos por ano no país, o uso da nevirapina oferecia a possibilidade de reduzir quase pela metade a transmissão do vírus de mãe para filho durante o parto. O medicamento já tinha sido oferecido de graça, por cinco anos, pela farmacêutica Boehringer Ingelheim ao governo sul-africano, mas este recusou dizendo que daria prioridade à implementação de um programa de prevenção próprio. O programa do governo, porém, só previa a implementação de dois projetos-piloto em cada uma das nove províncias sul-africanas, por meio dos quais seria oferecida a nevirapina, aconselhamento e fórmulas infantis como alternativa ao leite materno durante dois anos; após esse período deveria ser feita uma avaliação do programa. A razão dada pelo governo para o acesso limitado ao medicamento era ter uma melhor compreensão dos desafios operacionais de introduzir o programa de intervenção em larga escala. Depois de tentar convencer a ministra da Saúde da urgência de ampliar o programa a todos os hospitais públicos do país, a Treatment Action Campaign (TAC, pela sigla em inglês)⁶ denunciou a constitucionalidade dessa medida, alegou a violação do direito à saúde das mães que não tinham acesso aos projetos-piloto e iniciou uma ação judicial exigindo a distribuição do medicamento em todo o país.

O governo respondeu, primeiro, alegando limitações de orçamento para implementar um programa de alcance nacional; depois, expressando sua preocupação sobre os potenciais efeitos colaterais dos antirretrovirais e a necessidade de que fossem desenvolvidas mais pesquisas sobre a segurança e a eficácia desses medicamentos. No entanto, a nevirapina havia sido registrada em 1998 pelo Medicines Control Council (MCC), a autoridade reguladora do uso de medicamentos na África do Sul. O registro de um medicamento, por definição, implicava que ele cumpria com critérios de qualidade, segurança e eficácia. A nevirapina também seria recomendada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) para

⁶ A Treatment Action Campaign é uma organização de ativistas da AIDS fundada, não por acaso, em 10 de dezembro de 1998, dia do 50º aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Sua criação insere-se no contexto das ações desenvolvidas à época por vários grupos e organizações que demandavam o acesso aos antirretrovirais na África do Sul. Em 2006, o jornal estadunidense *The New York Times* elegeu-a como “o grupo da AIDS mais efetivo do mundo”. A TAC continua até hoje a advogar pela qualidade e o acesso ao sistema de saúde pública, incluindo a política sobre HIV e tuberculose. A organização conta com mais de oito mil membros e uma rede de 182 filiais e escritórios locais em sete das nove províncias sul-africanas, além do escritório nacional, à época na Cidade do Cabo, onde atuei como voluntário durante meu trabalho de campo na África do Sul em 2011. Informação sobre a TAC disponível no portal de Internet <https://www.tac.org.za/our-history/>. Acesso em: 15 dez. 2021.

prevenir a transmissão do HIV de mãe para o filho durante o parto, então administrado em dose única, na forma de suspensão oral, tanto à mãe quanto ao recém-nascido⁷. Em dezembro de 2001, a Justiça sul-africana se manifestou a favor do pedido da TAC e ordenou ao governo: 1) disponibilizar a nevirapina para as mães HIV positivas que dessem à luz em instituições públicas de saúde; e 2) apresentar à Justiça um plano para ampliar a provisão do medicamento na rede estatal de saúde em todo o país. Porém, o governo recorreu dessa decisão na Corte Constitucional da África do Sul. Então a Corte concedeu uma liminar à TAC enquanto o recurso do governo era apreciado.

Segundo Mark Heywood (2003, p. 281-282), na gestão da ministra da Saúde Nkosazana Dlamini-Zuma (1994-1999), na presidência de Nelson Mandela, parecia existir cooperação entre a TAC e o Departamento de Saúde sul-africano. A TAC evitou pressionar o governo para que fornecesse medicamentos cujo custo, de fato, os tornava inacessíveis. Quando, em 1997, o Parlamento sul-africano reformou o *Medicines Act* para permitir a produção local de versões genéricas, 39 companhias farmacêuticas instauraram uma demanda contra o governo por infringir a lei de patentes. A TAC se juntou então ao governo como *amicus curiae* e ajudou a exercer a pressão que levaria os fabricantes de antirretrovirais a desistir do processo. A organização mostrou-se bem-sucedida no *lobby* e na campanha pública para a redução dos preços dos medicamentos. As divergências entre a TAC e o governo só começariam a se revelar no final de 1999.

Conforme aponta Heywood, quando a TAC instaurou sua ação legal pelo acesso à nevirapina, em 2001, já na gestão de Thabo Mbeki e da ministra Manto Shabalala-Msimang, nenhuma das declarações juramentadas feitas pelos funcionários do governo aludia aos argumentos dos negacionistas sobre antirretrovirais, nem questionava o HIV como causa da AIDS, para justificar sua falha na implementação de um programa pré-natal para prevenir a transmissão do HIV. Porém, de modo mais ou menos oculto, a relação do então presidente Mbeki com os negacionistas da AIDS parecia ser a principal razão para os atrasos, como têm notado repetidamente vários autores – por exemplo, Berger e Kapczynski (2009, p. 7), Cameron (2005, p. 116), Fassin (2007), Geffen (2010), Gevisser (2009), Herwitz (2006), Heywood (2004), Myburgh (2007), Natrass (2007) e Sitze (2004).

Em meio aos fortes confrontos que caracterizaram o litígio pela nevirapina, Mbeki pronunciou um novo discurso em 12 de outubro de 2001, durante a comemoração do centenário do nascimento de Z. K. Matthews na Universidade de Fort Hare. A Universidade de Fort Hare tinha sido criada em 1916 para receber exclusivamente estudantes negros. À medida que o regime segregacionista crescia, tornou-se um centro de oposição ao *apartheid*. Z. K. Matthews tinha sido o primeiro negro a obter um diploma universitário na África do Sul e se tornaria professor de Estudos Africanos nessa mesma instituição. Depois teve que se exilar, em 1959, após ser absolvido na denúncia de traição

⁷ Conforme aponta o Guia de Terminologia do UNAIDS (2017, p. 23), “[...] a transmissão do HIV de mãe para filho ocorre através da passagem do vírus da mãe para o bebê durante a gestação, o trabalho de parto, o parto propriamente dito (contato com as secreções cérvico-vaginais e sangue materno) ou a amamentação. É conhecida mundialmente pela sigla em inglês MTCT (Mother-to-Child Transmission)”. Na atualidade, em contexto mundial, constata-se que a nevirapina apresenta altas taxas de resistência e, no Brasil, recomenda-se a substituição por medicamentos que tem mostrado maior eficácia e barreira genética. A respeito ver a Nota Informativa n. 2/2021 do Departamento de Doenças de Condições Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis/Ministério da Saúde, disponível em <http://www2.far.fiocruz.br/farmanguinhos/images/Nevirapina.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2021.

orquestrada em 1956 contra 156 pessoas, incluindo Nelson Mandela, este último acusado de conspiração contra o governo segregacionista da época. Mbeki evocou o envolvimento acadêmico e político de Z. K. Matthews como africano, comparando-o com o pioneiro da causa negra norte-americana W. E. B. Du Bois.

Para Mbeki, esses dois intelectuais – Matthews e Du Bois – haviam refutado, com suas trajetórias, a ideia comum na África do Sul e nos Estados Unidos de que a universidade formaria uma elite de nativos africanos ou pretos incultos (ver citação abaixo), que acabaria traindo seu povo adotando o modo de vida dos brancos e renunciando aos seus próprios valores. Nessa altura do discurso, como o observa o antropólogo Didier Fassin, o presidente sul-africano “inesperadamente trocou o passado pelo presente e o elogio pela polêmica” para afirmar:

No entanto, ainda há alguns em nosso meio que prefeririam que continuássemos sendo pretos ou nativos incultos [*mis-educated Negroes or Natives*]. Existem aqueles, entre nós, que foram educados com livros que tinham o mesmo viés racista, treinados por caucasianos com os mesmos preconceitos ou por negros de mentes escravizadas. Estudaram em escolas de teologia onde a Bíblia é interpretada por aqueles que, entre nós, justificaram a segregação; em faculdades de direito onde lhes dizem que pertencem ao grupo que mais comete crimes no país; em escolas de medicina onde são igualmente convencidos de sua inferioridade ao serem lembrados de seu papel como portadores de germes; em escolas onde aprendem uma história que retrata os negros como seres humanos de ordem inferior, incapazes de sujeitar suas paixões à razão. (MBEKI *apud* FASSIN, 2007, p. 313)

Falando expressamente das explicações de cientistas, médicos e ativistas sobre a epidemia de HIV no continente africano, Mbeki agregou:

E, assim, acontece que aqueles que se autoproclamam como nossos líderes, saem às ruas carregando seus cartazes para exigir que, por sermos portadores de germes e seres humanos de uma ordem inferior porque não somos capazes de submeter nossas paixões à razão, devemos forçosamente adotar opiniões estrangeiras para salvar um povo depravado e doente de morrer de doenças auto infligidas. Convencidos de que somos promíscuos por natureza, únicos no mundo, proclamam que nosso continente está condenado, inevitavelmente, a um fim mortal por causa de nosso irrefreável gosto pelo pecado da luxúria. (MBEKI *apud* FASSIN, 2007, p. 313)

Após a ordem judicial que o obrigava a implementar um programa nacional para prevenir a transmissão do HIV de mãe para filho, o governo recorreu da sentença na Corte Constitucional sul-africana. A Corte aceitou se pronunciar nesse caso ao admitir que a disputa envolvia um assunto de cunho constitucional, mas rejeitou o recurso do governo considerando que restringir a provisão de nevirapina aos projetos-piloto excluía as mulheres que poderiam se beneficiar do programa em outros locais. Como o governo não apresentou nenhum argumento convincente acerca das razões pelas quais não poderia cumprir a ordem judicial, a Corte Constitucional ordenou ampliar a provisão de nevirapina a todos os hospitais e clínicas, dispor conselheiros e tomar medidas razoáveis para aumentar o número de locais de aconselhamento e testagem para HIV na rede pública de saúde.

Apesar dessa decisão dos tribunais, não houve uma resposta imediata e efetiva do governo. A TAC, portanto, começou uma nova campanha nacional, desta vez pedindo o acesso universal a terapias antirretrovirais. Para os ativistas e cientistas que pediam o acesso aos antirretrovirais simplesmente não havia qualquer debate científico sobre a AIDS, mas, ao contrário, um claro consenso científico sobre a causa, as formas de transmissão, o prognóstico e o tratamento da doença. Para eles, o acesso a um programa para prevenir a transmissão do HIV era, antes de mais nada, um problema de direitos humanos e de políticas de saúde pública. Para Mbeki, todavia, nessa altura, parece ter havido um deslocamento da discussão inicial sobre os aspectos científicos da AIDS para se tornar um problema eminentemente político. Para ele, o tratamento dado à AIDS na África refletia, sobretudo, a forma como a medicina ocidental, herdeira direta dos preconceitos raciais coloniais, olhava para a África e os africanos, ver, por exemplo, Vega Sanabria (2016).

A julgar pelas sentenças judiciais, que de modo sistemático favoreceram a demanda da TAC pela nevirapina e outras causas que vieram depois, o governo Mbeki e os negacionistas fracassaram pelo menos em dois sentidos ao tentar promover o que eles consideravam a “controvérsia da AIDS” na África do Sul. Primeiro, do ponto de vista legal, pois o governo nunca conseguiu convencer os tribunais da razoabilidade de suas políticas para a AIDS. Segundo, do ponto de vista da verdade científica, pois sem publicações arbitradas, com seus títulos e credenciais universitárias contestadas, com suas personalidades sob suspeita de “anormalidade” e sem “evidências” que se ajustassem à ciência normal, a posição dos negacionistas foi sempre marginal. A não ser, é claro, pelo inusitado apoio que receberam do presidente da República na África do Sul. A decisão de contestar na justiça a política da AIDS do governo sul-africano produziria um certo embaraço nos ativistas da TAC, pois muitos eram antigos militantes do ANC, o partido de Mandela e de Mbeki. Porém, forçados pelas circunstâncias, acabariam se tornando adversários dos seus antigos camaradas na luta *antiapartheid*, agora no governo.

3 A AIDS na Política

Em 2001, conforme aponta Heywood (2003, p. 69), “[a] TAC decidiu que nem moral, nem politicamente tinha outra opção que empreender uma demanda judicial contra o governo”. A decisão de iniciar um litígio, contudo, esteve longe de ser um consenso entre os membros da TAC no início. Esse movimento, como também apontaram outros autores, produziria certo embaraço nos ativistas da TAC posto que alguns deles, como o próprio Heywood, eram antigos militantes do ANC, e agora se viam obrigados a assumir uma oposição aberta aos antigos camaradas da luta *antiapartheid* – por exemplo, Robins (2004), Nattrass (2007), Geffen (2010). Internamente, foi necessário explicar os detalhes do caso aos voluntários da organização. Externamente, alguns dos principais aliados da TAC, em particular o Congress of South African Trade Unions (COSATU), principal sindicato do país, relutava em apoiar publicamente a confrontação com o governo nos tribunais. Portanto, foi preciso uma enorme discussão em inúmeras reuniões e oficinas com aqueles que achavam desleal e antipatriótico processar o governo.

O antropólogo Didier Fassin (2007) fez uma descrição das partes enfrentadas nesse conflito que vale a pena retomar aqui. Um traço distintivo do confronto foi a personalização da discussão. Isso fez com que tivesse sido dada muita atenção às figuras do presidente Mbeki e da ministra Manto Tshabalala-Msimang (falecida em dezembro de 2009) e, em menor medida, de Nkosazana Dlamini-Zuma, a antiga ministra da Saúde do governo Mandela. Segundo Fassin, as partes envolvidas na controvérsia da AIDS na África do Sul se repartiam entre o “lado do presidente” e o “lado ortodoxo”. O lado do presidente reunia um conjunto de pessoas heterogêneo, que não necessariamente compartilhava das mesmas explicações. Fassin distingue três grupos no “lado do presidente”: 1) os “heterodoxos”; 2) os “sociais”; e 3) os “leais” [*faithful*].

Os “heterodoxos” correspondiam mais propriamente aos chamados negacionistas porque rejeitavam o conhecimento endossado pela maioria da comunidade científica, em particular o vínculo causal entre o HIV e a AIDS. Essa objeção estava no cerne da posição dos grupos que eram liderados por Peter Duesberg, nos Estados Unidos, e por Eleni Papadopoulos-Eleopoulos, na Austrália (do chamado grupo de Perth); incluía também outras pessoas “mais radicais”, como David Rasnick, convidado por Mbeki ao seu painel de “especialistas”; e mesmo “marginais”, como o escritor William Cooper, que atribuía a origem da epidemia à ação de sociedades secretas, instigadas por extraterrestres⁸. Os “heterodoxos” propunham causas da AIDS alternativas, que iam das chamadas drogas recreativas – associadas por Peter Duesberg ao “estilo de vida” dos homossexuais –, até aos próprios antirretrovirais, na chamada “AIDS by prescription” – por exemplo, Anthony Brink em um livro chamado *Poisoning Our Children: AZT in pregnancy*).

Para Fassin, essas ideias são diferentes das teorias da conspiração, como a popularizada por Erich Segal, que acusava laboratórios nos Estados Unidos de terem produzido o HIV e orquestrado uma guerra biológica – ver também Natras (2012). Segundo Fassin, a versão sul-africana dos “heterodoxos” era duplamente original se comparada com a surgida nos países industrializados. Em primeiro lugar, porque introduzia a pobreza e, mais amplamente, as condições socioeconômicas como fator prevalente na etiologia da AIDS. Em segundo lugar, porque acusava Ocidente de ser racista, ao propor cenários estigmatizantes para explicar a devastação causada pela epidemia no continente africano – a respeito ver Vega Sanabria (2016). Uma tese, aliás, como apontado por Fassin, já desenvolvida pelo “bastante ortodoxo” antropólogo Paul Farmer no caso do Haiti (2006/1992).

⁸ Ver Vega Sanabria (2013) para uma caracterização mais completa dos negacionistas da AIDS na África do Sul. De acordo com Kalichman (2009, p. 174-184), o negacionista mais destacado era o biólogo molecular Peter Duesberg, por ser o único que possuía credenciais acadêmicas mais consistentes e tinha trabalhado com retrovírus, embora não fosse propriamente um especialista do HIV. Duesberg tem defendido que o HIV existe, mas é inofensivo e a AIDS é uma síndrome tóxica causada pelo abuso de drogas – ver Vega Sanabria (2013, p. 113). Na lista de negacionistas destacados por Kalichman inclui-se também o bioquímico David Rasnick, apresentado como o mais estreito colaborador de Duesberg; embora Rasnick seja Doutor em Química, tampouco era considerado um especialista nesta área e sua experiência se referia ao trabalho com a replicação da protease em ratos. Rasnick também esteve vinculado ao médico Matthias Rath na África do Sul, quem depois seria processado pela TAC por promover falsos tratamentos para o HIV nos subúrbios da Cidade do Cabo. Rasnick é citado por Kalichman como a pessoa que teria convencido Mbeki da necessidade de um debate científico sobre as causas da AIDS. A respeito ver também a biografia de Gevisser (2009), especialmente o capítulo “Mbeki and AIDS”, assim como o depoimento do médico negacionista Roberto Giraldo, com quem realizou uma série de entrevistas entre 2010 e 2012 (VEGA SANABRIA, 2013). Giraldo tinha se formado em Medicina e Cirurgia na Colômbia, na década de 1960 e feito um mestrado em Medicina Tropical na Universidade de Londres entre 1974 e 1975; depois, desempenhou-se como técnico de laboratório em Nova York, antes de se instalar no Brasil no final da década de 2000; foi presidente de um grupo vinculado ao negacionismo da AIDS chamado *Rethinking AIDS*.

Os “sociais” representavam o segundo círculo de seguidores do presidente Mbeki. Eles não eram atraídos pelas teses negacionistas e, portanto, não questionavam a etiologia viral da AIDS, mas eram sensíveis à “dimensão social da epidemia” de HIV. Eles sentiam que Mbeki tinha feito as perguntas certas e concordavam ao lançar mão de interpretações históricas e políticas, embora considerassem que ele tinha errado na resposta ao aderir a explicações alternativas. As pessoas associadas a este grupo não participaram do debate sobre a causa viral da AIDS, o qual consideravam inútil, mas tomaram partido pelas “causas sociais da AIDS” e pelas possibilidades práticas oferecidas pelo tratamento antirretroviral. Por um lado, consideravam prioritária a redução da pobreza e da desigualdade; por outro, advertiam que as condições de vida dos pobres e a estrutura do sistema de saúde tornavam particularmente difícil os tratamentos custosos e complexos. A ideia era que dar antirretrovirais a pessoas que não tinham o que comer constituía um problema real. Porém, muitos deles foram se convencendo paulatinamente de que, apesar das dificuldades para implementar as terapias, facilitar o acesso ao tratamento era impreterível. Essa era a posição típica dos círculos tidos como mais progressistas na área da saúde pública e da assistência social no início de década de 2000 na África do Sul. Também era a posição de alguns analistas internacionais vinculados a agências de cooperação multilateral.

Os “leais” constituíam um grupo amplo, menos compacto em relação às explicações sobre a AIDS que os dois anteriores, mas unidos basicamente em termos políticos. Eles, em geral, não aderiam às explicações “heterodoxas”, nem possuíam necessariamente uma teoria social sobre a epidemia, mas privilegiavam uma solidariedade histórica com o presidente. Embora observassem criticamente as declarações de Thabo Mbeki e recebessem de seu custo político e da maneira como afetavam a imagem internacional do país, colocavam a lealdade em primeiro lugar. Para eles, a parca gestão da AIDS era parte dos erros inevitáveis do exercício do poder, mas, em todo caso, eram maiores os progressos em termos de direitos civis e de justiça social alcançados nesse período. A lealdade deles estava ancorada não apenas em uma profunda identificação com um partido (o ANC) e com a luta contra o *apartheid*, mas também com uma condição de “povo dominado” e com o pertencimento a um grupo racial, o dos “negros africanos”. É a esse grupo de pessoas que Mark Heywood (2003, p. 303) parece se referir quando, falando do processo judicial pelo acesso à nevirapina, afirma:

Ao longo deste caso houve muitas evidências dos conflitos de lealdades que surgiam [entre alguns funcionários] no cumprimento de seus deveres enquanto profissionais da saúde e seus deveres em relação ao governo ou ao ANC (que [para alguns] parecia ser o alvo do processo judicial). Isto foi evidente muitas vezes entre funcionários do alto escalão do Departamento da Saúde, que em privado eram simpáticos ao caso TAC e alguns até o encorajavam, mas ao mesmo tempo, porém, se permitiam defender o governo baseados em pareceres em que eles mesmos dificilmente acreditavam. A tragédia é que [...] neste caso parece ter dominado uma compreensão errônea da lealdade ao governo e ao ANC.

O lado “ortodoxo”, conforme aponta Fassin, estava composto também de três grupos: 1) os “ativistas”; 2) os “especialistas”; e 3) a “oposição” [*opponents*]. Na contramão da opinião mais comum entre os analistas locais na África do Sul, para Fassin, o “lado

ortodoxo” não era mais homogêneo que o lado do presidente e “as alianças entre eles às vezes pareciam artificiais e permaneciam frágeis”. Ao tratar dos “ativistas”, Fassin parece se referir basicamente aos membros da TAC. Eles são apresentados como sendo “movidos por uma convicção moral mais que pela aderência a uma doutrina científica: sua causa é salvar vidas, as vidas daqueles cuja infecção poderia ter sido evitada – as crianças ainda não nascidas e as vítimas de estupro – e a daqueles para quem o tratamento poderia significar uma sobrevida” (FASSIN, 2007, p. 105-106). Em uma descrição que causou ressentimento entre os ativistas da TAC e seus parceiros acadêmicos na África do Sul (VEGA SANABRIA, 2017, p. 206-207), Fassin acrescentava:

Como cruzados na guerra contra a epidemia, os ativistas da TAC não têm piedade daqueles que se opõem à sua missão, como sabiam muito bem os frequentemente insultados e ridicularizados ministros e funcionários públicos. Uma vez que os militantes têm a verdade, não perdem tempo discutindo formas de pô-la em prática: se existe uma forma de prevenção ou um tratamento, implemente ele. Princípios devem ser aplicados; problemas têm que ter uma solução. Essa estratégia voluntarista tem permitido algum progresso real na luta contra a AIDS, especialmente após o processo contra o governo [pelo acesso à nevirapina]. [Todavia], provavelmente ela também criou uma trava que propiciou que os representantes do governo enrijecessem suas posições quando foram forçados a escolher entre capitular ou transigir. (FASSIN, 2007, p. 106)

O antropólogo coincide com outros autores ao destacar que os ativistas da TAC possuíam a experiência adquirida nos movimentos de resistência ao *apartheid* – por exemplo, Berger e Kapczynski (2009), Heywood (2003), Hodes (2010), Robins (2004). Eles sabiam como mobilizar as pessoas rapidamente, como organizar piquetes, entrar com processos nos tribunais, chamar a atenção da mídia e estabelecer contatos com redes internacionais. Sobretudo, essa experiência provia uma legitimidade da qual podiam lançar mão se acusados de racismo ao travar um confronto com o “governo negro” do Congresso Nacional Africano: Záchie Achmat, emblemático líder da TAC, era membro de longa data do ANC; Mark Heywood, seu porta-voz, amiúde referia-se às suas contribuições na luta contra o *apartheid*. Também tinham a seu favor o decisivo apoio de um sindicato como o COSATU, membro da aliança tripartite que, junto ao ANC e o Partido Comunista, garantiam a governabilidade na África do Sul desde o fim do *apartheid*. Essa associação fala dos vínculos históricos entre os militantes das duas organizações. De fato, como dito antes, o choque ao redor da AIDS significou um grande constrangimento ao colocar velhos camaradas na oposição ao governo e às políticas oficiais.

Em contraste, as relações da TAC com a comunidade científica e médica parecem ter sido sempre notoriamente pacíficas. Fassin (2007, p. 106) afirma categoricamente a respeito: “[...] na África do Sul as coisas são claras. Os militantes da TAC nunca têm se oposto, têm competido com ou criticado a ciência biomédica. Ao contrário, têm se tornado seus melhores aliados e não têm contestado seus resultados ou métodos”. Essa situação seria diferente do acontecido nos Estados Unidos e no Brasil, onde, como observou Cristiana Bastos, enquanto o governo tinha uma “estrita percepção médica” da epidemia de HIV, as organizações não governamentais e outros setores engajados na

busca de respostas a ela insistiam nas “dimensões sociais mais vastas” da AIDS e na “necessidade de tê-las em conta como estratégia principal” (BASTOS, 2000, p. 133).

Os “especialistas”, por sua vez, eram profissionais das ciências biomédicas e pesquisadores, a maioria dos quais era as duas coisas, isto é, médicos que também faziam pesquisa clínica em suas áreas de *expertise*, especialmente por causa dos ensaios terapêuticos em andamento à época. Os médicos eram, segundo Fassin, o que poderia ser chamados de “especialistas naturais da AIDS”. Por razões históricas, a maior parte da classe médica era de pessoas brancas; salvo por notáveis exceções, não eram muito críticas do *apartheid* e durante o conflito com Mbeki eram contrárias ao presidente. De 30 mil médicos existentes no país à época, mais de 2/3 trabalhavam no setor privado, uma tendência que tinha aumentado nos últimos anos; no setor público, tanto nas áreas urbanas quanto rurais, faltava pessoal e havia uma grande dependência de médicos estrangeiros, especialmente nas regiões mais carentes do norte do país – ver Vega Sanabria (2013, p. 123) para um quadro racial e geográfico da classe médica sul-africana à época da controvérsia.

A “oposição” era formada por membros de vários partidos políticos pequenos, para quem os efeitos colaterais da controvérsia tinham sido claramente benéficos. O líder da Democratic Alliance (DA), uma união entre os liberais do antigo regime e os conservadores que haviam colocado os alicerces do *apartheid*, fez da AIDS seu grito de guerra contra o ANC, esperando ganhar os votos dos eleitores negros desapontados com a administração de Mbeki. Outros políticos que entraram na disputa foram Costa Gazi, do Pan Africanist Congress; Patrícia de Lille, fundadora do Independent Democrats (depois eleita prefeita da Cidade do Cabo pela DA) que, conforme relata Fassin, não apenas desacreditou o ANC e o presidente Mbeki como também dramatizou seu próprio teste sorológico, assim como o fato de pagar o tratamento de uma criança doente e de incluir candidatos HIV positivos em suas listas eleitorais. Nas palavras de Fassin, na crise desata por Mbeki, “a AIDS tornou-se um recurso na arena política e um argumento no mercado eleitoral”.

4 Verdade, Justiça e Virtude

Desde seu surgimento, a AIDS foi objeto de diversas controvérsias no âmbito da ciência – a começar pela “descoberta” de sua causa⁹. Porém, não era isso o que, definitivamente, parece ter se colocado em jogo no litígio pelo acesso à nevirapina na África do Sul. Para os ativistas da TAC e seus apoiadores, simplesmente não havia qualquer controvérsia sobre AIDS, mas, como dito antes, um claro consenso científico de que o HIV causa a AIDS e os antirretrovirais são o melhor tratamento disponível. Do seu ponto de vista, afirmar o contrário ou pretender que existia um “debate” a

⁹ Um relato detalhado desta acrimoniosa controvérsia apareceu no livro *And the Band Played On: Politics, People, and the AIDS Epidemic*, um best-seller internacional do jornalista Randy Shilts (*apud* BASTOS, 2002). A disputa em torno de quem tinha sido o “descobridor” do HIV incluiu acusações de que o pesquisador Robert Gallo teria usado indevidamente as amostras enviadas aos Estados Unidos pela equipe de Luc Montaigner e Françoise Barré-Sinoussi no Instituto Pasteur, na França; em 1987, após um litígio judicial e negociações no mais alto nível da diplomacia estadunidense e francesa, os autores aceitaram compartilhar o crédito da descoberta. Esse enfrentamento parece ter tido seu corolário em 2008, quando da concessão do Prêmio Nobel de Medicina a Luc Montagnier e a Françoise Barré-Sinoussi pela descoberta do vírus.

respeito significava já aderir à agenda dos negacionistas (VEGA SANABRIA, 2017, p. 205). Além disso, era clara a dificuldade dos negacionistas para propor explicações que se ajustassem aos princípios da ciência normal, tanto em termos do conteúdo de suas explicações como de suas práticas e formas de organização. Como aponta a maioria de analistas e até um “dissidente” como Roberto Giraldo reconhecia, não fosse pelo inusitado apoio do presidente Mbeki, a posição dos negacionistas no campo global da AIDS teria continuado sendo tão marginal como foi desde o início.

Para Heywood (2003, p. 299), em termos jurídicos, a situação com relação à nevirapina poderia ter sido tratada como outras similares, a propósito das quais já existia jurisprudência. Porém, a influência dos negacionistas da AIDS teria feito com que o governo Mbeki teimasse em situá-lo no campo de um debate científico. Após sua experiência com o governo Mbeki, a TAC e seus apoiadores adotariam uma postura de permanente “combate ao negacionismo” e de vigilância face ao “charlatanismo” – ver Vega Sanabria (2017). Para eles, essas eram questões de lei e de direitos humanos, como são até hoje o enfrentamento da estigmatização pelo HIV e a luta a favor do financiamento público da saúde. O problema, desse modo, era o direito, a lei e a justiça, não a verdade, pois a verdade sobre a AIDS já teria sido plenamente estabelecida pela ciência. Mesmo para Mbeki, de acordo com um de seus biógrafos mais notáveis, parece ter havido um deslocamento do interesse inicial na discussão em torno dos aspectos científicos da AIDS para se tornar um problema eminentemente político.

Ao longo de dois anos, o que havia começado como uma busca pela verdade científica, decorrente de uma preocupação genuína com o bem-estar de seu povo, tinha se transformado, através de uma polêmica contra a ortodoxia e um chamado para a pesquisa aberta, em um grito apaixonado pela autodeterminação e pelos direitos do Sul, dos negros, a tomar suas próprias decisões e resistir uma nova onda de escravidão vinda do Norte – “nós não estamos à venda, qualquer que for o preço”. (GEVISSER, 2009, p. 287)

Para além da abordagem mais frequente em torno dos direitos humanos – por exemplo, Bailey (200-), Berger e Kapczynski (2009), Heywood (2003) – uma análise antropológica do litígio pelo acesso à nevirapina permite observar como uma decisão judicial surge da exigência formal de consistência jurídica, mas também da necessidade prática de adequação social no contexto de um conflito. Diferente da ideia de que análises “extralegais” podem contribuir à compreensão dos determinantes da tomada de decisões judiciais (SUNSTEIN; SCHEKADE; ELLMAN, 2004), uma análise desse tipo também revela os tribunais como espaço privilegiado da ação social, de disputa ou, em outros termos, como arena pública (CEFAÏ, 2016, p. 31).

A definição do que é possível fazer ou não nestas situações, dos argumentos dos quais é legítimo lançar mão e das provas que podem ser apresentadas, do que parece aceitável ou inaceitável, normal ou anormal, lícito ou escandaloso, pressupõe a existência de algum tipo de regras gerais a partir das quais seja possível orientar a ação. As adequações exigidas pelos debates permitem entendê-los, assim, como “lugares de ajustamento recíproco e de ordenamento expressivo dos comportamentos”, para usar a expressão de Cefaï. Essa ideia condiz com o fato de terem sido os tribunais de justiça a instância formal decisiva dos litígios ao redor da AIDS na África do Sul, a ponto de o ativismo judicial da TAC

(HEYWOOD, 2003; 2009; HODES, 2010; ROBINS, 2004) ter se mostrado efetivo para garantir que o governo Mbeki prossesse a nevirapina, implementasse um programa pré-natal para evitar a transmissão de HIV de mãe para filho e, enfim, lançasse um programa nacional para o HIV e a AIDS no sistema público de saúde.

Os tribunais foram munidos pelos promotores do pleito com argumentos e documentos que expunham as razões científicas, econômicas, legais e morais pelas quais a demanda da TAC era admissível e por que a política oficial do governo Mbeki era incoerente. Esses documentos compreendiam, por exemplo, pareceres de especialistas sobre a eficácia e segurança da nevirapina (Dr. Robin Wood, médico), o custo-benefício de seu uso (Prof. Nicoli Nattrass, economista), a epidemiologia do HIV e da transmissão do HIV de mãe para filho (Dra. Quarraisha Abdool Karim, epidemiologista) e o impacto da política governamental sobre médicos, enfermeiras, pais de família e mulheres com HIV (depoimentos individuais de pessoas afetadas). Por conseguinte, o governo não conseguiu convencer os tribunais da razoabilidade de sua política, nem se ajustar aos princípios que regem o litígio nestes casos – notadamente, no que diz respeito à robustez de suas evidências, à luz do conhecimento científico com que os juízes dos tribunais foram subsidiados. Em contraste com a mobilização e o trabalho bem-sucedido da TAC e seus parceiros, o governo fracassou duplamente quando se deparou, no mesmo quadro, com as verdades da ciência e os princípios do direito.

Proponho que o elemento comum nesta situação, ora de oposição, ora de conjunção de domínios é, de todo modo, a base normativa da ciência e do direito. O elemento *sui generis* trazido pelo caso sul-africano é que, devido ao inusitado engajamento de Mbeki com os “dissidentes” ou “negacionistas”, este fracasso conduziu também à crise da política pública do HIV e da AIDS na África do Sul, exacerbando as contradições sociais atreladas historicamente à epidemia. Dito de outro modo, proponho que o terreno no qual todas essas contradições vêm se articular e podem ser consideradas de modo mais compreensivo é o terreno da moral. A moral tem sido, desde o surgimento da AIDS, seu terreno por excelência. A TAC parece ter compreendido muito bem isso desde o início de seu embate com o governo de Thabo Mbeki e, para citar apenas um exemplo, cuidou de modo consciente de sua imagem pública durante e depois do processo pelo acesso à nevirapina. Como observa Bailey (200-, p. 23):

Para envergonhar o governo eficazmente [diante da opinião pública] por não honrar suas promessas em matéria de saúde, os membros da TAC entenderam que deviam ser percebidos como a parte ética e racional da disputa. Ao longo do processo a TAC adotou uma estratégia de superioridade moral [*a strategy of taking the moral high ground*] e refletiu seriamente sobre as implicações que cada uma de suas ações teria na opinião pública. A TAC adotou algumas medidas extremas para tentar forçar o governo a implementar um programa de tratamento no âmbito nacional. Em muitos aspectos as campanhas da TAC eram similares às campanhas anti-apartheid na África do Sul uns anos antes. A diferença mais marcante, no entanto, era que a TAC estava lutando contra um governo que eles reconheciam como legítimo. A TAC teve que ser muito cuidadosa para não ser vista como tentando derrubar um governo democraticamente eleito.

Situações como essas remetem a uma exigência dos primeiros momentos de contestação em uma disputa, a saber, pôr em evidência as discrepâncias existentes: 1) entre a natureza das pessoas; e 2) entre os objetos que importam no litígio, traduzidas em termos de “insuficiência” [*défaillance*], isto é, de uma falta de probidade em um agenciamento. A insuficiência das pessoas ocorre quando elas *não* estão à altura dos requerimentos de uma determinada situação (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991, p. 169-170).

Figura 1 – *No virtues, no values, No vartis*

Fotografia publicada originalmente na edição on-line do *Jornal El País*, 1º de abril de 2013, como parte da matéria *La justicia de India falla en contra de Novartis y defiende los genéricos* (VEGA SANABRIA, 2013, p. 103).

Fonte: Exame (2013)

A aceitação de uma justificação, porém, não parece depender *exclusivamente* de provas externas, mas estar sujeita, por exemplo, a condições pessoais e contingências como a credibilidade. É por isso que o interesse sociológico em litígios judiciais, como o do acesso à nevirapina e outros que aconteceram na controvérsia da AIDS na África do Sul, decerto vai além das “evidências científicas” que demonstram a existência do HIV ou qualquer outro agente causal proposto pelas partes nela enfrentadas. Na medida em que problemas sobre credibilidade e condições de confiabilidade pessoal também estão presentes nestas disputas, interessa sobretudo o que autores como Boltanski e Thévenot (1991, p. 166-170) chamariam de provas de grandeza ou regimes de ação das pessoas e objetos envolvidos na polêmica. Isto é, os fatos que concorrem (no duplo sentido de convergir e competir) legítima e suficientemente na constituição das provas, assim como nas circunstâncias contingentes que são, por si mesmas, desprovidas de pertinência.

Algumas situações relacionadas ao debate da AIDS na África do Sul podem ser úteis para ilustrar sumariamente como problemas sobre credibilidade e condições de confiabilidade pessoal ou de virtude e decoro emergem em processos de produção de conhecimento em diversos contextos. Para o editorial do jornal estadunidense *Washington*

Post publicado em 19 de abril de 2000, um impacto direto da “controvérsia emocional” causada pela carta de Thabo Mbeki “aos líderes do mundo” (enviada poucos dias antes da publicação da matéria) foi a “crise de confiança” que gerou no país. A matéria não hesitava em afirmar:

Embora a carta nem propusesse explicitamente uma interpretação alternativa, nem questionasse abertamente o vínculo entre o HIV e a AIDS, deu crédito a cientistas heterodoxos e, assim, gerou em seu país uma crise de confiança. (FASSIN, 2007, p. 7)

Em avaliação feita por Flint (2009, p. 3-6), indica-se que, vistas coletivamente, as principais críticas levantadas contra os negacionistas da AIDS eram a falta de qualificações acadêmicas, a falta de conhecimentos especializados ou a falta de ambas. Ao tratar de negacionistas mais proeminentes, como Kary Mullis (Prêmio Nobel de Química em 1993), Flint afirmava: “uma revisão mais próxima de algumas de suas principais qualificações individuais serve para minar sua credibilidade no campo”. O lugar marginal que, em geral, ocuparam os negacionistas da AIDS observa-se, inclusive, nas trajetórias individuais de alguns autodenominados “dissidentes”, como depreende-se também de meus diálogos com Roberto Giraldo. Embora, do seu ponto de vista, a marginalidade fosse positivada na forma de contracultura, o que os assimilaria a movimentos e personagens históricos “incompreendidos” (notadamente Galileo Galiei), mais amiúde ela era um prato cheio para seus opositores do lado “ortodoxo” – por exemplo, Geffen (2010), Nattrass (2007; 2012), Cullinam e Tom (2009) – e mesmo para as facções “dissidentes” enfrentadas entre si.

Assim, estilos de vida e comportamentos considerados excêntricos, bem como acusações sobre consumo de psicotrópicos ou de perturbação mental eram possíveis nestes casos. Roberto Giraldo, por exemplo, descrevia atitudes de alguns dissidentes dos quais ele buscava se diferenciar como manifestações de “depressão nervosa”, “paranoia”, “loucura” ou “megalomania”. O próprio Giraldo reconhecia seu lugar de permanente “marginal”, desde o tempo da faculdade de medicina. Essa condição advinha, a seu ver, do “espírito crítico” que sempre o caracterizou e que o expôs a situações de muita “tensão”, “prova” e “resistência”. Em geral, a posição de marginalidade dos negacionistas era reforçada pelo descumprimento da “regra de normalidade do denunciante” que toda denúncia pública de uma injustiça exige para ser considerada admissível (BOLTANSKI, 2000). Esse descumprimento permitia formas de patologização, como apontado acima, mas também formas de judicialização e acusações de genocídio como as aventadas contra Thabo Mbeki. Entre essas acusações, constam as de “genocídio por negligência” (HODES, 2007, p. 167), “irresponsabilidade que raia na criminalidade” e “Holocausto de uma nação” (ANON; SULCAS 2000 *apud* RIJN, 2006, p. 534), “holocausto dos pobres” (ZACKIE ACHMAT, *apud* CAMERON, 2005, p. 137), “crime contra a humanidade e cumplicidade com um genocídio” (COSTA GAZI *apud* ROBINS, 2004, p. 655).

O acordo em uma controvérsia é um tipo de conhecimento empírico constituído não apenas em virtude de uma orientação racional para o próprio acordo (como enfatiza Boltanski) ou da suficiência das provas externas (como enfatizavam os defensores da “ciência da AIDS” na África do Sul). Vistas da perspectiva do que poderíamos entender como uma sociologia moral do conhecimento, disputas desse tipo exigem dar à dimensão

normativa da ação todo seu lugar. Litígios como o da nevirapina podem ser vistos, por exemplo, como conflitos de credibilidade porque, como observa Shapin (1994, p. xxix), “a constituição do conhecimento das coisas e suas propriedades mobiliza os conhecimentos das pessoas e suas virtudes”. O melhor exemplo de virtude e de credibilidade neste caso parece corresponder, como em geral tem sido apontado pelos analistas, à figura inconteste dos juízes dos tribunais sul-africanos. Aqui, como em outras tradições jurídicas ocidentais, em sua condição de autoridade externa à disputa e às partes, eles garantem a “igualdade de tratamento”, mas ao mesmo tempo têm o dever de julgar as posições e, graças à sua intervenção, interromper o processo que, “sem essa intervenção, tenderia ao infinito” (KANT DE LIMA, 2012, p. 35).

5 Antropologia, Ciência e Política

Entre os efeitos dramáticos provocados pelo apoio ao negacionismo dado por Mbeki e seu governo, autores como Nattrass (2008) e Chigwedere *et al.* (2008) têm apontado entre 343 mil e 365 mil mortes por AIDS que eram evitáveis. A decisão de negar remédios para o HIV às mulheres que davam à luz no sistema público de saúde e aos seus filhos recém-nascidos não foi tomada por cientistas, mas por funcionários e políticos eleitos. A política da AIDS durante a presidência de Mbeki foi definida por políticos que ignoraram ou tergiversaram a informação disponível e atuaram na contramão das orientações dadas a eles por funcionários sênior do Departamento de Saúde e da agência sul-africana reguladora de medicamentos; também ignoraram deliberadamente as recomendações de associações de médicos e instituições multilaterais como a Organização Mundial da Saúde. Ao mesmo tempo, a postura de Mbeki exacerbou contradições sociais atreladas historicamente à epidemia. Por exemplo, seguindo aqui uma ideia colocada previamente por Cristiana Bastos (2002) sobre o modelo cognitivo predominante entre os especialistas do HIV, a postura de Mbeki colocou em evidência a dificuldade histórica da comunidade científica internacional para incorporar as preocupações e as contribuições do Terceiro Mundo geográfico e político nas formulações teóricas e metodológicas da epidemiologia da AIDS. Nesse caso, a dificuldade de incorporar no modelo hegemônico da epidemia assuntos críticos que interessavam sobretudo a “África” e aos “africanos” – ver também Vega Sanabria (2016).

O litígio pela nevirapina pode ser entendido ainda à luz de outros critérios de avaliação e inclusive de outras controvérsias sobre a AIDS que envolvem assuntos sensíveis na sociedade nacional sul-africana até hoje. A história recente da África do Sul é rica neste sentido. As controvérsias em torno à AIDS marcaram o governo Mbeki, mas já despontavam na presidência de Nelson Mandela e continuaram a assombrar Jacob Zuma, o sucessor de Mbeki no governo sul-africano. Em 2004, um ano antes de ser demitido como vice-presidente de Mbeki sob acusações de corrupção, Zuma, à época com 63 anos, foi acusado de estuprar uma mulher de 31, membro de uma família de militantes do ANC e uma ativista da AIDS que vivia abertamente com HIV. Enquanto seus advogados tentaram minar a credibilidade da mulher expondo seu passado sexual, Zuma negou as acusações e disse que o sexo tinha sido consensual.

Ele, um polígamo consumado, também declarou sua disposição para se casar com sua acusadora e admitiu que suas tias estavam discutindo a possibilidade desse casamento e o preço da noiva, conforme estabelece a tradição Zulu. “Sim, fizemos um acordo sobre isto, já tenho as vacas prontas”, teria reconhecido Zuma diante do tribunal, referindo-se ao *lobola*, o preço pago pelo futuro marido à família da noiva. A controvérsia aumentou quando Zuma, Diretor do Conselho Nacional da AIDS na sua condição de vice-presidente da República à época, admitiu durante o julgamento que não tinha usado preservativo quando teve sexo com a mulher que o acusava de estupro, apesar de saber que ela era HIV positiva. Ao ser questionado por esse fato, Zuma declarou ao tribunal ter tomado banho depois da relação sexual para “reduzir o risco de contrair HIV” (VEGA SANABRIA, 2013, p. 176).

Em uma perspectiva ainda mais ampla, a gênese destes debates talvez se encontre em uma divisão mais profunda e poderosa. Se entendida em termos ideológicos, como expressados singularmente no discurso de Thabo Mbeki sobre o HIV e a busca de uma “cura africana para a AIDS”, tal divisão poderia ser enunciada como o confronto do nacionalismo africano de esquerda à ANC (um partido político, mas sobretudo um movimento de libertação), predominantemente negro, soviétizado e culturalista versus o liberalismo ilustrado dos direitos humanos, humanista, universalista, tipicamente branco e anglo-saxão. Alguns autores sul-africanos têm, de fato, caracterizado a pessoa e o projeto político de Mbeki nestes termos (GEVASSER, 2009; HERWITZ, 2006; MYBURGH, 2007). Na descrição de Herwitz (2006, p. 49), é interessante, aliás, o papel atribuído às ciências sociais na configuração do que o autor chama de uma *politique de l'indigénéité* e da postura de Mbeki e seus apoiadores na África do Sul sobre a AIDS:

[...] geralmente eles eram influenciados pela retórica marxista e pós-colonial das ciências sociais e humanas e pouco versados na linguagem da vida real. Mbeki adotou uma postura de orador, de intelectual; se colocou como o portavoz de uma grande parte da história, da qual ele era o topo, de uma maneira demiúrgica. Que tenha se tornado presidente em um momento em que as realidades social e sanitária sul-africanas deveriam ter sido mais importantes do que qualquer discurso grandiloquente só agravou a turbulência. Afinal, após madrugadas navegando na Internet, o fato de Mbeki ter confiado na fraca luz dos sites criados pelos dissidentes que colocam em questão o consenso das ciências biomédicas sobre a AIDS teve consequências desastrosas¹⁰.

Na fronteira entre administração pública, sistema judiciário, movimentos sociais e comunidades científicas, o debate da AIDS na África do Sul suscitou problemas que as partes engajadas na disputa amiúde entendiam como problemas de autonomia de domínios (epistemológicos) e de separação de poderes (do Estado). O governo Mbeki lançou mão desse último *leitmotiv* quando enfrentou os processos judiciais que conduziram à reformulação de sua política para o HIV; com um espírito similar, também reivindicou a autodeterminação da África do Sul e do continente africano em uma ordem pós-colonial ao deslocar o “debate científico” para o terreno da política. Os especialistas e ativistas da

¹⁰ Nesse quadro, alguns argumentos de cunho histórico e sociológico aventados por autores como Didier Fassin e outros cientistas sociais foram associados pelos críticos mais vocais e persistentes de Mbeki no mundo acadêmico ao que eles consideravam um relativismo irresponsável e, no limite, uma simpatia velada pelos negacionistas da AIDS. Para um relato das críticas aventadas contra o trabalho de Fassin e, por extensão, contra a posição dos antropólogos durante a controvérsia da AIDS na África do Sul, ver Vega Sanabria (2017).

AIDS, por sua vez, denunciaram as interferências do governo sul-africano e a “politização da ciência”, ao passo que defendiam a “governança científica da medicina” – “Leave science to the scientists, Mr. President” pediam Daniel Herwitz e Harry Coovadia no *Sunday Independent* de Joanesburgo em 25 de junho de 2000. Para Herwitz (2006, p. 51), a postura do então presidente indicava que “o objetivo era que o Estado – com Mbeki à cabeça – assumisse o controle da produção do conhecimento, pondo os modos africanos de saber para além de todos os limites, incluídos os da racionalidade científica”. Tratava-se, segundo este autor, da “«cannibalisation» de l'université par l'État” (HERWITZ, 2006, p. 58).

O litígio judicial pela nevirapina não foi encerrado em 5 de julho de 2002, quando a Corte Constitucional da África do Sul se pronunciou unanimemente a favor da TAC. O caminho para o estabelecimento de um programa nacional para prevenir a transmissão de HIV de mãe para filho encontraria outros percalços, assim como outras querelas ao redor da AIDS se alastrariam na África do Sul durante praticamente uma década; elas incluiriam novas ações da TAC nos tribunais contra o “charlatanismo” e a “prática ilegal da medicina” ver, por exemplo, Colvin (2012). O litígio pelo acesso à nevirapina, no entanto, reuniu desde o início os elementos-chave de um embate mais amplo, que tem entre seus corolários a queda do governo Mbeki em 2008. Esse litígio colocou em cena sem ambiguidade as clivagens sociais, a linguagem de guerra e de denúncia (GREEN, 2012) e uma espécie de “economia da suspeita” (FASSIN, 2007) que têm caracterizado a história da epidemia de HIV no país e alhures. Ele também estabeleceu, à guisa de um evento inaugural ou, em termos de Veena Das (1996), de um “evento crítico”, os alicerces do modo como discussões sobre a AIDS e outras crises sanitárias são encaradas até hoje. Desse ponto de vista, diga-se de passagem, em se tratando do estudo de controvérsias como esta, poderíamos compreender então que uma antropologia da ciência, se levada a sério, é a rigor uma antropologia política.

O lugar atribuído à ciência no litígio pela nevirapina pode ser, assim, reexaminado de modo a ser vista como um sistema social fechado e hierárquico, mas que, ao mesmo tempo, expressa a estrutura da sociedade em que ela se inscreve. A ciência está dentro e faz parte de uma cultura ou, como apontado por Elias (1982, p. 3), as características sociais dos estabelecimentos científicos estão vinculadas às instituições onde elas estão alocadas. Esta oscilação entre problemas que remetem à história geral e às estruturas sociais e entre as que remetem às qualificações individuais e coletivas ecoam, decerto, questões sobre indivíduo e sociedade que, como observa Sahlins (2006, p. 17) têm sido dadas como mortas desde o século XIX. Neste trabalho apontei alguns traços da subjetividade e da moralidade que alicerçam a ação em um litígio como o da nevirapina, em uma tentativa antropológica de considerar algumas oposições aventadas pelos participantes na disputa, ao passo que esbocei traços das condições históricas envolvidas no surgimento e na consolidação (ou na marginalização) de certos coletivos. Daí que as tensões que surgiam na controvérsia, assim como as acusações de negacionismo tão frequentes neste contexto, também possam ser relacionadas à maneira como parecem ter sido geridas outras discussões que extrapolavam a crise da AIDS desatada pelo governo Mbeki.

O termo “negacionismo” parecia ter se constituído, aliás, em um lugar-comum de acusação na política sul-africana desse tempo, se estendendo a âmbitos e discussões na economia, na educação, nas relações raciais, na administração pública, no judiciário,

etc., de um modo similar ao que também acontecia com as acusações de “racismo” nesse mesmo contexto (VEGA SANABRIA, 2013; 2016). Por isso, de um ponto de vista analítico, como sugeri em outro trabalho (VEGA SANABRIA, 2016), o interessante em discussões como estas é observar como elas atingem e mobilizam categorias culturalmente sensíveis à luz da história global da epidemia de HIV e da história sul-africana. Os diversos embates sobre a AIDS na África do Sul nada mais fizeram que amplificar problemas relativos à raça, à África, ao Ocidente, ao pertencimento individual e coletivo, à sexualidade, à moral e, enfim, à construção do Estado nacional sul-africano. Ao mesmo tempo, eles também surgem em virtude das relações e pressupostos gerados pelo surgimento da epidemia de HIV e a maneira como foi configurado o campo intelectual dedicado a seu estudo, amiúde colocado no debate como “ciência da AIDS”.

Referências

- BAILEY, Kristin. **Treatment Action Campaign v. Minister of Health – A Case Study**. University of Toronto, 200-. Disponível em: http://www.law-lib.utoronto.ca/diana/TAC_case_study/CaseStudy.pdf. Acesso em: 20 dez. 2020.
- BASTOS, Cristiana. **Ciência, poder, acção**: as respostas à SIDA. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais; Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2002.
- BERGER, Jonathan M.; KAPCZYNSKI, Amy. The story of the TAC case: The potential and limits of socio-economic rights litigation in South Africa. In: HURWITZ, Deena R.; SATTERTHWAITE, Margaret L. (ed.). **Human rights advocacy stories**. New York: Thomson Reuters/Foundation Press, 2009. p. 1-30.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **De la justification – Les économies de la grandeur**. Paris: Éditions Gallimard, 1991.
- BOLTANSKI, Luc. **El amor y la justicia como competencias – Tres ensayos de sociología de la acción**. Trad. Inés María Pousadela. Buenos Aires: Amorrortu, 2000 [1990].
- BURTON, Rosie; GIDDY, Janet; STINSON, Kathryn. Prevention of mother-to-child transmission in South Africa: an ever-changing landscape. **Obstetric Medicine**, [s.l.], v. 8, n. 1, p. 5-12, 2015.
- CAMERON, Edwin. **Witness to AIDS**. New York: I.B. Tauris, 2005.
- CEFAÏ, Daniel. Publics, problèmes publics, arènes publiques.... **Questions de Communication**, [s.l.], v. 30, p. 25-64, 2016.
- CHIGWEDERE, Pride *et al.* Estimating the lost benefits of antiretroviral drug use in South Africa. **JAIDS Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes**, [s.l.], v. 49, n. 4, p. 410-415, 2008.
- CLAVERIE, Élisabeth; BOLTANSKI, Luc. Du monde social en tant que scène d'un process. In: BOLTANSKI, L. *et al.* (ed.). **Affaires, scandales et grandes causes**. Paris: Stock, 2007. p. 395-453.
- COLVIN, Christopher J. True Believers or Modern Believers: HIV Science and the Work of The Dr Rath Foundation. In: LEVINE, Susan Levine (ed.). **Medicine and the Politics of Knowledge**. Cape Town: Human Sciences Research Council Press, 2012. p. 33-54.
- COOVADIA, Ashraf. Courting mortality: the fight to prevent Mother-to-Child HIV Transmission. In: CULLINAN, Kerry; THOM, Anso (ed.). **The virus, vitamins & vegetables – The South African HIV/AIDS mystery**. Auckland Park: Jacana, 2009. p. 58-76.

- CULLINAN, Kerry; THOM, Anso (ed.). **The virus, vitamins & vegetables – The South African HIV/AIDS mystery**. Auckland Park: Jacana, 2009.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah (ed.). **Anthropology in the Margins of the State: Comparative Ethnographies**. Santa Fe: James Currey/School of American Research Press, 2004.
- ELIAS, Norbert. Scientific establishments. In: ELIAS, Norbert. MARTINS, Herminio; WELLEY, Richard (ed.). **Scientific establishments and hierarchies**. Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company, 1982. p. 3-69.
- EXAME. **Justiça dos EUA aciona Novartis por subornar médicos**. Publicado em 27 de abril de 2013. Disponível em: <https://exame.com/mundo/justica-dos-eua-aciona-novartis-por-subornar-medicos-4/>. Acesso em: 19 jul. 2022.
- FARMER, Paul. **AIDS & accusation. Haiti and the geography of blame**. Atualizado com um novo prefácio. Berkeley, Los Angeles (CA); London: University of California Press, 2006/1996.
- FASSIN, Didier. **When bodies remember**: Experiences and politics of AIDS in South Africa. Trad. Amy Jacobs & Gabrielle Varro. Berkeley: University of California Press, 2007.
- FLINT, Adrian. 2009. **Mbeki's Holocaust? Assessing the Effects of AIDS Denialism in South Africa**. Politics Department, University of Bristol. PSA Conference Proceedings. Disponível em: <http://www.psa.ac.uk/2009/Pdetails.asp?panelid=50>. Acesso em: 12 jul. 2009.
- FOUCAULT, Michel (coord.). **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... Um caso de parricídio do século XIX apresentado por Michel Foucault**. Trad. Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- GEFFEN, Nathan. **Debunking delusions**: The inside story of the Treatment Action Campaign. Auckland Park: Jacana Media, 2010.
- GEVISSEY, Mark. **A Legacy of liberation**: Thabo Mbeki and the future of the South African dream. New York: Palgrave MacMillan, 2009.
- GREBE, Edward; NATTRASS, Nicoli. AIDS conspiracy beliefs and unsafe sex in Cape Town. **AIDS and Behavior**, [s.l.], v. 16, n. 3, p. 761-773, 2012.
- GREEN, Lesley J. F. Beyond South Africa's 'Indigenous Knowledge – Science' Wars. **South African Journal of Science**, [s.l.], v. 108, n. 7/8, #631, p. 10, 2012.
- HERWITZ, Daniel. Sida, savoir et réinvention de la société civile en Afrique du Sud. **Politique Africaine**, [s.l.], v. 3, n. 103, p. 46-60, 2006.
- HEYWOOD, Mark. Preventing Mother-to-Child HIV Transmission in South Africa: background, strategies and out-comes of the Treatment Action Campaign case against The Minister of Health. **South African Journal of Human Rights**, [s.l.], v. 19, p. 278-315, 2003.
- HEYWOOD, Mark. The price of denial. **Interfund Development Update**, [s.l.], v. 5, n. 3, p. 93-122, 2004.
- HEYWOOD, Mark. South Africa's Treatment Action Campaign: Combining law and social mobilization to realize the right to health. **Journal of Human Rights Practice**, [s.l.], v. 1, n. 1, p. 14-36, 2009.
- HODES, Rebecca. HIV/AIDS in South African documentary film, c. 1990-2000. **Journal of Southern African Studies**, [s.l.], v. 33, n. 1, p. 153-171, 2007.
- HODES, Rebecca. How health systems research championed South Africa's roll-out of antiretroviral treatment. In: HODES, Rebecca. **Young Researchers for Health 2010 – Health Systems Research**: Towards Universal Health Coverage. Geneva: Global Forum for Health Research, 2010. p. 48-54.

- KALICHMAN, Seth C. **Denying AIDS. Conspiracy Theories, Pseudoscience, and Human Tragedy.** Foreword by Nicoli Nattrass. New York: Springer, 2009.
- KANT DE LIMA, Roberto. Antropologia jurídica. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (org.). **Antropologia & Direito – Temas antropológicos para estudos jurídicos.** Brasília, DF; Rio de Janeiro: ABA; Laced; Contra Capa, 2012.
- KUNDA, John-Eudes Lengwe; TOMASELLI, Kenya. Confusing public health with militant nationalism: South Africa's AIDS policy under Thabo Mbeki. In: IGE, Segun; QUINLAN, Tim (ed.). **African Responses to HIV/AIDS – Between speech and action.** Durban: University of KwaZulu-Natal Press, 2012.
- MBALI, Mandisa. AIDS discourses and the South African state: government denialism and post-apartheid AIDS policy-making. **Transformation: Critical Perspectives on Southern Africa,** [s.l.], v. 54, p. 104-122, 2004.
- MYBURGH, James. **The African National Congress under the Presidency of Thabo Mbeki (1997-2002).** 2007. 333p. Thesis (D. Phil., Politics and International Relations) – St. Antony's College, University of Oxford, Oxford, 2007.
- MYBURGH, James. In the beginning there was Virodene. In: CULLINAN, Kerry; THOM, Anso (ed.). **The virus, vitamins & vegetables – The South African HIV/AIDS mystery.** Auckland Park: Jacana, 2009. p. 1-15.
- NATTRASS, Nicoli. **Mortal combat – AIDS denialism and the struggle for antiretrovirals in South Africa.** Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2007.
- NATTRASS, Nicoli. AIDS and the scientific governance of medicine in Post-Apartheid South Africa. **African Affairs,** [s.l.], v. 107, n. 427, p. 157-176, 2008.
- NATTRASS, Nicoli; GREBE, Edward. Prevalence and determinants of AIDS conspiracy and AIDS denialist beliefs and implications for risky sexual behaviour among young adults in Cape Town, South Africa. In: XXVIII INTERNATIONAL AIDS CONFERENCE, Vienna, 2010. **Anais [...].** Vienna, 2010.
- NATTRASS, Nicoli. **The AIDS Conspiracy:** Science fights back. Johannesburg: Wits University Press, 2012.
- RIJN, Kiran van. The politics of uncertainty: the AIDS debate, Thabo Mbeki and the South African government response. **Social History of Medicine,** [s.l.], v. 19, n. 3, p. 521-538, 2006.
- ROBINS, Steven. 'Long live Zackie, long live': AIDS activism, science and citizenship after apartheid. **Journal of Southern African Studies,** [s.l.], v. 30, n. 3, p. 651-672, 2004.
- SAHLINS, Marshall. **História e cultura – Apologias a Tucídides.** Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- SHAPIN, Steven. **A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-century England.** Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- SEIDMAN, Gay. Is South Africa different? Sociological comparisons and theoretical contributions from the land of apartheid. **Annual Review of Sociology,** [s.l.], v. 25, p. 419-440, 1999.
- SESANTI, Simphiwe. Thabo Mbeki's "AIDS Denialism". Contradicting pan-Africanism and the African Renaissance? **Theoria,** [s.l.], v. 65, n. 156, p. 27-51, 2018.
- SITZE, Adam. Denialism. **The South Atlantic Quarterly,** [s.l.], v. 103, n. 4, p. 769-811, 2004.
- SUNSTEIN, Cass R.; SCHEKADE, David; ELLMAN, Lisa Michelle. Ideological voting on Federal Courts of Appeals: A preliminary investigation. **Virginia Law Review,** [s.l.], v. 90, n. 1, p. 301-354, 2004.

UNAIDS – PROGRAMA CONJUNTO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE HIV/AIDS. **Guia de terminologia do UNAIDS**. Brasília, DF: UNAIDS, 2017.

VEGA SANABRIA, Guillermo. Ciência, justiça e antropologia no debate sul-africano da AIDS: produção de sensibilidades e regulação moral entre especialistas. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, [s.l.], v. 26, p. 191-212, 2017.

VEGA SANABRIA, Guillermo. Science, stigmatisation and afro-pessimism in the South African debate on AIDS. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, [s.l.], v. 13, n. 1, p. 22-51, 2016.

VEGA SANABRIA, Guillermo. **Ciência, justiça e cultura na controvérsia sul-africana sobre as causas e tratamentos da AIDS**. 2013. 275 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2013.

Guillermo Vega Sanabria

Vinculado ao Departamento de Antropologia e Etnologia, é professor no curso de graduação em Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, tem realizado pesquisas na Colômbia, no Brasil e na África do Sul, nas quais convergem as contribuições da antropologia, da cognição e da educação. Seu trabalho foca nas relações entre ciência, educação e política, baseado na sua pesquisa sobre o negacionismo do HIV na África do Sul; interessa-se, ademais, nas dinâmicas de produção do conhecimento (especialmente em contextos escolares) e na formação de comunidades de especialistas (notadamente professores e cientistas). Atualmente é coordenador da Comissão de Educação, Ciência e Tecnologia da Associação Brasileira de Antropologia.

Endereço profissional: Estrada de São Lázaro, s/n, Federação, UFBA, Salvador, BA. CEP: 40210-730.

E-mail: guillermo.sanabria@ufba.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1991-5115>

Como referenciar este artigo:

VEGA SANABRIA, Guillermo. O Negacionismo do HIV e o Acesso aos Antirretrovirais na África do Sul de Thabo Mbeki. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e85680, p. 86-108, maio de 2023.

Na Busca pela Testosterona: circulação de saberes entre homens usuários

Lucas Tramontano¹

¹Instituto Fernandes Figueira, Fiocruz, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

A biopolítica contemporânea é marcada pela molecularização da vida e uma intensa farmacologização do cotidiano, que sustenta a teoria hormonal do corpo e aprofunda a visão dos hormônios sexuais como mensageiros químicos do sexo/gênero. Assim, este artigo analisa relatos de história de vida de homens usuários da testosterona como ferramenta de modificação corporal para refletir sobre as fontes de informação legitimadas na busca por um encontro efetivo com o hormônio. São identificadas quatro fontes não mutuamente excludentes: a biomedicina, a clínica, grupos de usuários especialistas e uma rede pessoal de contatos. O hormônio se localiza no centro de oposições como natural/artificial, legal/illegal e legítimo/illegítimo e articula uma ampla circulação de saberes que compõem sua própria biografia. As conclusões apontam para um processo de coprodução, no qual, mais do que priorizar uma fonte específica, constrói-se um corpo de saberes compartilhado e multifacetado sobre a testosterona.

Palavras-chave: Testosterona. Masculinidades. Hormônios Sexuais. Gênero. Coprodução.

Searching for Testosterone: circulation of knowledge among male users

Abstract

Contemporary biopolitics is marked by the molecularization of life and an intense pharmacologization of everyday life, which supports the hormonal theory of the body and deepens the view of sex hormones as chemical messengers of sex/gender. Thus, this article analyzes the life history of men who use testosterone as a body modification tool to reflect on the legitimized sources of information in the search for an effective encounter with the hormone. Four non-mutually exclusive sources are identified: biomedicine, clinic, specialist user groups and a personal network of contacts. The hormone is situated at the center of oppositions such as natural/artificial, legal/illegal and legitimate/illegitimate and articulates a wide circulation of knowledge that makes up its own biography. The conclusions point to a process of co-production, in which more than prioritizing a specific source, a shared and multifaceted body of knowledge about testosterone is built.

Keywords: Testosterone. Masculinities. Sex Hormones. Gender. Co-Production.

Recebido em: 20/01/2022

ACEITO EM: 14/10/2022



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

1 Introdução

Neste artigo, discuto o fluxo de saberes e as fontes de informação consultadas por homens na busca pela testosterona como ferramenta para a modificação corporal virilizante. Para tal, analiso relatos de história de vida de homens usuários, refletindo sobre os caminhos privilegiados para o encontro com a testosterona e o manejo dos riscos associados ao seu uso, assim como a (i)legitimidade conferida às informações disponíveis sobre o hormônio em diferentes meios.

O material empírico analisado é um recorte de minha tese de doutorado, defendida em 2017, que discutiu testosterona e masculinidade sob um olhar biográfico. A partir de uma genealogia da testosterona, objeto científico, cruzei a biografia do hormônio com as biografias de seus usuários, que revelam uma testosterona *encarnada*. Nessa perspectiva, o campo foi composto de relatos de história de vida de usuários do hormônio, com perfis e finalidades de uso diversos, cuja interseção é marcada pela própria testosterona. O único critério de inclusão para as entrevistas era a autoidentificação como homem, e foi possível perceber que todos os interlocutores procuravam expor ou exacerbar marcas corporais de masculinidade, o que foi organizado na categoria virilidade, entendida na tese como uma forma encarnada de exibir atributos físicos, corporais, de masculinidade segundo o modelo binário de diferença sexual vigente na sociedade.

A pesquisa seguiu a proposta biográfica apoiada nos conceitos de vida social das coisas, de Igor Kopytoff (2008) e Arjun Appadurai (2008) e de biografia do medicamento, conforme Geest, Whyte e Hardon (1996), que seguem como base teórica deste artigo. As entrevistas foram conduzidas durante o ano de 2016, com aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa e financiamento pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). A análise dos dados se deu pela análise do discurso, e, ao todo, foram ouvidos 21 homens, sendo 14 cisgêneros e sete transexuais; 15 brancos e oito negros (seis pardos e dois pretos); 10 heterossexuais, nove homossexuais, um pansexual e um bissexual. A amostra variou entre 26 e 66 anos, com concentração na faixa de 30-40 anos (nove), e majoritariamente no eixo Rio-São Paulo. Essa tipificação foi feita pela autoidentificação dos participantes, acessados em esquema bola-de-neve. Sobre a intenção no uso, podemos delinear dois grandes grupos, uma busca por anabolismo muscular ou por um trânsito de gênero. Grosso modo, podemos diferenciar fisiculturistas amadores (os *monstros*), fisiculturistas profissionais (*atletas* ou *culturistas*) e homens trans. Essa divisão, contudo, não era estanque e o mesmo homem pode estar em mais de um grupo ao mesmo tempo ou em diferentes fases de sua biografia. Monstro é um

termo nativo, não pejorativo e comumente utilizado por usuários de anabolizantes como autorreferência ou elogio a outros. Descreve um corpo muito musculoso e aciona um tipo específico de masculinidade: um homem ogro (sinônimo nativo), grosseiro, perigoso, que se arrisca e intimida e é, em última instância, sobre-humano.

Porém, ainda que o perfil seja diverso, os discursos são muito próximos e se sobrepõem, apesar dos marcadores sociais da diferença. Homens com formas corporais muito distintas dão relatos muito próximos de seu encontro com a testosterona, que parece realmente cumprir o papel de mensageiro químico do gênero descrito por Celia Roberts (2007). De um ponto de vista bioquímico, a testosterona é um hormônio esteroide da classe dos androgênios, produzida por homens e mulheres prioritariamente nas gônadas, o que conferiu a nomenclatura histórica, ainda que imprecisa, de hormônio sexual. Os hormônios, por definição, são moléculas orgânicas que atuam em locais diferentes de onde foram produzidas, tendo efeitos sistêmicos, frequentemente com baixa seletividade e previsibilidade (TRAMONTANO, 2017a). Os hormônios sexuais se referem a esses esteroides gonadais e se dividem em três grandes classes, os androgênios, os estrogênios e as progesteronas. À revelia da ampla gama de atuação, destaca-se prioritariamente, tanto no discurso científico quanto entre leigos, sua ação no desenvolvimento de caracteres sexuais secundários, o que confere a generificação dessas moléculas descrita por Nelly Oudshoorn (1994). Assim, considera-se a testosterona, metonímia dos androgênios, como o hormônio sexual masculino por excelência, em oposição ao estrogênio, sua contraparte feminina. Os efeitos mais mencionados da testosterona envolvem o aumento da força física e da musculatura, do desejo sexual e da agressividade. Outros conhecidos efeitos são o engrossamento da voz e o crescimento de pelos corporais. A testosterona é frequentemente usada por conta própria, amplamente distribuída no mercado ilegal e muitas vezes utilizada com fins estéticos. Mesmo o uso médico, como reposição hormonal, é questionado, considerado por críticos e por parcela da profissão médica mais um tônico do que um medicamento, e seu valor terapêutico é diversas vezes tratado como um aprimoramento, como demonstram Russo, Faro e Montezuma (2019).

Os hormônios sexuais, portanto, cumprem um papel de ancoragem biológica da diferença percebida entre corpos sexuados. Para Thomas Laqueur (2001), seria a partir de uma mudança ontológica na visão do corpo em torno dos séculos XVII-XVIII que a diferença sexual deixa de ser entendida em termos de uma hierarquização entre os sexos (o modelo do sexo único, que coloca o homem no ápice da evolução) e passa por uma radical separação de corpos masculinos e femininos, considerados complementares e incomensuráveis (o modelo dos dois性os). O fator de diferenciação já esteve localizado em diversas estruturas corporais, seguindo o paradigma de cada período, sejam ossos, músculos ou nervos (SCHIEBINGER, 2000), e o entendimento atual é que a diferença se expressa hormonalmente. Os mensageiros químicos produzidos nas gônadas (testículos e ovários) são chamados hormônios sexuais, masculinos quando secretados pelos testículos e femininos quando secretados pelo córtex ovariano. Contudo, toda a teoria pressupõe uma assimetria de gênero. Uma vez que a diferença entre homens e mulheres passa a ser explicada pelos efeitos desses hormônios, as próprias moléculas ganham características dos gêneros, ou seja, papéis de gênero são creditados às substâncias químicas, seus efeitos descritos através de atributos estereotípicos de homens ou mulheres. Logo, os

efeitos da testosterona são descritos como rápidos e incisivos, encenando a agressividade e praticidade atribuída aos homens, ao passo que o estrogênio age de forma mais discreta e menos visível, simulando a passividade e delicadeza femininas (OUDSHOORN, 1994; TRAMONTANO, 2017b).

A ideia de que os hormônios determinam tudo, até mesmo nossa inteligência e nosso comportamento [...] parece ganhar cada vez mais adeptos. [...] Assistimos ao império de um ‘corpo hormonal’ que parece sobrepor-se a qualquer outra concepção biomédica corrente, pelo menos se considerarmos o sucesso de sua aceitação entre um público cada vez mais amplo. (ROHDEN, 2008, p. 134)

Entender a experiência de gênero a partir da ação de uma molécula coaduna com o processo que Nikolas Rose (2013, p. 19) chamou de *molecularização*, uma mutação característica da biopolítica contemporânea, marcada pelo avanço de uma biomedicina tecnológica. A profusão de novas explicações moleculares para mecanismos fisiológicos já conhecidos e a ênfase em interações a nível celular e genômico marcam a emergência de um novo estilo de pensamento, como descrito por Ludwik Fleck (2010), e essa biomedicina molecular ultrapassa as definições estabelecidas até então para o processo saúde-doença, tornando obsoleta a ideia do papel da medicina como uma ciência que pretende, em última instância, restabelecer uma atividade orgânica normal (ROSE, 2013, p. 26-27). Analogamente, Adele Clarke *et al.* (2003, p. 165) argumentam acerca da passagem de uma medicina que *controla* condições orgânicas particulares para uma biomedicina capaz de *transformar* corpos e vidas, possibilitando diferentes reformulações de si a partir do uso de tecnologias médicas.

Assim, o processo de molecularização da vida favorece o recurso farmacológico sempre que o mesmo estiver disponível e incentiva uma relação mais íntima com o medicamento, em um processo que vem sendo chamado de farmacologização do cotidiano (WILLIAMS; MARTIN; GABE, 2011; FOX; WARD, 2008). A testosterona traz especificidades que aprofundam ainda mais esse processo, ao intermediar modificações corporais que afetam a imagem de si e a percepção cultural de gênero.

Sendo uma substância endógena, a testosterona borra os limites entre natural e artificial mais que outros medicamentos, pois o uso exógeno é tido como uma reposição ou suplementação de algo naturalmente produzido pelo corpo, o que encontra ressonância na dificuldade em perceber ou admitir os riscos e efeitos adversos do uso (TRAMONTANO, 2022). Apesar disso, é uma substância considerada perigosa, a ponto de não ter sua venda liberada, exigindo receita médica. Essa limitação coloca a testosterona no centro de outra dicotomia, acerca de sua (i)legalidade, já que é muito acessada pelo mercado clandestino. Os usos da testosterona são frequentemente estigmatizados, considerados um exagero desnecessário ou mesmo nocivos à saúde, o que destaca outra dicotomia que acompanha a biografia do hormônio, sobre a (i)legitimidade do seu uso. Uma vez que é difícil obter o reconhecimento da legitimidade do uso, as vias oficiais de acesso ao medicamento são muitas vezes pouco disponíveis, relegando à ilegalidade no acesso e no uso. O recorte proposto neste artigo visa explicitar os caminhos aos quais o desejo pela testosterona leva os homens e as escolhas feitas para o encontro com o hormônio, com especial atenção às fontes de informação consideradas confiáveis.

Apresento a seguir trechos das entrevistas (em itálico para diferenciar de citações à literatura), alterando os nomes dos entrevistados para garantir o anonimato, com o objetivo de refletir como uma biotecnologia, a testosterona, inter-relaciona ciência, clínica e gênero na experiência corporificada de homens usuários. Para facilitar a identificação dos entrevistados, utilizarei um código referente aos marcadores sociais da diferença que foram mais relevantes para a análise: “C” ou “T” se referem a cis e trans; “H” se refere a heterossexual; “G”, gay/homossexual; “Bi”, bissexual; “P”, pansexual; “N”, negro; e “B”, branco.

2 Desenvolvimento

Após decidir pelo uso da testosterona, os homens precisam definir o que de fato irão utilizar, e como acessar as substâncias escolhidas, frente à grande variedade de derivados de testosterona disponível. Em campo, percebi que questões como acesso ou custo são menos centrais para a escolha do que a(s) fonte(s) de informação consultada(s), que terminam delimitando as oportunidades reais de encontro com o hormônio. Não há, na prática, uma preferência construída a partir de um acúmulo de informações que eleve uma substância à categoria de “melhor” ou “mais adequada”; o mais comum é que a primeira vez seja em larga medida circunstancial, e, posteriormente, a partir de uma *expertise* adquirida no uso, desenvolve-se algumas preferências. Vale destacar que vários entrevistados minimizavam, desqualificavam ou evitavam falar sobre o primeiro uso de testosterona, apresentado como uma irresponsabilidade, uma inconsequência juvenil ou um modismo, em contraste com um uso atual, mais racional e informado.

Portanto, é justificável a multiplicidade de escolhas feitas pelos meus interlocutores, que a princípio me espantou. Julgava que seria possível agrupar, a partir de determinados marcadores sociais, uma preferência por essa ou aquela substância, o que se mostrou irreal em campo. Para uma noção da dispersão, foram mencionados ao todo: 14 derivados de testosterona; três outras classes de anabolizantes; dois protetores hepáticos; cinco substâncias diversas para terapia pós-ciclo; e 14 suplementos nutricionais (TRAMONTANO, 2017b). Além disso, principalmente entre fisiculturistas e/ou usuários crônicos, diversas substâncias são utilizadas simultaneamente. Uma experiência negativa com uma levará à substituição por outra, sendo que o problema não será necessariamente farmacodinâmico, relativo aos efeitos. Um incômodo com a forma farmacêutica; com uma marca específica; uma dificuldade na compra; uma falsificação; um custo considerado alto (ou baixo demais), ou uma mudança de poder aquisitivo; um conselho médico; uma reportagem aleatória; ou simplesmente uma conversa com outro usuário: todos serão fatores potenciais de substituição. Não há em absoluto uma fidelidade a uma substância, como existe entre outros usuários crônicos de medicamentos ou drogas ilegais. A escolha depende mais das pistas que os homens conseguiram identificar na busca pela testosterona.

Assim, foi possível delinear quatro principais fontes de informação, não mutuamente excludentes. Alguns homens contentavam-se com a primeira fonte encontrada, considerando-a suficiente para a decisão; outros, mais desconfiados, irão confirmar a informação obtida com uma ou mais fontes. De toda forma, parece haver (I) o discurso

médico-científico, que informa o senso comum; (II) um discurso clínico, bem multifacetado; (III) um discurso intermediário, representado por leigos informados; e (IV) um discurso informal, vindo da experiência encarnada do hormônio.

2.1 A Univocidade da Biomedicina

Este refere-se a um senso comum sobre o uso de testosterona, presente na medicina e na mídia e reproduzido pelas pessoas em geral, e é contra ele que se posicionam meus interlocutores. Fatalista, criminalizante e estigmatizante, esse discurso foi definido como hipócrita, infundado ou, pelo menos, exagerado. Os efeitos adversos são supervalorizados, a ilegalidade do uso é enfatizada e os possíveis benefícios são tratados como uma fraude (acionando a retórica do *doping*) ou uma procura moralmente duvidosa por ganhos rápidos e com pouco esforço, como também observado por Farias, Cecchetto e Silva (2014). A bem dizer, dificilmente alguém usaria testosterona se essa fosse a única fonte de informações sobre o tema. A associação com as drogas ilícitas é muito forte aqui, seja na descrição do tráfico de hormônio (ou receitas médicas), seja na identificação do usuário como uma pessoa moralmente fraca ou de índole questionável. Contudo, esse discurso é suficientemente hegemônico para que todos os outros se construam em função de sua negação, por exemplo, através da supervalorização da disciplina e do sacrifício pessoais, apresentando a modificação corporal como o resultado de uma “conduta ascética, racional e individualista”, conforme observado por César Sabino (2002, p. 174), na qual o hormônio é um (e não o mais importante) dentre outros recursos.

Por sua vez, a clínica, historicamente, tende a ser mais plural, e mesmo nos períodos de maior crítica a um suposto abuso de testosterona, ou de criminalização de sua administração, como no *doping* depois dos 1970, sempre havia algum clínico (legítimo ou charlatão) disposto a hormonizar homens insatisfeitos com seu corpo ou que se considerassem pouco viris (HOBERMAN, 2005; HAMILTON, 1986). Atualmente, com a existência de diagnósticos (relativamente) legítimos como a Deficiência Androgênica do Envelhecimento Masculino (DAEM) ou a disforia de gênero, é de se imaginar que haja um número significativo de médicos que prescrevam o hormônio, mesmo que não haja um óbvio hipogonadismo. Quando me refiro a uma legitimação relativa, o faço por entender que, em ambos os diagnósticos, há intensos questionamentos acerca da existência da condição, do seu caráter patológico e da necessidade de tratamento, seja entre a opinião pública, a grande mídia ou mesmo na ciência (TRAMONTANO; RUSSO, 2015). Assim, podemos abordar o recurso à clínica médica pelos meus informantes sob duas perspectivas.

2.2 A Multiplicidade da Clínica

Há uma procura que poderíamos chamar de utilitarista: os homens prefeririam comprar o hormônio na farmácia, com receita, por conveniência ou para driblar a falsificação. O médico surge, nesses casos, como um mero produtor de receita. “*O problema principal é conseguir a receita para comprar na farmácia. Se você consegue o médico*

que te oriente quanto a isso [...] que são poucos os médicos que recebem um atleta e são a favor desse...do uso desse tipo de droga" (Claudio, CHB). Essa situação foi muito comum também entre homens trans, e a necessidade de conseguir a receita pode levar à convivência com um atendimento considerado ruim, como conta Renato (TGB):

[...] eu fui num endócrino, mas não era um endócrino muito bom [...] porque ele, parece que [...] não tinha um interesse muito grande em fazer o acompanhamento. Era mais tipo, tá, deu a receita ali, fica meio que acompanhando, mas, sabe, não era um acompanhamento. Eu só... praticamente eu só queria as receitas e ele deu, sabe?

Nesses casos, a clínica não funciona como fonte de informação; ao chegar no consultório, os homens já têm plena consciência do que querem, uma situação comum no recurso masculino à clínica (KNAUTH; COUTO; FIGUEIREDO, 2012). Essa objetividade pode levar a ignorar conselhos profissionais, especialmente sobre potenciais riscos. “*Um amigo meu [...] falou que conhecia um médico bom, eu fui lá no médico. [...] ele me falou os riscos, essas coisas que o médico fala. Mas é aquilo né, a gente... bem dizer quase tudo que a gente usa a gente está sujeito aos riscos, aos benefícios, de tudo*” (Antônio, CHN). Nesse recurso à clínica, algumas precauções são necessárias. Chegar numa consulta com um médico aleatório e pedir uma receita de testosterona foi pouco efetivo para Roberto (CGB):

Eu insinuei pra ele assim...eu não cheguei claramente, porque eu fiquei com receio de falar para ele que eu queria usar uma coisa injetável, né? Perguntei, “não teria outra alternativa, outro medicamento, outro hormônio, sei lá, alguma vitamina, que pudesse aumentar, potencializar meus ganhos?” Aí ele, “não, atualmente, a gente vai trabalhar com isso mesmo que a gente está fazendo aqui, né, com DHEA [diidroepiandrosterona, androgênio de ação mais discreta que a testosterona], com a testosterona tópica, nada além disso.

É preciso então identificar profissionais dispostos, o que era resolvido consultando outros usuários, de forma que uma rede de indicações médicas se constitui. O ideal seria encontrar profissionais que já tenham uma clientela com essa demanda, como fez Samuel (CHB):

Eu procurei o que o pessoal fala [...] nutricionista do esporte e tudo o mais, e falei que queria por causa disso, disso, disso e daquilo, e ele me passou os exames para saber taxa de testosterona, triglicerídeo [...] ele falou que estava normal, mais ou menos normal, beleza. [...] um cara da academia me indicou, e [o médico] já sabe. Se bobear ele até te prescreve, receita, tu vai na farmácia, compra, e o cara até te aplica.

Essa fala me lembrou uma conversa que tive ainda na aproximação com o campo. Um conhecido (que depois recusou participar da pesquisa) havia me contado que, após anos usando anabolizante por conta própria, passou a ter preocupações com seu estado de saúde e foi buscar acompanhamento médico. Com outros usuários, descobriu um médico que prescrevia, vendia e aplicava no consultório. Tudo era envolto por uma aura de ilegalidade e sigilo, tanto que ele se referia ao consultório como “*minha clínica de aborto*”. Mais ou menos explícitos, esses médicos são avidamente procurados. Mateus (CHB) me contou sobre um médico de sua cidade que havia sido fisiculturista, de forma que as pessoas poderiam procurá-lo e serem francas em relação aos objetivos do uso, pois ele não seria preconceituoso e ainda poderia ainda orientar do ponto de vista de alguém que conhece os reais efeitos dos anabolizantes.

Um recurso mais frouxo à clínica envolve simplesmente convencer um médico conhecido a dar a receita, como Fernando (CGB) fez com um amigo psiquiatra. Nessa linha, Mauro (TPB) traz outra possibilidade, com profissionais não médicos:

Eu fui em tudo que é farmácia tentando comprar testosterona, só que aí tem aquela coisa da receita, né, e aí, não sabia, mas aí...um dos caras que queria e trabalhava numa das farmácias que eu passei, ele traficava, então ele me fez a proposta de vender pra mim e aí eu comecei a comprar por ele.

Por outro lado, há quem de fato confie na autoridade médica. Tais homens, mais permeáveis ao discurso fatalista, compreendem o uso da testosterona como cercado de riscos, mas que, sob a tutela do médico, não haveria grandes perigos. “*Olha, no meu caso, eu acredito mais no meu médico do que no amigo*”, afirma Paulo (CGB). Frederico (THB), que só começa a tomar o hormônio depois de entrar no processo transexualizador do SUS, quando perguntado sobre os motivos de esperar a indicação médica para tomar testosterona, argumentou: “*eu acho perigoso [...] porque é só o médico que vai avaliar...se o corpo está apto realmente pra absorver aquela substância*”. Quem faz essa escolha tende a se preocupar pouco em acumular saberes sobre o hormônio e suas consequências, seguros de que o médico fará o cálculo do risco. Pouco se preocupam se um medicamento seria melhor que outro ou qual o mais indicado para seus objetivos, decisões que caberiam exclusivamente ao profissional.

Dentre minha amostra, essa postura era mais pronunciada entre os que se consultavam com um ortomolecular. A medicina ortomolecular não é uma especialidade médica reconhecida pelo Conselho Federal de Medicina, que a define como pseudocientífica e fraudulenta; quando muito, é tratada como medicina alternativa. Aqui, pois, emerge uma contradição: os homens que mais conferem legitimidade ao médico recorrem a um profissional questionado pelo *status quo* da medicina.

Eu fui no ortomolecular com esse objetivo [...] ganhar peso, conseguir me desenvolver mais na academia, [...] mas foi ele inclusive que me indicou, que ele já faz esse tipo de tratamento com outros pacientes, só que a dose que ele prescreve é bem pequena, não é a dose, entre aspas, cavalar, que as pessoas se auto aplicam [...] ele que propôs. Eu acho que na época eu não... eu não contei que já tinha tomado. É... ele, acho que já tinha um plano na cabeça dele que eu não sabia, de... de passo a passo, e aí um belo dia ele comentou assim “não quer fazer um ciclo e tal, acho que vai ser bom. Vai ser uma dose pequena, nã, nã, nã”. Eu até me surpreendi (Sílvio, CGB).

Sílvio (CGB), que já havia tomado testosterona por conta própria antes, procura o ortomolecular como uma complementação do treino, mais preocupado com questões nutricionais. Contudo, quando o médico propõe a testosterona, Sílvio (CGB) vê vantagens frente ao uso autônomo anterior. É interessante que a sugestão parta do médico, o que não parece ser algo tão incomum, uma vez que Otávio (CGN), em outra cidade, tem uma experiência semelhante. Para quem busca uma intervenção mais pontual, como é o caso de Roberto (CGB), o ortomolecular parece suficiente. Porém, para quem faz um uso mais intenso da testosterona, buscando maiores ganhos, as dosagens do ortomolecular são pequenas demais. Segundo Claudio (CHB), “*esses médicos passam...não nas doses que a gente precisa, entendeu, vão passar nas doses que eles acham melhor, mas que isso, pode ser que sim, pode ser que não, que surta o efeito que a gente quer. Então, a gente acaba é... conseguindo de*

outros meios". Rubens (CGN) é enfático ao dizer que "eu não confio também no ortomolecular, porque ortomolecular vai fazer experimento comigo. Pra fazer experimento comigo, eu não faço! [Não sei] de onde as pessoas estão tirando isso daí!" O curioso é que Rubens (CGN), em certa medida, faz experimentos em si próprio, já que não consulta nenhum profissional, tomando todas as decisões de forma autônoma, discutindo com uma amiga usuária que é farmacêutica como ele. É como se a formação como farmacêutico o gabaritasse mais para experimentar do que a formação do ortomolecular.

Por fim, foi relatada uma terceira perspectiva de recurso à clínica, na qual não há uma postura tão utilitarista do médico, mas que também prescinde dos conhecimentos desse profissional como fonte de informação. Para esses entrevistados, em paralelo ao uso autônomo da testosterona, é necessário a realização de diferentes exames clínicos.

Tem uma médica na Barra que passa os exames que eu tenho que fazer, tanto de sangue quanto esses [...] de imagem. Então essa médica me dá esse suporte [Ela questiona o uso?] Ela é a favor, não, ela é a favor. Até porque...no início, ela até me passava certos anabolizantes, mas...a quantidade que...é pouca pra gente, não é suficiente, então eu parei de...dela me orientar nessa parte hormonal, e eu realmente comprar com...por fora [...] e ela ficou só nessa parte de [acompanhamento dos exames] eu não falei isso para ela, mas...

Nesses casos, a escolha por um ou outro medicamento não é da alçada do médico, mas apenas esse profissional está apto a identificar potenciais danos ao organismo. Ainda assim, a decisão sobre o que, quando e quanto tomar virá de outras vivências, especialmente da troca de experiências com outros usuários. Segundo Flávio (TBiN),

[...] pelo menos uma vez por ano, vou ao endócrino, falo que eu tô usando hormônio, né... no começo, eu não tinha [...] nenhum vínculo com o movimento social, eu não tinha o empoderamento, né, pessoal, político e coletivo e tal [...] então, depois que eu comecei a me envolver com o movimento, comecei a participar, inclusive, do processo de construção das políticas públicas, eu entendi que eu tinha essa responsabilidade comigo mesmo também, e aí eu todo ano eu vou no endócrino, faço uma bateria de exames, eu falo que eu uso testosterona, e como a maioria deles não...prefere não prescrever, prefere não receitar, eles pelo menos têm... compromisso de cuidar de alguém que está usando, né [...] aí eu vou, todo ano, eu faço uma bateria de exames, faço...vejo como é que estão as coisas, faço as ultrassons todas que tem que fazer e exames de sangue, todos, e tal.

Olhadas em conjunto, essas diferentes interseções com a clínica retomam a discussão de Luc Boltanski (2004) sobre um equilíbrio ótimo buscado pela profissão médica entre necessidade e competência médicas. O autor definiu necessidade médica como a "intensidade com que [as pessoas] percebem e toleram suas sensações mórbidas", medida através do "[...] consumo de atos médicos ou [...] na frequência do recurso ao médico" (BOLTANSKI, 2004, p. 112). Já competência médica seria "[...] a percepção e identificação das sensações mórbidas", que dependem de "uma aprendizagem específica ou difusa, implícita ou consciente, [...] em função do número e da variedade das categorias de percepção do corpo [...]", o que seria percebido através da "riqueza e precisão de seu vocabulário da sensação, e de sua aptidão, socialmente condicionada, a manipular e memorizar as taxinomias mórbidas e sintomáticas" (BOLTANSKI, 2004, p. 121). É preciso então incentivar um nível de necessidade médica para que as pessoas compreendam que suas sensações mórbidas devem ser resolvidas no consultório. Para isso, devem identificar tais sensações como um problema de saúde e serem capazes de apresentá-las

numa gramática médica, dependendo, portanto, de algum nível de competência médica. Entretanto, caso as pessoas adquiram muita competência médica, podem prescindir do médico, acreditando serem capazes de resolver o problema por conta própria, reduzindo drasticamente a necessidade médica, situação que foi comum em campo. A profissão médica, portanto, precisa constantemente equacionar necessidade e competência médicas; entre os entrevistados, esse equilíbrio esteve muito deslocado no sentido de uma autonomia do indivíduo frente à autoridade médica.

2.3 Os Peritos da Broscience

É baseada nessa autonomia que se constitui uma das principais fontes de informação sobre a testosterona, a mais densa, mais heterogênea e a mais consultada. São discursos autônomos feitos por leigos, mas que utilizam um complexo vocabulário médico-científico para apresentar de forma mais legítima os resultados de sua busca pela testosterona. Muito difundidos pela internet, mas não apenas, essas falas surgem como a primeira e mais disponível fonte de informação sobre o hormônio. Seja através da comparação entre diferentes efeitos e substâncias, entre relatos de usuários (frequentemente com fotos de antes e depois), seja comentando artigos científicos recentíssimos sobre o assunto, não é preciso procurar muito para esbarrar com esses relatos. São fóruns, *blogs*, páginas em redes sociais, perfis de famosos, *sites* de mídias especializadas e publicações de associações profissionais e portais de artigos científicos; há uma variedade quase infinita de possibilidades. Porém, é constante o questionamento sobre a veracidade das informações, e uma breve pesquisa é suficiente para observar prescrições antagônicas. Ainda assim, muitos se consideram capazes de separar o joio do trigo e filtrar as informações verídicas num mar de incertezas.

De fato, alguns entrevistados se dedicavam a absorver a maior quantidade possível de informações. Esses últimos se transformam em peritos na testosterona, chegando a dominar o assunto melhor que muitos profissionais de saúde e cientistas biomédicos. Uso perito aqui como um sinônimo de *expert*, mas também por sua conotação de investigador e até de fiscal da experiência alheia.

Por vezes, o interesse se converte na construção de uma carreira. Evandro (CGB) abandonou sua graduação anterior e migrou para o curso de Nutrição, passando a ter uma visão oposta acerca do uso de anabolizantes e suplementos. Nesse processo, procura ajuda médica (ortomolecular), que julgava desnecessária antes, e, absorvendo um discurso comum na Nutrição, passa a rechaçar o uso disseminado de suplementos.

Whey e essas coisas não, suplemento com alimentação mesmo. Dá pra você, com alimentação, não precisa gastar dinheiro. [Você acha que é uma questão mais de dinheiro ou porque faz mal à saúde?] Pela saúde...assim, pela fisiologia mesmo. Nossa organização é...com certeza faz mal! [Ah, mas tem um uso disseminado de Whey, né?] Pois é, tem uso disseminado de Coca-Cola, um montão de gente...muita coisa que faz mal à saúde continua...a galera continua tomando. [...] a professora estava falando que isso força muito [o metabolismo] É uma taxa muito alta que você coloca, também não é absorvida. Igual à L-Carnitina, né, no organismo. Nossa organização produz uma taxa que se você começar a introduzir L-Carnitina na sua dieta, o seu organismo para de produzir. [Mas aí, essas substituições, você aprendeu isso na Faculdade?] Sim, é. [Você escuta, lá na academia, acerca de alimentação?]

De alimentação saudável? Tsc, tsc, tsc...como eu te falei, deve ser, no mínimo, uns 80 a 75% da galera da academia, homens [que] fazem uso de drogas, né, e que não tem essa preocupação com alimentação.

Se, por um lado, Evandro (CGB) mudou de carreira devido ao interesse em alimentação e metabolismo, por outro, parece estar ainda aprendendo no ritmo da graduação. Outros entrevistados dominavam o assunto previamente ao ensino formal. Jorge (CHB) considera o comércio sua principal ocupação, afirmando: “*eu fiz Educação Física não foi nem por profissão, né, mas por um hobby [...] Eu tenho curso de personal trainer e treinamento de atletas de bodybuilding da IFBB [International Federation of Bodybuilding and Fitness] e aperfeiçoamento de nutrição avançada da IFBB também*”. Um *hobby* que toma uma parte significativa de sua vida; nossa entrevista foi feita por videochamada, pois Jorge (CHB) se mudou para a Califórnia visando o circuito internacional de fisiculturismo, mas, prioritariamente, para pôr em prática seus planos de abrir uma loja de suplementos. Na mesma linha, Mateus (CHB) tem uma trajetória singular. Publicitário, aparentemente bem-sucedido, o *hobby* por anabolizantes o leva a procurar uma especialização em outra área.

Por gostar, por ir atrás, aí comecei [...] a me dedicar mais assim a ler livros de história de vida do Arnold, de Franco Columbu, alguns mais antigos assim, assisti documentários, filmes, né? Então tem Iron e tal, mostrando a vida dos caras, me chamou atenção¹. A minha mãe é educadora física, então participei de alguns cursos livres assim, da parte de musculação, da parte de nutrição, de suplementação [...] minha ideia era investir, fazer uma loja de suplementos, e acabei desistindo porque a verba que eu tinha não era suficiente [...] aí eu usei esse tempo e esse dinheiro pra ler muito mais e [...] fui atrás de uma pós graduação [...] mesmo eu sendo formado na parte de Comunicação, eu sou publicitário de formação, vi que não teria impedimento nenhum para fazer uma pós graduação [em] Biomecânica, Avaliação Física e Prescrição de Exercício. [...] muito mais pra ir atrás de entender como o meu corpo funciona, como...técnicas que eu poderia utilizar...foi bem legal porque, assim, teve algumas aulas que foram com fisioterapeutas, e aí até por conta da lesão no braço e também uma lesão que acabei tendo depois, enquanto treinava, no ombro, então, de métodos de me reabilitar sem precisar ir até um fisioterapeuta.

O trecho destaca como o conhecimento obtido por livros, filmes, documentários e biografias de fisiculturistas não foram suficientes para Mateus (CHB), levando-o a procurar um ensino formal. Ele acumula competência médica de forma a prescindir do educador físico para preparar sua série de exercícios (o que é comum entre frequentadores assíduos de academias de ginástica) e até do fisioterapeuta para se recuperar das frequentes lesões. O curso dá maior segurança para tomar decisões por conta própria, e ele continua:

Até a busca do curso foi isso. Tipo, cara, tem coisas que eu já tô experimentando em mim por causa desses outros cursos livres, então vou lá atrás do que eu posso melhorar no meu treino. [Nesse sentido, foi produtivo o curso?] Bastante. Bastante, ué. Aprendi bastante coisa. [Descobriu que você fazia muita besteira ou não?] Cara, eu acho que besteira, não. Porque assim, a grande vantagem que eu achei do curso foi assim, por ser um curso já de pós-graduação, [...] então é um meio mais acadêmico, [...] é muito baseado em estudo e assim, cara, não tem nada de tão errado assim que a gente vá dizer pra você, “Não faça!”. Mas, assim, existem, e isso foi uma coisa que eu achei bastante interessante do curso, né, de ler também muito mais artigos e tal, e aí discutia [...] então foi nesse sentido [que o curso ajudou].

¹ Refere-se ao documentário *Pumping Iron* (O Homem dos Músculos de Aço, dirigido por Robert Fiore e George Butler, de 1997), que retrata a preparação dos famosos fisiculturistas Arnold Schwarzenegger, Franco Columbu e Lou Ferrigno para os campeonatos *Mr. Olympia* de 1975 (profissionais) e *Mr. Universe* da IFBB (amadores).

Note-se que Mateus (CHB) chega a se colocar como alguém que prescreve exercícios (“nada de tão errado que *a gente* vá dizer”), tamanha autonomia e segurança que sente. O que me chamou atenção é que Mateus (CHB) considera que um curso teórico (“muito baseado em estudo”) tenha validade para alguém que conhece aquela realidade na prática. Mas é justamente esse o motivo de procura do curso: saber, ele já sabe no cotidiano, tanto que precisou de poucos ajustes, mas o curso deu outra dimensão do treino que lhe faltava.

Esse é uma questão central, parece que a testosterona incita a busca por um conhecimento mais profundo, citada por quase todos os entrevistados e sintetizada em uma famosa expressão no campo: *corpo de monstro, mente de cientista*. Há, contudo, algo de contraditório nisso. Ao mesmo tempo que esses homens são muito críticos a um discurso médico visto como fatalista, um conhecimento plenamente científico, de artigos em periódicos e dos bancos da Universidade, não é automaticamente rechaçado e mecanismos fisiológicos e conceitos bioquímicos são citados com naturalidade. Isso acontecia nas entrevistas, mas também em páginas e fóruns online. Uma prática comum nesses ambientes, até para garantir legitimidade, é apresentar as referências bibliográficas (frequentemente, no modelo ABNT) de forma muito mais organizada e transparente do que, por exemplo, as citações feitas pela indústria farmacêutica na divulgação de seus produtos. Era de se esperar que, sendo um conhecimento adquirido na prática, as pessoas considerassem desnecessário recorrer à teoria; entretanto, não foi o que observei em campo. O recurso à ciência foi muito comum também entre os homens trans, especialmente Mauro (TPB), um dos mais preocupados com a comprovação científica dos modos de uso e dos efeitos dos hormônios. Ao longo da entrevista, cita produções acadêmicas de diferentes partes do mundo sobre o uso de testosterona em homens trans e quase todas suas respostas foram justificadas com alguma referência bibliográfica.

Mas não devemos pensar que haja uma submissão ao conhecimento formal. Trata-se mais de uma subversão: eu utilizo os argumentos e o vocabulário da medicina para demonstrar o quanto errada a medicina está sobre o assunto. Dias após a entrevista, Mateus (CHB) me enviou um meme onde se lia: “Se a ANVISA proibiu, é bom!”, se referindo às frequentes proibições que a agência reguladora faz à entrada ou permanência de anabolizantes e suplementos no mercado brasileiro. O mesmo Mateus (CHB) que escolhe fazer uma pós-graduação apenas para adquirir mais informações, o que indicaria uma convivência com um conhecimento mais formal, critica a ANVISA por proibir o comércio de determinadas substâncias, uma proibição a priori baseada no mesmo conhecimento.

Porém, uma formação na saúde pode também levar ao oposto, uma postura mais reticente ao uso, como aconteceu com o farmacêutico Rubens (CGN):

[...] eu pensei muito antes de fazer, eu li, eu procurei...eu acho que um pouco da minha formação me ajudou a ter esse medo e esse receio, devido a saber os efeitos colaterais que poderiam trazer. Então, eu procurei ler e me informar e fazer algo bem pensado, não chegar a fazer algo...como muitas pessoas fazem, de qualquer jeito.

Mesmo não sendo da saúde, o discurso proibitivo atingiu também Otávio (CGN):

Eu sempre tive aquela ideia de que o uso de anabolizante, ele é ruim, né, então sempre você teve essa coisa vilanizada. Quando em 2012, 2013 [...] eu voltei para uma academia muito boa [...] eu comecei a entrar em contato com alguns amigos [...] antes disso, eu já tinha interesse, já lia bastante sobre esse tema, tinha interesse de entender um pouco mais. Eu tenho

livros na minha casa, enfim, eu não sou da Educação Física, mas, assim, eu tenho livros, já tirei fotocópias de livros, então assim, sempre tive interesse em...em compartilhar isso, só que eu sempre tive medo.

Para Otávio (CGN), foi necessário o contato com outros usuários para desfazer uma imagem negativa da testosterona, e ele destaca o contato com uma literatura especializada como algo determinante para superar o medo. Em diversas entrevistas, são feitas menções à necessidade de leitura e pesquisa sobre o tema antes de usar. O recurso à literatura, entretanto, é posterior ao desejo do uso; a pesquisa serviria mais para corroborar a decisão do que a formar opinião sobre usar ou não. Mas aí surge o problema: o que exatamente ler? A internet é confiável? Jorge (CHB) explica:

A gente sempre ouviu [sobre anabolizante], mas nunca me aprofundei no assunto, mas, a partir do momento que fui conhecendo amigos que tomavam, eu comecei a pesquisar, e tinha também na academia lá um médico...que era...competia, né, na época mais novo, então ele sabia muita coisa, peguei muita informação com ele, e fui lendo, fui lendo, buscando informação... não [na internet], né, não em blog, que nem todo mundo faz, a famosa Broscience, não sei se você conhece esse termo – a ciência dos brothers [gargalhadas]. Então, me aprofundei. Não muita gente consegue se aprofundar, mas a gente vai vendo e cada vez aprendendo mais.

Seria então a *broscience*, uma ciência leiga dos *brothers*, a responsável pela disseminação de informações errôneas. Diferente da medicina, vista como deliberadamente preconceituosa, os *brothers* na internet podem até ser bem-intencionados, mas erram por falta de conhecimento. Ainda assim, todo mundo parece consultar esses fóruns em algum momento.

Eu li mais por visão crítica pra perceber...para ver se o meu tratamento, ele tinha alguma lógica, porque eu discordo de muita coisa que está escrita no fórum. Discordo assim absurdamente [...] tipo, tomar Clomid por 28 dias, tipo, Clomid são cinco dias! Gente, tá na bula, é cinco dias! Você não precisa mais de cinco dias para restabelecer o seu ciclo! (Rubens, CGN).

Ouvi muitas críticas como essa às prescrições da *broscience*. “É receitinha pronta!”, Mateus (CHB) dá seu veredicto. Porém, afirma logo na sequência: “*justamente por ler, por correr atrás, acompanhar, sei lá... no Instagram, no Face[book], seguir, ver os treinos dos caras, comprar revista e tal. Tipo, nunca fiz nada muito revolucionário, mas de ver documentários e tal... ‘pô, mas acho que isso aí tem uma lógica!’.*” Ou seja, a internet tem muita coisa “*absurda*”, mas eles são de alguma forma capazes de separar os *sites* de “*receitinha pronta*” dos “*treinos dos caras*” que valem a pena seguir. Diversas vezes, os fóruns servem para tirar dúvidas quando já se tem um conhecimento mais avançado. Perguntei a Antônio (CHN), que já usou vários anabolizantes diferentes, onde ele busca informações sobre essas substituições.

Internet, internet, porque, geralmente, quando a gente toma anabolizante, quando a gente faz ciclo, a gente combina algumas coisas e, nessa combinação, se você não souber combinar, você acaba ficando...porque uma coisa às vezes aumenta, e outra coisa às vezes bloqueia a produção de testosterona, que [...] não sabendo combinar, não sabendo tomar, acaba ficando desse jeito.

Mas o oposto também apareceu. No início, por não saber como a testosterona age, alguns procuraram respostas na internet, e, posteriormente, perceberam que não era uma fonte confiável, como Samuel (CHB):

[...] procurava alguma coisa aqui e ali, *hipertorfia.org...* [Você acompanha esses sites?] Sim. Na época, eu acompanhava, hoje em dia, não tanto. [...] Já estava tomando e tal, mas aí acompanhei por causa de alimentação e tudo o mais [...] Não para decidir o que tomar. Pra decidir o que tomar, foi conversando realmente com quem já tomava e que eu conhecia. [E nesses fóruns, o que as pessoas falam é muito diferente do que o que você já fazia?] Muita gente fala merda, né. Muita, muita gente fala muita besteira. Eu parei de consultar a internet por causa disso, porque nego fala umas paradas que tu fala, caralho! E eu não entendo, mas sei que não tem nada a ver! [...] é...o cara...bota um post atrás do outro, o cara fala aqui uma coisa, aqui fala outra, aí três respostas abaixo, o cara fala uma parada que não tem nada a ver, aí tu entra pra tentar te ajudar e tu sai mais confuso! Aí eu parei. Falei não dá, não dá!

O mais consensual foi que o ideal é conversar com outros usuários ou com um profissional e usar a internet para pequenas dúvidas ou para confirmar outras fontes, como faz Claudio (CHB):

Não, melhor coisa é você trocar uma ideia com o pessoal do meio, entendeu, e pessoalmente. Nada de ver na internet! Ver na internet, você vê o básico. Você não vai seguir um ciclo que dão na internet, entendeu? Você vai ser orientado, ter informações, pelo que você conversa, ao menos comigo, né? Um leigo não...que não tenha esse...esse pessoal pra poder conversar, vai procurar na internet. Quem tem esse meio, quem está no meio...troca ideia com quem já faz.

Claudio (CHB) traz outra questão que é negligenciada na recusa aos fóruns e *blogs*. É uma característica de grupos na internet servir como apoio e incentivo para alguém que pretende iniciar uma nova atividade qualquer, mas, por alguma razão, não se sente seguro em fazer ou não conhece ninguém que a faça. Esse caráter de perito que meus interlocutores assumem acaba por mascarar uma vantagem (ou pelo menos uma potência) dos espaços digitais. Considerando que o uso da testosterona frequentemente é ilegal ou, na melhor das hipóteses, estigmatizado, os grupos podem trazer uma segurança. Em alguns casos, é o primeiro contato que uma pessoa tem com outros usuários, o que foi muito comum entre os homens trans entrevistados.

Em campo, ouvi uma fala curiosa, que passei a incluir nas entrevistas posteriores. Ouvi-a pela primeira vez através de Rubens (CGN): “porque, não sei se tem uma fundamentação científica, mas eles dizem que você só tem resultados de ganhos nos primeiros três ciclos. Os ciclos após...pode ser uma manutenção, mas você nunca mais vai ter o ganho que você teve nos primeiros”. Quando Jorge (CHB) me falou sobre a *broscience*, aproveitei para perguntar sua opinião sobre a teoria dos três ciclos. Já esperava a crítica, e, portanto, perguntei se ele via algum sentido nessa ideia de três ciclos.

Nenhum, nenhum. Nenhum, nenhum, nenhum! [risos] Éééé, é o maior barato! [gargalhadas] Nossa Senhora! [...] Se fosse assim, então, um Jay Cutler da vida, um Phil Heath², três ciclos dele, já chegou daquele tamanho, né? [...] Três ciclos, né? Meu Deus do céu! Cada uma!!! [gargalhadas] É muito difícil você...você fazer essa, esse estudo, nossa!! É igual estudo na área de alimentação. Saiu um estudo aqui, essa semana, falando que comer seis ovos por semana aumenta o risco de doença cardíaca. Aí você vai pegar esses estudos relacionados à alimentação, igual a uma outra aqui falando pra você, fazer duas refeições num dia é melhor do que comer de 3 em 3 horas, foi estudo de dez anos. Mas como é que você faz isso com um monte de gente se você não controla o que está comendo? Cada um com um organismo diferente...

² Jason “Jay” Cutler e Phillip “Phil” Heath são fisiculturistas profissionais estadunidenses, ambos multicampeões do *Mr. Olympia*. Heath era o atual campeão no momento da entrevista.

Neste trecho, Jorge (CHB) critica não apenas os *brothers* da internet, mas também um estudo de dez anos sobre alimentação. Contudo, a crítica à pesquisa científica não é aleatória ou mero deboche; ele questiona o desenho metodológico da pesquisa, o que denota certa científicidade. Ainda assim, há uma supervalorização da experiência, pois quem é realmente apto a fazer esses julgamentos são os atletas, que modulam taxas hormonais e nutricionais no seu cotidiano. O conhecimento só será validado caso suas proposições sejam atestadas por esses usuários, como ele afirma na sequência:

Então não adianta um cara aí, sei lá da onde, falando que tem que fazer isso, isso, isso, que isso faz acontecer. Claro! Mas, às vezes, nego fala, "ah, me falaram que tomar"...que que foi?..."que tomar não sei o que emagrecia". Eu falei "gente, se isso aí fosse verdade, todo atleta tomava, né"?

No fim, a diferença entre a *broscience* e a prática de Jorge (CHB) é um diploma e um uso mais confortável do vocabulário da fisiologia e da bioquímica. Não pretendo com isso desmerecer o conhecimento de Jorge (CHB) sobre testosterona, metabolismo e nutrição, que é notável, sem sombra de dúvida, o mais elaborado e mais complexo de todos que ouvi. Ele fala com a segurança de quem estuda esses temas visivelmente há muitos anos, e, durante a entrevista, adota um tom professoral, papel que ocupa com naturalidade e competência. Ao mesmo tempo, era muito respeitoso em relação à minha pesquisa, e, em diversas ocasiões, ressaltou a importância de um estudo sobre o tema. Mas não posso negar a sensação de que essa consideração elogiosa decorria da minha fala muito explícita de que desconfiava do discurso fatalista sobre anabolizantes e tinha por objetivo ouvir a experiência real do uso da testosterona. A crítica muito severa à *broscience* estava associada a isso: Jorge (CHB) afirmava querer filtrar para mim os mitos e invenções, sejam médicos ou da internet. Porém, o que era absurdo para Jorge (CHB) não soou tão estranho para outros, e a fala de Claudio (CHB) é emblemática, por ele também ser farmacêutico e atleta, estando, por assim dizer, dos dois lados: "*Faz um sentido, porque a gente que faz uso muito tempo, nossos receptores já estão saturados. Quem não está, faz um ciclo... os receptores estão ávidos por aquilo que vem, então vai ter um resultado muito melhor, entendeu? Eu acredito que...proceda isso.*" Samuel (CHB), muito mais leigo, tanto do ponto de vista da formação acadêmica quanto no amadorismo do uso recente de testosterona, também não se espanta com a ideia dos três ciclos.

Quanto eu tomei a primeira vez, falaram...eu queria ter tomado antes, mas surge aquela, "ah, não, você vai jogar teu ciclo fora"...não sei, vou jogar meu ciclo fora? O que isso quer dizer? [...] Eu não sei! Até hoje eu não entendo por que, mas falavam que, "ah, não, teu corpo ainda não está preparado. Tu vai jogar teu ciclo fora. Tu não tá com o corpo maneiro ainda pra tomar. Você ainda não chegou no teu auge, no teu auge puro. Quando chegar ao teu auge puro, tu toma. [...] Não sei. Falam que...já ouvi falar, "os primeiros ciclos você ganha mais", "ah, não, o primeiro ciclo você ganha mais e depois você não ganha". Cada um fala uma coisa, né? Eu não sei...é... vai mudando de pessoa para pessoa.

Pela fala dos amigos, Samuel (CHB) comprehende que, sim, os primeiros ciclos são os mais importantes e com maior capacidade de ganho. Mais interessante é a sinceridade com que Samuel (CHB) assume não ter um conhecimento profundo da testosterona como outros: mesmo sem entender, ele acata o que os colegas dizem e espera seu corpo

chegar ao “*auge puro*” para tomar testosterona, pela qual já tinha se decidido. Com isso, destaca-se a quarta e última fonte de informação que ouvi em campo.

2.4 A Experiência dos Amigos

Samuel (CHB) representa bem um grupo de entrevistados que tem como fonte de informações prioritária uma rede de amigos que tomam. Esse grupo, ao lado dos mais confiantes na clínica, não parece muito preocupado em compreender a fisiologia e a bioquímica hormonais e se satisfazem em seguir as recomendações de outros sem buscar um acúmulo de informações sobre a testosterona. Mesmo quando procuram o consultório médico, os motivos não são claros, sendo mais porque os amigos disseram ser necessário do que por um discurso organizado da necessidade do acompanhamento profissional, como relatou Samuel (CHB):

- Você continua indo no médico que solicitou aqueles exames?
- Não, foi só na época...foi antes de tomar mesmo.
- E tomando de novo, você voltaria a ir?
- Voltaria! Fazer exame para ver como é que tá.
- Você acha que necessário esse acompanhamento?
- Não...
- Mas...
- Mas...só por desencargo de consciência.

João Pedro (CGB), que, em momento algum, procura acompanhamento médico, passa por todo o processo decisório e de busca pela testosterona a partir do diálogo com amigos. Preocupado com uma redução de desejo sexual, procura um urologista, onde faz uma bateria de exames, medindo diferentes hormônios. Aproveita os resultados para tirar dúvidas com colegas sobre manter ou interromper o uso da testosterona. E, mesmo quando pensa em retornar a um médico para fazer novos exames, agora em decorrência da testosterona, João Pedro (CGB) novamente recorre aos amigos.

Até o Betão falou: “Ah, João...eu tomo assim, na hora do café, depois que eu tomo café.” [...] Eu perguntei até à menina [da loja onde compra o hormônio], falei, “eu posso continuar tomando? Eu tenho que parar um tempo?”, ela, “não, pode tomar direto, sem problema!” Mas eu até tô pensando agora em consultar um médico, pra saber se pode continuar tomando, se para. [Você tem alguma ideia de qual médico procurar? Que especialidade?] É, eu ia no clínico, né, pra ver. Eu tenho...tenho alguns alunos médicos, né. Tem urologista, tem ginecologista. Eu até posso perguntar a um deles o que eles acham. Que aí no caso eles vão indicar, ou se eles estiverem a par do assunto, eles vão...eles mesmos já podem me dar um laudo.

Sérgio (CHB), que toma testosterona por conta própria desde há 25 anos, também não vê necessidade de procurar ajuda médica e confirma as informações da mídia tradicional ou de páginas da internet com colegas da academia, que detêm a palavra final sobre o que é certo ou errado. Quando lhe perguntei sobre riscos, e como soube deles, me respondeu:

Não, procurei sim, pela internet, como seria...o que poderia acontecer, tem os prós e os contras, né, o que poderia acontecer, e resolvi...é...arriscar. Essas pessoas, todas elas [os colegas]

nenhuma delas me disse que passou mal, que teve alguma coisa que fez mal a elas, e todas elas...nenhuma delas que eu conheci morreu ou teve algum problema por anabolizante.

Essa percepção foi mais impactante na decisão de Samuel (CHB) do que todos os discursos contrários aos quais teve acesso por outras fontes. Vale ressaltar que em todos os casos (à exceção de Ivan, THB, o homem mais velho que entrevistei, de 66 anos), a troca de informações com outros usuários teve grande importância. Em alguns casos, servia como incentivo, em outros, como acesso ao hormônio; ora como um espelho, um exemplo a ser seguido, ora como um contraexemplo, como o que deve ser evitado; ou ainda como confirmação de outras fontes. Parece que, como Howard Becker (2008) fala acerca da carreira do usuário de maconha, o uso de testosterona também é algo que se aprende a fazer em grupo. Cabe ainda destacar como discursos diferentes e até antagônicos são simultaneamente acionados para justificar e entender o recurso ao hormônio. Por fim, é seguro dizer que essa rede de amigos, a fonte mais informal, será parte do processo decisório de todos os entrevistados, com maior ou menor relevância.

3 Considerações Finais

Uma relação interessante emerge da análise de como a maioria de meus entrevistados demonstra um conhecimento em termos técnicos da testosterona e seus usos, ao mesmo tempo em que rechaça o discurso médico-científico. Foi comum o relato de um preconceito da biomedicina com a utilização de esteroides androgênicos, cujos riscos seriam supervalorizados e estereotipados. Em resposta, muitos se dedicam a intensas pesquisas sobre efeitos e riscos das substâncias, que vão desde o acompanhamento de fóruns online e publicações especializadas até a busca por pós-graduações em áreas afins. Assim, se tornam peritos da testosterona, produzindo conhecimentos paralelos e por vezes até mais aprofundados aos da biomedicina.

Outra questão latente na busca desses homens é a ideia de que tem algo de perigoso na testosterona. Pode não ser todo o terror descrito na mídia e nos consultórios médicos, mas a hormonização não pode ser feita de forma leviana. A amplitude de efeitos dessas moléculas, responsáveis desde características claramente orgânicas, como o número de glóbulos vermelhos no sangue; passando por comportamentos, como ser mais agitado ou mais calmo; e chegando a definir sentimentos complexos como amor, desejo sexual ou um suposto instinto materno, parece forçar nas pessoas uma reticência a terapias hormonais que confere um atributo perigoso à testosterona, mas bastante sedutor para os homens, dos quais, segundo as normas binárias de gênero, se espera um fascínio pelo risco e a adoção de comportamentos impulsivos e até irresponsáveis.

Por fim, é preciso dizer que o pesquisador também funciona como uma fonte de informações. Fui diversas vezes instado a opinar sobre a testosterona, independente do entrevistado saber ou não de minha formação na saúde. Em alguns casos, tive a sensação de estar sob avaliação: eles me faziam perguntas sobre as quais já tinham uma opinião firme, de forma a ver se eu sabia a resposta ou concordava com suas posições. Isso foi mais comum com homens trans. Em outros, era tratado como professor, como se dominasse o tema da forma mais correta. Nas entrevistas com farmacêuticos, era inevitável certa

cumplicidade corporativista e, com pós-gradua(n)dos, era demandado a discutir hipóteses e perspectivas teóricas. A entrevista mais marcante neste sentido foi com Ivan (THB). Sem que eu o soubesse, ele já havia lido minha dissertação de mestrado antes de contatá-lo para a pesquisa, e passou a me considerar um “especialista em testosterona”, inclusive me apresentando com esse título para uma conhecida que encontrou durante a entrevista. Apesar disso, a conversa com Ivan (THB) foi um dos momentos mais agradáveis do campo, no qual me senti bastante confortável, apesar de ser literalmente sabatinado em alguns momentos, a ponto de ele falar: “eu estou fazendo mais pergunta a você do que você a mim! [risos] É porque são questões que ninguém responde!”. Ivan (THB) foi preciso nesse ponto; essa profusão de opiniões divergentes sobre a testosterona, e o silêncio ou condenação do discurso médico mais hegemônico frequentemente gera uma confusão entre as pessoas e um tabu social e científico, percebido na ainda deficiente produção bibliográfica sobre o tema, como argumentado por Farias, Cecchetto e Silva (2014).

O que pretendi discutir nesse artigo é que, seja qual(is) for(em) a(s) fonte(s) consultada(s), os homens encontram um corpo heterogêneo de informações sobre a testosterona. Alguns conteúdos serão descartados, outros seguidos à risca, mas, em grande parte, opiniões diversas serão fundidas em um amálgama que irá compor o que a testosterona parece para cada um deles individualmente. Pensando sobre a formação e a divulgação dos fatos científicos, Ludwick Fleck (2010, p. 157) propõe uma ideia de círculos interligados do conhecimento, entre os quais uma proposição se difunde. Assim, “em torno de qualquer formação do pensamento, seja um dogma religioso, uma ideia científica ou um pensamento artístico, forma-se um pequeno círculo esotérico e um círculo exotérico maior”, que irão se sobrepor. Porém, Fleck ressalta que apenas esses dois círculos não dão conta de descrever a diversidade de atores, nem seus papéis no fluxo de ideias necessário para a estabilização do enunciado como um fato, de forma que é possível diferenciar níveis internos nos círculos, que relacionam diferentes formas do pensamento científico: a ciência popular, a ciência dos manuais e a ciência de periódicos.

A ciência dos periódicos é responsável pelas proposições mais brutas do pensamento científico, portanto, parciais e possivelmente contraditórias. É por isso que meus interlocutores são capazes de citar artigos científicos para defender ideias antagônicas. Por outro lado, a ciência dos manuais e a ciência popular trazem afirmações mais consensuais na comunidade acadêmica. A ciência popular seria, na perspectiva de Fleck, um certo senso comum científico, que influencia a percepção e a formulação dos problemas entre os especialistas, mesmo que não de maneira formal. Uma “ciência para não especialistas, ou seja, para círculos amplos de leigos adultos com formação geral” (FLECK, 2010, p. 166). Compõem essa ciência popular sobre a testosterona as formulações divulgadas pela *broscience* tanto quanto a conduta terapêutica do clínico que se recusa a dar testosterona para um homem trans ou prescreve deliberadamente anabolizantes para fisiculturistas.

É preciso ressaltar, porém, que as descrições dos fatos por essa ciência popular são marcadas pela ausência de detalhes e polêmicas, levando a uma “simplificação artificial” característica dos círculos exotéricos. Quantos mais elementos forem evidentes e ilustrativos, maior terá sido a capacidade de um dado círculo esotérico em difundir seus fatos para o círculo exotérico (FLECK, 2010, p. 170-171). Quando meus interlocutores se referem ao discurso fatalista da biomedicina sobre a testosterona, ou quando a mídia

corrobora e divulga esse posicionamento, percebemos a intensidade com que a ciência biomédica consegue divulgar seus pressupostos.

Os pensamentos circulam de indivíduo a indivíduo, sempre com alguma modificação, pois outros indivíduos fazem outras associações. A rigor, o receptor nunca entende o pensamento da maneira como o emissor quer que seja entendido. Após uma série dessas peregrinações, não sobra praticamente nada do conteúdo original. De quem é o pensamento que continua circulando? Nada mais é do que um pensamento coletivo, um pensamento que não pertence a nenhum indivíduo. Não importa se os conhecimentos são verdadeiros ou errôneos do ponto de vista individual, se parecem ser entendidos corretamente ou não – peregrinam no interior da comunidade, são lapidados, modificados, reforçados ou suavizados, influenciam outros conhecimentos, conceituações, opiniões e hábitos de pensar. (FLECK, 2010, p. 85-86)

Não se trata, portanto, de decidir quem sabe mais sobre a testosterona ou qual fonte de informações está mais correta. Pelo contrário, é preciso compreender que a informação sobre a testosterona se forma no tráfego. Diferentes receptores irão interpretar diferentes mensagens de maneiras próprias e irão adaptá-las ao vocabulário que têm disponível para dar-lhes alguma inteligibilidade, o que, por sua vez, irá produzir novos enunciados, híbridos, que comporão novas mensagens. Nessa circulação, forma-se uma imagem da testosterona, não apenas um conhecimento abstrato, mas também o que ela é e faz materialmente. No fim, a testosterona que os homens irão de fato encontrar é o resultado de múltiplas interpretações coletivas da molécula.

Faz mais sentido, portanto, resgatar a noção de coprodução de Sheila Jasanoff (2006): a testosterona é construída simultânea e reciprocamente nos fóruns e redes sociais da internet, nas academias de ginástica, no consultório médico, nos espaços de militância trans, na pesquisa científica e na vida da testosterona encarnada em cada usuário. Dessa forma, não é de se espantar que existam vários caminhos para que um homem encontre a testosterona, nem que a mesma se apresente sob diferentes faces. Tudo irá depender da interpretação que os homens fazem dos sinais na busca por um encontro com a perigosa e sedutora testosterona.

Referências

- APPADURAI, Arjun (ed.). **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, 2008.
- BECKER, Howard. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BOLTASNKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- CLARKE, Adele *et al.* Biomedicalization: technoscientific transformations of health, illness and US biomedicine. **American Sociological Review**, [s.l.], v. 68, p. 161-194, 2003.
- FARIAS, Patricia S.; CECCHETTO, Fátima; SILVA, Paulo R. P. Homens e mulheres com H(GH): gênero, masculinidades e anabolizantes em jornais e revistas de 2010. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 42, p. 417-446, jan.-jun. 2014.
- FLECK, Ludwick. **Gênese e desenvolvimento de um fato científico**. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.

- FOX, Nick; WARD, Katie. Pharma in the bedroom...and the kitchen...The pharmaceuticalisation of daily life. **Sociology of Health & Illness**, [s.l.], v.30, n.6, p. 856-868, 2008.
- GEEST, Sjaak van der; WHYTE, Susan R.; HARDON, Anita. The anthropology of pharmaceuticals: a biographical approach. **Annual Review of Anthropology**, [s.l.], v. 25, p. 153-178, 1996.
- HAMILTON, David. **The monkey gland affair**. Londres: Chatto & Windus, 1986.
- HOBERMAN, John. **Testosterone dreams**: rejuvenation, aphrodisia, doping. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2005.
- JASANOFF, Sheila (org.) **States of knowledge**: the co-production of science and social order. Londres e Nova York: Routledge, 2006.
- KNAUTH, Daniela R.; COUTO, Márcia Thereza; FIGUEIREDO, Wagner dos S. A visão dos profissionais sobre a presença e as demandas dos homens nos serviços de saúde: perspectivas para a análise da implantação da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Homem. **Ciência & Saúde Coletiva**, [s.l.], v. 17, n. 10, p. 2.617-2.626, 2012.
- KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun (org.). **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, 2008. p. 89-121.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- OUDSHOORN, Nelly. **Beyond the natural body**: an archeology of sex hormones. Londres e Nova York: Routlegde, 1994.
- ROBERTS, Celia. **Messengers of sex**: hormones, biomedicine and feminism. Nova York: Cambrigde University Press, 2007.
- ROHDEN, Fabíola. O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos. **História, Ciências, Saúde –Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 15, supl., p. 133-152, jun. 2008.
- ROSE, Nikolas. **A política da própria vida**: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI. São Paulo: Paulus, 2013.
- RUSSO, Jane A.; FARO, Livi F. T.; MONTEZUMA, Aymara. Controvérsias em torno do "hipogonadismo tardio" e seu tratamento: um estudo das discussões médicas sobre o envelhecimento masculino. In: ANAIS DO 8º CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS EM SAÚDE, 2019, João Pessoa. **Anais eletrônicos**. Campinas, Galoá, 2019.
- SABINO, César. Anabolizantes: drogas de Apolo. In: GOLDENBERG, Mirian (org.). **Nu e Vestido**: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 139-188.
- SCHIEBINGER, Londa. **Feminism and the body**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- TRAMONTANO, Lucas. A fixação e a transitoriedade do gênero molecular. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 23, n. 47, p. 163-189, jan.-abr. 2017a.
- TRAMONTANO, Lucas. **Testosterona**: as múltiplas faces de uma molécula. 2017. 398p. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017b.
- TRAMONTANO, Lucas. Os outros são os outros: percepções de homens usuários sobre os efeitos adversos da testosterona. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 31, n. 1, e210116, 2022.

TRAMONTANO, Lucas; RUSSO, Jane. O diagnóstico de Deficiência Androgênica do Envelhecimento Masculino e os (des)caminhos do desejo sexual masculino. **Mediações**, Londrina, v. 20, n. 1, p. 174-193, jan.-jun. 2015.

WILLIAMS, Simon; MARTIN, Paul; GABE, Jonathan. Pharmaceuticalisation of society? A framework for analysis. **Sociology of Health & Illness**, [s.l.], v. 33, n. 5, p. 710-725, 2011.

Lucas Tramontano

Farmacêutico pela UFRJ, mestre e doutor em Saúde Coletiva no IMS pela UERJ. Atualmente, é pós-doutorando do Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira (IFF/Fiocruz). Estuda temas ligados à masculinidade e à saúde do homem, testosterona e hormônios sexuais, processos de medicalização e molecularização da vida e modificações corporais.

Endereço profissional: Av. Rui Barbosa, n. 716, Flamengo, Rio de Janeiro. RJ. CEP: 22250-020.

E-mail: lucas.tramontano@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8141-0401>

Como referenciar este artigo:

TRAMONTANO, Lucas. Na Busca pela Testosterona: circulação de saberes entre homens usuários. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e85630, p. 109-129, maio de 2023.

A Influência da Lua nas Vivências e nas Interpretações Culturais a partir do Olhar *Akwẽ/Xerente*

Alexandre Chaparzane Xerente¹
Odair Giraldin²

¹Escola Estadual Indígena Sremtowe, Aldeia Porteira, Tocantínia, TO, Brasil

²Universidade Federal do Tocantins, Porto Nacional, TO, Brasil

Resumo

Este artigo busca analisar e salvaguardar as vivências culturais em relação às influências da Lua no olhar *Akwẽ/Xerente*. Portanto, será abordada a influência que a Lua tem como guias para ações e importância ao povo *Akwẽ/Xerente*, para assim, manterem conhecimento tradicional e a identidade do povo *Akwẽ*. Além disso, as indicações dadas pela Lua são de uma contribuição enorme para a comunidade em geral, já que estará escrita a importância da influência da Lua para a população indígena *Akwẽ*.

Palavras-chave: Cultura *Akwẽ*. Vivência. Salvaguardas. Lua.

The Influence of the Moon on Experiences and Cultural Interpretations from the *Akwẽ/Xerente* Point of View

Abstract

This article seeks to analyze and safeguard cultural experiences in relation to the influences of the Moon in the *Akwẽ/Xerente* case. Therefore, the influence that the Moon has as guides for actions and importance to the *Akwẽ/Xerente* people will be addressed, in order to maintain traditional knowledge and the identity of the *Akwẽ* people. In addition, the indications given by the Moon are of an enormous contribution to the community in general, the importance of the influence of the Moon for the *Akwẽ* indigenous population will be written.

Keywords: *Akwẽ* Culture. Experience. Safeguard. Moon.

Recebido em: 10/02/2022

Aceito em: 23/01/2023



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

1 Introdução

O povo indígena Xerente (autodenominados *Akwẽ* [gente importante]), fala a língua *Akwẽ* a qual é pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê (GIRALDIN, 2002). Pelo fato de Xerente não ser autodenominação, mas ser um termo muito utilizado para se referir ao meu povo, opto aqui por escrever tanto *Akwẽ* quanto *Akwẽ/Xerente*. Vivemos atualmente nas Terras Indígenas Xerente e Funil, situadas no município de Tocantínia, Estado do Tocantins, distantes cerca de 80 quilômetros de Palmas, capital do Estado, e localizadas entre a margem direita do rio Tocantins e a margem esquerda do rio Sono.

A população *Akwẽ/Xerente*, em 2020, estava em torno de quatro mil pessoas. Esse total estava distribuído em 94 (noventa e quatro) aldeias, considerando aqui também as aldeias que ainda estavam em processo de criação. Tais aldeias integram ambas as terras indígenas, ocupando 183.542 hectares de área demarcada, sendo que as duas formam uma terra contínua.

A primeira área demarcada, chamada por nós de Área Grande, foi delimitada pelo Decreto n. 71.107, de 14 de setembro de 1972, demarcada pelo Decreto n. 76.999, de 8 de janeiro de 1976, e homologada pelo Decreto n. 97.838, de 16 de junho de 1989, com extensão de 167.542,105 hectares. A segunda área, chamada Funil, foi delimitada pela Portaria n. 1.187/E/82, de 24 de fevereiro de 1982, e homologada pelo Decreto n. 269, de 29 de outubro de 1991, com extensão de 15.703,797 hectares.

Ao longo dos anos, nosso povo tem atraído o interesse de diversos pesquisadores em busca de informações sobre a língua, a classificação social, as divisões de gênero e de trabalho, como os etnólogos Nimuendajú (1942), Maybury-Lewis (1990), Farias (1994) e Lopes da Silva e Farias (1992). Durante os anos 1990, além de Farias e Lopes da Silva, outros pesquisadores também se dedicaram a estudar os *Akwẽ/Xerente*. De Paula (2000), a partir de trabalhos de campo na década anterior, abordou os aspectos políticos tanto interna quanto externamente, porém mostrando essas relações a partir da lógica cultural *Akwẽ/Xerente*. A questão política também foi objeto de estudo de Schroeder (2006) – tese de doutorado apresentada em 2006, mas fruto de pesquisas no final dos anos 1900 e começo dos anos 2000 – associando-a ao parentesco. Merecem destaque tanto os trabalhos desenvolvidos por Raposo (2009) relacionando gênero e parentesco, a dissertação de Morais-Neto (2007) e sua tese (MORAIS-NETO, 2020) tratando, respectivamente, da biografia e da prática xamânica de *Sawrepte*, quanto a dissertação de Melo (2010) sobre meio ambiente, diversidade e educação e, mais recentemente, Melo (2016) escreveu uma tese sobre cosmologia e xamanismo entre os *Akwẽ/Xerente*.

Assim, este artigo vem contribuir com esses estudos, mas apresentando como principal característica uma abordagem feita por um autor nativo do próprio povo *Akwẽ/Xerente*. As pesquisas que resultaram neste artigo foram realizadas para compor a minha dissertação de mestrado em Ciências do Ambiente na Universidade Federal do Tocantins, concluída em 2022, com o título de “Cosmologia e Relações Socioambientais *Akwẽ Xerente*”, na qual abordo principalmente a importância da lua para guiar as ações do nosso povo na sua relação com o meio ambiente, porém mostrando vários outros elementos da cosmologia que também orientam os *Akwẽ/Xerente* nessa interpretação.

Para fazer esta pesquisa, entrevistei vários anciões, caçadores e também pescadores, que deram informações importantes sobre como nós *Akwẽ* nos relacionamos com a roça, a prática da caça e na relação com as pescarias.

Aqui, neste artigo, desejo mostrar o papel relevante da lua (*wa*) para essa interpretação. Assim, o mundo celeste tem muita importância para nós, bem como tem para outros povos. Espera-se contribuir e reconhecer os saberes tradicionais do povo indígena *Akwẽ/Xerente* com a observação feita empiricamente e fazer interligação dos fenômenos da natureza com os astros do céu.

Atualmente há quem se dedique ao estudo do conhecimento que diferentes povos e culturas indígenas apresentam sobre “as coisas do céu”, o que recebe o nome de etnoastronomia, sendo o prefixo etno uma complementaridade ao sentido da astronomia, enfatizando a particularidade desses conhecimentos. A etnoastronomia investiga o conhecimento astronômico de povos tradicionais atuais, ou seja, “grupos étnicos ou culturais contemporâneos” (AFONSO, 2010), principalmente por meio de registros etnográficos e relatos de tradições orais.

O céu para os indígenas não é apenas para interesse de uma pesquisa teórica, mas sim um indicador que norteia e acompanha os *Akwẽ* desde a primeira vez que o povo se originou. Muitos anciões narraram histórias da ligação com o mundo celeste, já existente desde o surgimento do povo indígena *Akwẽ*. O acompanhamento da lua como guia, no olhar *Akwẽ/Xerente*, está ligado aos conhecimentos tradicionais, os quais até hoje têm um significado importante em que os *Akwẽ* acreditam sempre.

Aqui, pretendo apresentar o mundo celeste para os indígenas *Akwẽ/Xerente*, por meio da lua que é a principal guia de referência para caçadas, pescarias, para compreender as chuvas, na gestação e partos, bem como para o trabalho com as roças de toco.

As fases da lua influenciam nas mudanças de comportamentos dos animais e na interpretação ambiental, bem como em roças de toco, cortes de madeiras, retiradas de palhas, enfim em várias situações. Por isso, a influência da lua para os *Akwẽ/Xerente* é muito importante, e ainda se mantêm vivas a relação e a interação entre o universo celeste e a natureza.

2 As Vivências na Cultura e a Lua como Guia no Olhar Akwẽ

As vivências culturais do povo *Akwẽ*, aqui nas terras Xerente e Funil, com a organização clânica, as festas tradicionais, a língua indígena *Akwẽ*, ainda são mantidas fortes mesmo com algumas mudanças em nossa cultura, porque qualquer cultura tem as suas alterações ao longo do tempo, porém mantendo a identidade e a valorização. Assim, a cultura do povo *Akwẽ*, mesmo com várias influências, mantém ainda o respeito (*wasiwaze*) entre os clãs e entre os indígenas. Somos pessoas que ouvimos tudo que é falado pelos mais velhos, os anciões (*wawẽ*), que são os guardiões da sabedoria ancestral, a qual está ligada ao universo celeste, com uma cosmovisão diferente. Alguns ramos da ciência exata não acreditam e não valorizam muitos desses conhecimentos.

Segundo a nossa cosmovisão, tudo está conectado à natureza. Por exemplo, para as pinturas corporais (que indicam os símbolos ligados a cada clã), a natureza oferece jenipapo, algodão, pau de leite, carvão. Então, tudo depende um do outro, até mesmo a cultura. Para fazer as pinturas corporais, Silva e Farias (1992) relatam em seu artigo “*Pintura corporal e sociedade: os ‘Partidos Xerente’*” as cores e materiais que são usados por nós:

Preto, vermelho e branco são as cores da ornamentação corporal básica entre os Xerente. O preto é conseguido com o carvão pulverizado, misturado ao “pau-de-leite” (*aremsú*), previamente colocada sobre folha lisa como a da bananeira, por exemplo. O pintor (*dasisdanãrkwa*), apoia a folha sobre a palma da mão e, ali, mistura as tintas. O corpo, untado com óleo de babaçu, recebe as grandes listras e os detalhes em preto que lhe são impostos com ajuda de uma espátula de taquara, de carimbos esculpidos em pedaços de miolo da tora de buriti, conforme o padrão desejado. (SILVA; FARIAZ, 1992, p. 98)

As tradições e os rituais ajudam a manter a identidade do povo *Akwẽ/Xerente*. Por isso, nós *Akwẽ* não abrimos mão daquilo que nos caracteriza como um povo diferente. Como expressões de nossa cultura, preservamos nossa língua, os rituais e nossas festas tradicionais. Assim, juntamente com os anciões, jovens, mulheres e crianças, estaremos fortes para lutar e preservar o nosso conhecimento, o qual ninguém pode nos tirar. A forma de falar, de se manifestar, a coletividade, o *wasiwaze*, que é o respeito com os mais velhos, ouvir e falar no momento certo. Somos esse povo carinhoso, receptivo, alegre. Mesmo com tanta dificuldade, estamos sempre resistindo a tudo que acontece entre nós, mas sempre firmes.

Portanto, a vivência e a cultura *Akwẽ* estão sempre ligadas aos outros, porque viver sem cultura ficará difícil para se ter consciência da importância de manter a identidade de um povo indígena. É assim que mantemos a valorização e os conhecimentos tradicionais. E, entre esses conhecimentos, está a forma como nos relacionamos com a lua.

Enquanto os conhecimentos astronômicos ocidentais apontam quatro fases da lua (nova, crescente, cheia e minguante), para os *Akwẽ* existem três fases: crescente (*wa watbrowi*), cheia (*saptowi*) e fase escura (*mãkrawi*). Dessa forma, quando a lua aponta pela primeira vez na fase crescente (em que ela está nascendo do lado oeste), os anciões já observam. É importante essa primeira visualização para acompanhar como está apontando a lua. Quando está direcionando para direita, terá muito sol e doenças. E quando está apontando para esquerda, muita chuva. Quando está reta, não é nenhum dos dois.

Os anciões acompanham quando a lua aparece pela primeira vez na fase crescente (*wa watbrowi*) até que ela chegue na posição do zênite (que os *Akwẽ* chamam de *amzumre*, correspondendo ao ponto do céu em que tanto lua quanto o sol estão posicionados no “meio do céu”). Depois que passa da posição do *amzumre* (depois que passou do zênite), então vem a cheia (*saptowi*, que corresponderia ao quarto crescente, a cheia e a fase minguante), até chegar na fase escura (*mākrawi*), que é a lua nova. É assim que os anciões fazem a previsão com a passagem da lua no tempo.

Pelas suas experiências de vida, os anciões afirmam que o tempo bom para cortes de madeira é quando a lua começa a escurecer. Por exemplo: anoiteceu e a lua saiu depois da meia noite, então está bom para cortar madeira para construção para que ela não venha brocar (ser atacada por cupins ou outros insetos). Assim é assegurada a durabilidade da madeira, das palhas para cobertura, da taboca e dos caibros.

3 Influências da Lua no Plantio das Roças de Toco (*bru*)

Para o plantio, é bom quando a fase da lua começa a ficar escura (*wa watbrowi*). Então, o tempo está bom para início do plantio, pois as plantas germinam bonito, com as folhas largas e frutas boas. A mandioca dá raiz boa, o milho com espiga enorme e o arroz com cachos bem carregados. É assim que os *Akwẽ* acompanham as fases da lua, segundo me informou o ancião *Srêwakmōwẽ* (entrevistado em 2021).

As movimentações da lua sempre estão no convívio do povo *Akwẽ*. Por isso que no conhecimento tradicional existe a ligação com o universo celeste, sendo importante até hoje aos *Akwẽ/Xerente* que acreditam na cosmovisão do seu próprio conhecimento e ficam felizes com os plantios, afirmando que o arroz que plantou vai produzir bem.

E as fases da lua são importantes para utilizar o produto do plantio na roça de toco. Quando é crescente (*wa watbrowi*), não é bom plantar aquilo que vai ser guardado, como sementes que podem servir para plantio. É bom plantar as sementes das plantas que servem para consumo rápido. Agora, para guardar a semente para plantio, elas têm que ser plantadas quando está na fase da lua cheia (*saptowi*), quando começar a escurecer. Assim fica bom para guardar a semente no paiol para ser plantado, já que não tem broca na semente e não a estraga estando sempre pronta para ser semeada na roça.

Os donos da mata (*Mrāitdékwa*)¹ têm ciúmes do seu ambiente. Por isso colocamos roça de toco de subsistência. Não é que temos preguiça de colocar uma roça grande, mas sim que existem donos para serem respeitados e preservados os seus ambientes. Essa é a informação passada pela fala do ancião *Srêwakmōwẽ*:

A primeira observação é da terra ou área que tem que ser boa, mesmo sem conhecimento técnico, mas com experiência. E a derrubada começa em maio para secar a roçagem e depois as derrubadas. A queimada da roça de toco é no mês de setembro, a partir do dia sete até quinze do mesmo mês. Para o fogo não espalhar, para não queimar tudo em volta, faz acero em volta da roça. E a queimada certa é a partir das 15h00, pois está um pouco menos quente e têm que ter menos ventos. Assim queima bem, para as ervas daninhas queimarem bem, para que

¹ *Tdékwa* são considerados como seres donos-controladores dos elementos e seres da natureza. Existem diversos *tdékwa*: *hepárwawẽ* (espíritos dos que morreram), *mrāitdékwa* (dono controlador das matas), *kbazéiprã tdékwa* (dono-controlador das caças), *tpê tdekwa* (dono-controlador dos peixes) e *kâ tdékwa* (dono-controlador das águas) (SUMEKWA XERENTE, 2020, p. 129).

a roça de toco possa produzir bem quando é plantada (Cesarino Srêwakmôwẽ Xerente, entrevistado em 2021).

O plantio de roça de toco é muito importante para o povo *Akwẽ*. Plantam-se várias plantas ao mesmo tempo, associando a mandioca com banana, feijão, inhame, abóbora, melancia, milho, batata doce, arroz, fava e outros (Figura 1). Os saberes indígenas de cultivar e de estar conectado com as fases da lua se aliam ao fato de os *Akwẽ* não colocarem ou jogarem agrotóxicos nas plantas, já que isso viria a prejudicar a saúde das pessoas. Mas começamos a esquecer um pouco desse trabalho tradicional, por causa de alimentos industrializados comercializados nos supermercados². No entanto, temos que voltar a plantar em roças de toco tradicionais para que possamos ter alimentação de qualidade e vida saudável. As roças tradicionais forneciam carboidratos dos vegetais cultivados, adicionados com frutas coletadas sazonalmente, que eram complementadas com proteínas obtidas dos peixes e das caças (SCHIMDT, 2011).

Figura 1 – *Bru* – Roça de Mandioca, Feijão e Banana



Fonte: Arquivo pessoal de Saparzuze (2021)

O conhecimento tradicional do povo *Akwẽ*, que os anciões transmitem e as pessoas vivenciam de geração a geração, contribui para que os jovens cresçam com esse conhecimento para que ele não venha a se acabar e que cada dia se fortaleça mais e mais, porque o povo sem cultura é um povo fraco, conforme afirma um ancião: *Mas os Xerente resistem muito forte devido a sua identidade viva* (Ancião *Akwẽ*, entrevistado em 2020).

Portanto, a lua tem um significado muito importante para os *Akwẽ/Xerente* durante a sua vida, tanto para o seu trabalho na roça quanto para as suas caçadas, pescarias, cortes da madeira e construção das suas casas, plantios, pois tudo está tudo interligados ao mundo celeste.

É assim que os *Akwẽ/Xerente* acompanham e observam as fases da lua que mostra para nós como está a semana ou meses durante os anos, as relações entre as coisas da natureza com o mundo celeste, que os anciões que têm um conhecimento extraordinário, e esses conhecimentos que são adquiridos pela e para a vida.

² Um estudo sobre o processo de mudança alimentar entre os Xerente mostra a relação entre a inserção de alimentos industrializados e a prevalência de doenças crônicas não transmissíveis (ROCHA; SILVA; NASCIMENTO, 2016).

4 Influências da Lua na Pesca

Quando a lua sai pela primeira vez (*wa watbrowi*), não é bom para pescaria de nenhum peixe, porque os anciões e pescadores falam que o intestino dos peixes, principalmente os de couro, fica perto das guelras. Então os peixes ficam sem vontade de comer. É assim que os pescadores mais experientes contam. Essa é uma influência da lua nas práticas das pescarias do povo *Akwẽ*. Os anciões confirmam e têm a experiência de vida. Quando você pesca, ainda consegue fisgar alguns peixes, mas os peixes de couro você não consegue pescar com anzóis, porque o intestino fica perto da guelra. Os peixes de escamas não recebem tanto a influência da lua, como os peixes de couro. As fases boas da lua para pescar os peixes de couro são quando ela está na fase *wa watbrowi* (crescente, mas após a primeira semana de aparecimento), na cheia (*saptowi*) e na fase escura (*mãkrawi*).

No passado, as pescarias eram tradicionalmente feitas com arcos e flechas (Figura 2), hoje em dia, é feita com redes, arpão, zagaia e outros, que acabam com os peixes. Os não indígenas não pescam como os indígenas para a subsistência do dia a dia. A pesca predatória também contribui com a escassez dos peixes nos rios, córregos, riachos, lagos, nos quais os pescadores não indígenas utilizam o arpão e as redes, uma vez que eles pescam para comercializar ilegalmente. No entanto, os peixes são alimentos que não podem faltar em nossa comunidade, já que desde criança nos alimentamos com os peixes, assados na brasa e enrolados em folhas de bananeira. Comido com beiju de mandioca, é muito gostoso. Nós ficamos preocupados com tudo que está acontecendo aos *Akwẽ*, de estarem se alimentando com alimentos industrializados, o que está causando várias doenças como diabetes e pressão alta. Estamos bem envolvidos com a alimentação dos brancos. As comidas tradicionais estão acabando, mas, com o que há ainda de peixes, temos que ver uma forma sustentável para garantir-los para alimentos, apesar de todas as dificuldades advindas com as pescas predatórias, com as grandes construções das barragens e com a diminuição da vazão das águas dos rios. A cada dia está mais difícil pescar, pois os peixes diminuíram bastante.

Figura 2 – Pescando com arco e flecha



Fonte: Arquivo pessoal de Osmar Simripte Xerente (2021)

É grande a preocupação dos indígenas que vivem próximos do rio Tocantins, por exemplo, porque o rio enche rapidamente e seca também bruscamente. Não tem mais a mudança sazonal de vazante e enchente, que é do verão e do inverno, devido ao controle da vazão exercida pela UHE Luís Eduardo Magalhães, no município vizinho de Lajeado (TO). No verão tínhamos várias formas de manejo da pesca e da agricultura, como os plantios de vazantes (plantávamos melancia, feijão e outros) e na pesca também. Agora não há mais o nível do rio regularmente. Antigamente no verão (meses de maio a outubro), nos meses de seca do ano, havia praias. Hoje em dia não existem mais as praias, pois elas ficaram debaixo d'água. E mesmo no inverno (período de novembro a abril) existem dias em que o rio está bem seco e em outros dias, cheio. Estamos confusos, com a escassez dos peixes em rios que frequentamos para as pescas.

Com a variação do nível do rio Tocantins, córregos, como o Piabanhas e outros que temos em áreas ou no território *Akwē/Xerente*, também sofrem alteração no seu nível. Outra coisa que se percebe é que o rio não tem mais o período de cheias como antes da barragem, quando ocorria no período certo. No ano de 2022, ele encheu mais que o previsto, devido às chuvas intensas em novembro e dezembro de 2021 e janeiro de 2022. Com conhecimentos técnicos próprios, baseados na experiência que os pescadores e os anciões têm, eles nos falam que, quando o rio fica bem cheio, espalha os peixes que vão reproduzir os ovos para futuros peixes do rio e córregos.

Outra preocupação atual é com os responsáveis pela fiscalização, que fazem de conta que fiscalizam. As pessoas pescam da forma que eles querem, sem respeito aos seres donos dos peixes (*Tpētdēkwa*). Eles não fazem como os *Akwē*, que pescam para sua subsistência do dia a dia dos seus familiares.

5 Influências da Lua nas Caçadas de Animais Silvestres (*Kbazēiprā*)

O comportamento de animais também é influenciado pelos movimentos da lua. A melhor fase da lua para as caçadas é quando ela está na sua fase mais escura (*mākrawi* – lua nova), que é quando ela fica na posição do zênite (meio-dia – *amzumre*). E quando está na lua cheia e clara (*saptowi*), é difícil encontrar caças. Por isso, os animais, como paca e veado, não andam quando há bastante luz da lua.

Na fase crescente (*wa watbrowi*), os animais ficam mais difíceis de serem encontrados, pois eles não costumam andar à noite, fazendo isso só nas fases depois da lua cheia. Assim, os caçadores *Akwē/Xerente* observaram e, com essa mesma observação, os caçadores hoje percebem que os animais diminuíram bastante no território.

Pela observação, nota-se como as variações de clima são compreendidas pelos caçadores. Quando cai o sereno no mês de maio, os animais, como veado do campo, veado catingueiro, anta e outros, diminuem sua capacidade olfativa, e isso facilita para os caçadores. Segundo os caçadores e de acordo com os conhecimentos dos anciões, a partir do mês de maio, há ocorrência de muita neblina, muito orvalho e muitos ventos. Esses ventos servem para limpar o ar de tudo que tem de ruim e que provoca doenças respiratórias nas pessoas e que também dificulta o olfato dos animais. Portanto, essas

são experiências, por meio do conhecimento tradicional, pois o povo *Akwẽ/Xerente*, desde o seu surgimento, tem o costume e o hábito de alimentação de carne de caça e de peixes, principalmente moqueada na brasa ou também feita com uma mistura de carne e mandioca que os Xerente gostam bastante, o que chamamos de paparuto. Então, é necessário descobrir uma forma de manter a caça bem preservada, sem desmatar, sem as queimadas, para que possamos ter caças no nosso território.

E, para garantir a nossa subsistência, estamos ligados a tudo que a natureza oferece, por meio dos seres donos da caça, pois os caçadores bons, aqueles que realmente são caçadores, eles conhecem quando a caça é oferecida ao caçador pelos *Tdêkwa*, por sonho, ervas e por conhecimentos ancestrais passados pelos caçadores e anciões.

Em lua cheia (*saptowi*), os animais silvestres se assustam até com o seu próprio vulto. Em caçada de espera em galhos de árvores, na lua cheia, é difícil chegar animais como a paca ou o veado. Só as antas, às vezes, aparecem para comer a comida da espera, como a mirindiba. Durante o dia, quando começa o vento, os animais saem para sua alimentação, sendo essa uma hora boa para a caçada de tatu chino, tatu peba e outros.

Existem os caçadores experientes que têm conhecimentos dos anciões sobre plantas medicinais para atrair caças, as quais são chamadas de *rom hdu*. Os caçadores tiram as folhas e tomam banho de manhã bem cedo, antes de ir para a caçada. Eles afirmam que é só ir buscar a caça, pois as plantas são bem atrativas mesmo. Porém, é preciso ter os cuidados certos. Quando o caçador faz o rito de plantas medicinais, ele não pode dormir com a sua esposa. Tem que dormir sozinho na rede para não atrapalhar a boa caçada. Além disso, não pode comer qualquer parte da carne da caça que ele matou. Ele só pode comer a carne perto da cabeça. E também não deve jogar ossos aos cachorros para não atrapalhar a habilidade do caçador e sua relação com as caças.

Os caçadores que conhecem as plantas medicinais dificilmente vão contar para uma pessoa desconhecida quais são as que ele usa. Ele só revela para aquele que ele gosta muito. Nesse caso, ele o leva até o mato para mostrar e ensinar sobre a planta. Por isso, até hoje os *Akwẽ* não têm o nome da planta em português. Além da planta usada de forma genérica (*rom hdu*), existem outras específicas para cada animal, mas eles não costumam contar.

Dizem os caçadores que quando se está matando muita caça é porque os seres donos (*Tdêkwa*) estão gostando do caçador. Se o caçador se empolgar e não der um intervalo de dias para a nova caçada, o *Tdêkwa* já começa, por meio do sonho, a ir até a pessoa para começar a ensiná-la a virar pajé. O caçador acompanha o *Tdêkwa*, se ele quiser. Portanto, assim que algum caçador começa a caçar com muita avidez e repetitivamente, os anciões avisam que é bom caçar e matar, mas não pode ser todos os dias. Essa atitude cultural ajuda a preservar a natureza e os próprios animais silvestres.

As caçadas tradicionais com arco e flechas, com fogo, com cães, eram as práticas mais utilizadas que não prejudicavam nada, não traziam consequências ruins para comunidade das aldeias. As caçadas eram organizadas coletivamente. O que eles caçavam era distribuído com todos os *Akwẽ/Xerente*. Portanto, as práticas das caçadas tradicionais, se avaliarmos hoje, são mais recomendadas e as que mais preservam. Tudo que a natureza nos oferece com os conhecimentos tradicionais temos que valorizar, passar para novas gerações, para os jovens indígenas adquirirem esses conhecimentos do povo *Akwẽ/Xerente*.

Algo que contribui atualmente para ameaçar as caças é o fogo que, no período da seca, causa grandes queimadas por todo o cerrado. No passado não era assim, pois havia outra relação com o fogo e as queimadas, sendo a caçada com fogo uma prática cultural, tal como descreve o ancião Srêkbupre:

Os Akwẽ/Xerente sempre caçavam com fogo. Faziam um círculo e deixavam uma abertura para as caças saírem e os caçadores matavam as caças com arcos e flechas. Era a prática das caçadas indígenas tradicional, sem a arma de fogo. E não queimava toda mata, quando acabavam de queimar o círculo o fogo já apagava. Era bem calculada pelos próprios indígenas e as experiências dos caçadores. E quando chegavam na aldeia, todos iam fazer a carne moqueada. E o cacique, como líder, chamava ou dava um grito: "venham está pronto, traz a vasilhas ou a mistura que a carne está pronta, assada, pronto para comer da caçada". E para a preparação da roça, também acontecia isso na forma de coletividade. Faziam roças muito rápido, porque tudo era em conjunto que os Akwẽ/Xerente trabalhavam. E para caçada também era tudo combinado com grupos ou comunidades da aldeia (Helói Srêkbupre, entrevista em 2021).

Hoje, quando acontecem a grandes queimadas descontroladas, a tendência é que os seres donos, os *Tdékwa*, tirem os animais do local, levando-os para outra parte da mesma área, mas para outra parte do território. Isso explica, também, o sumiço dos animais. Às vezes, já vi os caçadores comentando: hoje saí pela manhã, andei o dia todo e não vi nada. É porque os donos dos animais tiram os animais do local e levam para outros. Os anciões contam assim para os jovens e os caçadores.

6 A Importância da Influência da Lua (*wa*), na Vida Cotidiana dos Akwẽ

Para o povo *Akwẽ*, é de fundamental importância a ligação com conhecimento do universo, a visão de mundo indígena deixada por anciões, como conhecimento tradicional do nosso povo. Percebe-se que tudo que é ligado ao céu é muito importante para os anciões.

Em tempos passados não havia tecnologias para fazer a previsão de nada: do horário, calendário, sol, lua, chuva, fases da lua, estações do ano. Isso tudo era feito por meio da observação do céu e da lua. Os anciões costumam acompanhar ainda. Desde quando a lua sai, no começo da noite até o escurecer, os *Akwẽ/Xerente* já começam a olhar para verificar o que está informando a posição da lua para, assim, estarem bem-informados para a vida. Caso uma mulher *Akwẽ* venha a engravidar na lua cheia, a criança pode nascer grande, cheia de saúde, forte, sadia, viçosa como a lua. Isso os anciões comentam sobre a lua.

E quando a Lua e o Sol nascem os dois juntos, ou quando os dois se encontram (os cientistas chamam de eclipse), os anciões contam que eles ficam com muito medo de algum deles cair e matar os *Akwẽ/Xerente*. Ficam desesperados e ninguém sai de casa. Quando é durante o dia, ficam bem quietos e à noite também. Mas todos que existem na Terra, como as plantas, sentem esse fenômeno. Os que já plantaram as roças de toco acham muito ruim quando ocorre esse encontro de Sol e Lua, pois ficam com receio de que podem perder toda roça. Sendo assim, os anciões contam que tudo que somos e aprendemos está ligado aos céus. É difícil viver sem a conexão com o mundo celeste.

É uma visão de mundo diferente, porque acreditamos nessa ligação de saberes tradicionais indígenas *Akwẽ*. Quando a lua aparece na primeira semana (*wa watbrowi*), os Xerente já observam e falam se está *direcionando à direita, ou à esquerda, está no sentido reto, sentido a direita, vai fazer muito sol, e pode ter muitas doenças, à esquerda vai chover muito, o sentido reto, nenhuma previsão*, segundo a afirmação do ancião Jeová Sirnãre (em entrevista no ano de 2020).

E a lua influencia também em vários outros temas da vida cotidiana, como nos cortes de cabelos, nos nascimentos de crianças (nascimento em lua cheia é muito bom porque as crianças nascem grandes, com a pele bem branca). Essas são experiências de longa data, uma vez que desde quando o *Akwẽ* surgiu já tinha essa ligação, pois, segundo afirmam os anciões em suas narrativas, Sol e Lua também andavam aqui na Terra e viviam entre nós antes de irem ao céu.

Entretanto, os *Akwẽ/Xerente* têm experiência e conhecimento suficientes por estarem ligados e conectados ao mundo celeste, pois até hoje não existem outros calendários para os *Akwẽ* seguirem, já que eles não acreditam em outras fases, exceto as da lua. Esse conhecimento é guardado pelos anciões desde a ancestralidade do nosso povo. Por isso, ainda está muito forte o conhecimento tradicional, e é preciso conhecer a cosmovisão do povo *Akwẽ/Xerente* para entender a relação entre a etnoastronomia e a relação e a interação dos animais e do meio ambiente (visão de mundo).

Os povos indígenas, mesmo que tenham visões de mundo diferentes de um para outro, como é o caso aqui do povo *Akwẽ/Xerente*, vivem com essa visão de que tudo está ligado ao cosmos e acreditam na interação uns com os outros. Com isso, os conhecimentos são vivenciados de geração em geração para que continuem acreditando nesses valores. É importante compreender como interagimos com os elementos do meio ambiente e que eles são inseparáveis, um depende do outro: os indígenas para a sua sobrevivência e a natureza para ser preservada pelos indígenas. Acreditamos que isso seja preocupação dos indígenas de todo o Brasil, porque a natureza e o meio ambiente garantem a sobrevivência de todo mundo.

Os *Akwẽ/Xerente* têm respeito muito grande pelo que a natureza representa para nós. Por isso, temos cuidado e preservação dos seres que precisamos para nossa sobrevivência durante a vida do dia a dia. Todavia, há relação entre os seres donos *Tdêkwa* e o poder de xamanismo, pois é por meio desse contato que é possível se transformar em um bom pajé (*Sekwa*), ou mau pajé. Porém sempre é esperado um bom pajé na comunidade ou aldeia.

Assim, se os não indígenas entenderem e compartilharem esse nosso conhecimento, teremos uma visão de mundo totalmente ligada à cosmovisão *Akwẽ*, pois ela está atrelada a tudo que os fenômenos celestes oferecem e que os seres da natureza nos dão para vivermos em harmonia. Se todos nós humanos respeitarmos a natureza, não termos pensamento de que a natureza e o meio ambiente estão à disposição para o lucro capitalista, a terra, a natureza e o meio onde estiver a mata virgem, viveremos em harmonia. Temos que fazer a derrubada para fazer plantios, mas não são derrubadas de grande porte ou desmatamento, queimadas descontroladas, grande criação de bovinos, acabando com áreas imensas, degradando o solo e desconhecendo esses saberes dos indígenas de todo o Brasil.

Diante disso, consideramos que o conhecimento tradicional e o saber indígenas *Akwẽ/Xerente* são primordiais. Temos muita coisa a ensinar para o mundo. Então, podemos compreender e afirmar a importância desses conhecimentos para todos.

A cosmovisão do povo *Akwẽ/Xerente* certamente é uma visão de mundo bem distinta de outros povos. E são essas visões de mundo que são a base referencial para as pessoas pensarem o mundo, se relacionaram neste mundo. Por isso, não podemos desmatar, poluir, e precisamos cuidar das nascentes, da mata ciliar dos córregos, não fazer queimadas descontroladas da área ou território *Akwẽ/Xerente*.

Quando são feitas ações com a natureza e o meio ambiente sem obedecer aos ensinamentos dos *Wawẽ*, em sua aldeia ou comunidade, acabamos fazendo coisas que não podemos, como as queimadas, por exemplo, ou então o corte ilegal de madeiras, coisa que estamos tendo dificuldade em nosso território. E lembrando sempre que se você tira da natureza, de qualquer forma, acarretará consequências em nossas vidas.

Além das mudanças radicais do clima, com eventos extremos, também vivemos em aldeias que às vezes estão muito próximas de projetos de agronegócio e/ou outros empreendimentos que dizem que vão trazer coisas boas, condições de vida melhores para população indígena como um todo, mas que acabam nos prejudicando. No entorno do território *Akwẽ/Xerente*, convivemos com grandes projetos de soja, cana-de-açúcar e milho no Projeto de Desenvolvimento do Cerrado (PRODECER)³, com a UHE Luís Eduardo Magalhães e no rio Tocantins ainda existe outra hidrelétrica que impacta o povo Krahô e Apinaje (UHE Estreito), além de muitas plantações de eucalipto para a indústria siderúrgica do Maranhão. Tudo isso ameaça a vida dos povos originários.

Todo esse contexto até hoje trouxe só consequências ruins às populações indígenas em geral, e aos *Akwẽ* particularmente. O capitalismo do homem branco está sempre trazendo dificuldades para povos originários, os quais são detentores de amplos conhecimentos tradicionais que sempre são passados de geração a geração para serem vivenciados com o intuito de garantir e de fortalecer a cultura, mesmo com várias mudanças no cotidiano do convívio do povo *Akwẽ/Xerente*.

Entretanto, mesmo com tantas dificuldades com a comunidade indígena *Akwẽ/Xerente*, ainda resistimos fortemente e praticamos a cultura, com os cânticos, as histórias, as festas tradicionais, a organização social, as pinturas corporais, a participação de tudo que envolve as questões indígenas.

E todos nós *Akwẽ/Xerente* estamos cientes da importância da influência da lua nas vivências e a ligação com o universo celeste, pois, desde o seu surgimento, os Xerente já tinham contato, e com as experiências de vida, esse conhecimento se firmou. E os anciões têm esses conhecimentos entre a visão de mundo diferente que não pode mais ser desconsiderada.

A cosmovisão e o conhecimento tradicional, assim como a ligação com o mundo celeste do povo *Akwẽ*, é a garantia de vida, de importância e de valor não só para nós, mas para todos os povos indígenas. Por isso que os anciões prezam e afirmam a todos

³ Trata-se do Programa de Cooperação Nipo-brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados (PRODECER). Teve início nos anos de 1970, sendo que a primeira fase atuou mais nos cerrados de Minas Gerais. A segunda atingiu as áreas centrais dos estados de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Bahia. A terceira Fase (PRODECER III) teve início em 1996 e foi implantada nos municípios de Pedro Afonso (TO) e Balsas (MA). Sobre esse assunto, ver Rodrigues, Vasconcelos e Barbiero (2009).

que não conseguiremos viver sem essa troca de conhecimentos que o *Waptokwazawre*⁴ deixaram a todos nós *Akwẽ*.

7 Considerações Finais

A relação dos corpos celestes, junto com a cosmologia para interpretar os comportamentos dos animais e das plantas, na interpretação ambiental Xerente, é muito rica e importante. Desde o surgimento do povo *Akwẽ* e da nossa organização social, existem os conhecimentos tradicionais ancestrais que devemos conhecer por meio dos nossos anciões. Como vamos ter esse conhecimento? Pelas práticas, pelos ensinamentos, pelas festas tradicionais e pela língua para mantemos a identidade viva e forte.

Portanto, jamais devemos nos esquecer dos saberes tradicionais do nosso povo *Akwẽ/Xerente* e também dos conhecimentos de outros povos indígenas, porque os conhecimentos tradicionais têm uma ligação com a natureza viva. E todos os conhecimentos indígenas são distintos, mesmo com as organizações diferentes de cada povo.

Não tem como estar desconectado da influência da lua para a vida do povo *Akwẽ/Xerente*, pois a vida do nosso povo sempre esteve ligada aos astros e ao cosmos. Isso porque, segundo os anciões fazem as narrações, o Sol, a Lua, as estrelas, eram gente antes de ocorrer as transformações, para estarem cada um em seu devido lugar, cada um fazendo a sua parte. Com isso, um depende do outro, os indígenas dos astros, da natureza e do meio ambiente, para a nossa sobrevivência. Porém a ciência moderna desconhece esses valores, os saberes com o mundo físico e até mesmo espiritual. Então nós temos que valorizar o conhecimento tradicional que *Waptokwazawre* nos deixou para passarmos para jovens *Akwẽ/Xerente* e, para tanto, deve-se ter a consciência de que um povo será forte, com identidade firme, se estiver baseado no conhecimento tradicional, mesmo com as suas transformações.

Todos nós sabemos que a cultura sofre alterações com as mudanças impostas pelo mundo. Porém estamos cientes de que precisamos nos valorizar para sermos vistos como um povo que tem cultura e organização distintas, com uma ligação com a natureza, com o mundo espiritual, com a ligação com todos os seres donos, os *Tdêkwa*, assim como a ligação com o mundo celeste, que é a nossa cosmovisão indígena. E aqui com o povo *Akwẽ/Xerente*, existem esses valores e temos que estar conscientes disso.

Pelo conhecimento tradicional do povo *Akwẽ/Xerente*, com a prática e a vivência da nossa cultura, cosmologia e organização clânica, acreditamos que a influência das fases da lua é de fundamental importância para nos guiar na nossa vida. Sem as guias da lua, ficamos desorientados, porque não iremos definir rumos certos de acordo com o que a lua está nos indicando.

Sendo assim, hoje, com as mudanças radicais de tudo, estamos confusos! Os anciões não estão mais detectando corretamente. Não é culpa deles, pois com as mudanças do tempo, clima, observamos que está mais quente, está cheio de fumaças, que surgem sérias doenças respiratórias em crianças e até mesmos em adultos, em animais também.

⁴ *Waptokwazawre* é o demiurgo criador de todas as coisas. É associado ao astro Sol (*Bdã*).

Por isso, a escassez de animais, pois isso contribui para o desaparecimento de animais silvestres em áreas *Akwẽ/Xerente*.

Sabemos que ninguém tem o conhecimento que os indígenas têm. Afinal, aqui com o povo *Akwẽ/Xerente* existem os conhecimentos dos anciões que são muito respeitados. Temos que estar conscientes disso. E somente nós Xerente possuímos esses conhecimentos cosmológicos que compartilhamos ancestralmente e que nos faz um povo único.

Parece que o mundo quer acabar com tudo de bom que temos em nosso meio, mas o *Waptokwazawre* está sempre ao lado dos *Akwẽ/Xerente*. Temos que lutar e os anciões sempre falam assim: *estamos preocupados porque vocês que têm que agir para dar garantia de vidas tranquilas porque quem vai permanecer aqui na terra depois que morremos vão ser vocês*. Eles dizem isso aos jovens.

As coisas estão acabando, como os animais, devido ao excesso de caçadores, de caçadas predatórias, os peixes com as pescas predatórias, excesso de queimadas realizadas pelo homem. Os córregos, que antes eram de muita água, estão secando. A riqueza que antes tínhamos e estamos perdendo. O que fazer? Nós nos perguntamos. Os jovens têm que estudar para nos ajudar e enfrentar essa luta para termos respeito, a nós mesmos e ao nosso território.

Referências

- AFONSO, G. B. Astronomia Indígena. **Revista História**, [s.l.], v. 1, n. 61, p. 62-65, 2010.
- DE PAULA, Luís Roberto. **Dinâmica faccional Xerente**: esfera local e processos sociopolíticos. 2000. 342p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- FARIAS, A. J. T. P. **Fluxos sociais Xerente**: organização social e dinâmica das relações entre aldeias. 1994. 196f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- GIRALDIN, O. Povos indígenas e não indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins. In: GIRALDIN, O. (org.). **A (Trans)formação Histórica do Tocantins**. Goiânia; Palmas: Editora UFG; Unitins, 2002. p. 109-136.
- GIRALDIN, O. Cosmologia de alguns povos Macro-Jê. Reflexões para pensarmos o (necessário) convívio intercultural. In: PIMENTEL DA SILVA, M. do S.; SOUZA, Lorena I. P. (org.). **Diálogos Interculturais**: reflexões docentes. Goiânia: Imprensa Universitária, 2018. p. 143-172.
- LOPES DA SILVA, A. L. da; FARIAS A. J. T. P. Pintura corporal e sociedade: os ‘partidos’ Xerente. In: VIDAL, L. (org.). **Grafismo Indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel; Fapesp; Edusp, 1992. p. 89-116.
- MAYBURY-LEWIS, D. **O Selvagem e o Inocente**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MELO, Valéria Moreira Coelho de. **Diversidade, Meio Ambiente e Educação**: uma reflexão a partir da sociedade Xerente. 2010. 112f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2010.
- MELO Valéria M. C. **O movimento do Mundo**: Cosmologia, Alteração e Xamanismo entre os Akwẽ-Xerente. 2016. 209f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.
- MORAIS-NETO, Odilon Rodrigues. **Sawrepté**: imagens do Brasil Central. 2007. 101p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2007.

MORAIS-NETO, Odilon Rodrigues. **O mundo de Justiniano Sawrepte**: sonhos, espíritos e mortos no Brasil Central. 2020. 283p. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2020.

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Serente**. Los Angeles. The Southwest Museum, 1942.

RAPOSO, Cláisse M. dos A. **Produzindo diferença**: gênero, dualismo e transformação entre os Akwẽ-Xerente. 2009. 135p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

ROCHA, T. E. da S.; SILVA, R. P. da; NASCIMENTO, M.M. do. Mudanças dos hábitos alimentares entre os Akwen Xerente. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v. 50, número especial, p. 96-100, 2016.

RODRIGUES, W.; VASCONCELOS, S. J.; BARBIERO, A. K. Análise da efetividade socioeconômica do Prodecer III no município de Pedro Afonso, Tocantins. Pesquisa **Agropecuária Tropical**, Goiânia, v. 39, n. 4, p. 301-306, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/pat/article/view/5581>. Acesso em: 30 set. 2022.

SCHMIDT, Rosana. “**Nossa cultura é pequi, frutinha do mato**”: um estudo sobre as práticas alimentares do povo Akwẽ. 2011. 128p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

SCHROEDER, Ivo. **Política e parentesco nos Xerente**. 2006. 303p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SUMEKWA XERENTE, Valcir. **Conhecimentos Akwẽ e conhecimentos científicos ocidentais sobre meio ambiente e interações das espécies da fauna**: um estudo na interdisciplinaridade e interculturalidade. 2020. 177p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Tocantins, Palmas, 2020.

Alexandre Chaparzane Xerente

Professor na Escola Estadual Indígena Sremtowe, da aldeia Porteira. Graduado em Serviço Social pela Universidade Federal do Tocantins, em 2016, e graduando em licenciatura em Educação Intercultural na Universidade Federal de Goiás. Mestre em Ciências do Ambiente pela Universidade Federal do Tocantins, em 2022, e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás.

Endereço profissional: Aldeia Porteira, Terra Indígena Xerente Zona Rural Tocantínia, TO. CEP: 77640-000.

E-mail: alexandrexerente@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5740-7619>

Odair Giraldin

Graduado em História, em 1989, mestre em Antropologia Social, em 1994, e doutor em Ciências Sociais, em 2000, pela Universidade Estadual de Campinas. Professor titular aposentado da Universidade Federal do Tocantins.

Endereço profissional: UFT, Campus de Porto Nacional, Rua 7, Quadra 15, s/n. Jardim dos Ipês, Porto Nacional, TO. CEP: 77500-000.

E-mail: giraldin@uft.edu.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6230-493X>

Como referenciar este artigo:

XERENTE, Alexandre Chaparzane; GIRALDIN, Odair. A Influência da Lua nas Vivências e nas Interpretações Culturais a partir do Olhar Akwẽ/Xerente. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e85899, p. 130-144, maio de 2023.

A Tecnologia da Agricultura: campo de encontro entre agrônomos e etnólogos

François Sigaut (*In memoriam*)¹

Tradutor: Eduardo Di Deus²

Revisor Técnico: Jeremy Deturche³

¹EHESS, Paris, França

²Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

³Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Este curto e instigante artigo, publicado originalmente em 1975 na revista *Études Rurales*, toma como ponto de partida uma indagação fundamental: como o conhecimento técnico é elaborado, apropriado, transmitido, disseminado ou monopolizado? Para dar conta dessa questão, em especial no que tange à agricultura, o autor faz a defesa de dois pontos fundamentais: primeiramente, a consolidação de uma tecnologia da agricultura, entendida como uma ciência humana dedicada aos fatos técnicos desse campo; em segundo lugar, advoga pelo aprofundamento do diálogo entre etnólogos e agrônomos a respeito da complexidade e da diversidade dos fenômenos técnicos na agricultura. A tecnologia da agricultura, concebida como equivalente a uma etnociêncie dos fatos técnicos e como um campo de encontro entre agrônomos e etnólogos, abre caminho para que os sistemas agrícolas tradicionais e seus saberes técnicos associados possam dialogar com os saberes agronômicos.

Palavras-chave: Técnicas Agrícolas. Saberes Técnicos. Tecnologia da Agricultura.

The Technology of Agriculture: a meeting ground between agronomists and ethnologists

Abstract

This short and thought-provoking article, originally published in 1975 in the journal *Études Rurales*, takes as its starting point a fundamental question: how is technical knowledge to enter into dialogue with agronomic knowledge. Knowledge elaborated, appropriated, transmitted, disseminated or monopolized? To address this question, especially in relation to agriculture, the author defends two fundamental points: first, the consolidation of a technology of agriculture, understood as a human science dedicated to the technical facts of this field; second, he advocates the deepening of the dialogue between ethnologists and agronomists about the complexity and diversity of technical phenomena in agriculture. The technology of agriculture, conceived as equivalent to an ethnoscience of technical facts and as a field of encounter between agronomists and ethnologists, opens the way for traditional farming systems and their associated technical knowledge La technologie de l'agriculture. Terrain de rencontre entre agronomes et ethnologues.

Keywords: Agricultural Techniques. Technical Knowledge. Technology of Agriculture.

Recebido em: 03/12/2022

ACEITO EM: 23/01/2023



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

1 A Tecnologia da Agricultura¹

“Para bem falar das técnicas, deve-se primeiramente conhecê-las. Ora, há uma ciência que delas trata, que chamamos de tecnologia e que não tem na França o lugar que lhe é de direito” (MAUSS, 1948). Passados 30 anos², essa constatação de Marcel Mauss não perdeu sua atualidade. A tecnologia sempre foi o parente pobre das ciências humanas. Quanto à tecnologia da agricultura, essa talvez esteja duplamente pobre. Em 1957, após ter apresentado na *Revue de Synthèse* um balanço geral das pesquisas e de suas perspectivas, Charles Parain (1957) destacou a falta de um plano abrangente e de investimentos. Hoje, quase vinte anos mais tarde, a situação pouco mudou (PARAIN, 1975). Embora tenha havido progressos inegáveis, o lugar da tecnologia nas ciências humanas não melhorou muito. Mais recentemente, em um colóquio realizado por ocasião da inauguração da Galeria Cultural do Museu de Artes e Tradições Populares, entre 11 e 13 de junho de 1975, uma reflexão proferida pelo curador de um grande museu provincial sobre “os caminhos batidos da tecnologia” mostrou o grau do mal-entendido que subsiste, mesmo nos meios especializados.

Agora, se de acordo com a fórmula vigorosa de Lynn White Jr. (1940, p. 141), o objetivo da tecnologia é nos fazer conhecer “a maneira como as pessoas fazem as coisas”, é claro que a tecnologia da agricultura ainda é essencialmente um campo virgem. Nós sabemos, é claro, muitas coisas. Mas nós ignoramos muitas mais, e para se convencer disso basta que se faça honestamente a pergunta: o que eu poderia fazer, com as ferramentas que existiam em tal ou qual região, em tal ou tal época? Nove em cada dez vezes, a resposta será: nada. É dessa constatação que devemos começar: que não sabemos quase nada de um corpo de conhecimento que foi, por oito a dez mil anos, a parte essencial do universo intelectual de quatro quintos da humanidade.

Tomemos um exemplo, o de uma técnica simples e banal à primeira vista, a semeadura a lanço. Esta se torna menos banal quando se observa que pressupõe um meio de enterrar rapidamente as sementes. Existem três destes meios: o arado, o pisoteio pelo gado e a grade. Todos os três implicam a existência de pecuária, o que leva à primeira hipótese de que a semeadura a lanço não pode ser anterior à domesticação dos animais. Além disso, como a grade surge tarde demais para ser levada em conta e como o pisoteio pelo

¹ Publicado originalmente em: François Sigaut, “La technologie de l’agriculture. Terrain de rencontre entre agronomes et ethnologues”, *Études rurales*, 1975, n. 59, p. 103-111, ©Ed. de l’Ehess, Paris. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rural_0014-2182_1975_num_59_1_2059. Agradecemos ao setor editorial da Ehess, Paris, pela autorização para a publicação desta tradução.

² N.T.: quando da publicação dessa tradução já contaremos mais de 70 anos desde a publicação original do texto de Marcel Mauss.

gado, apesar de seu aparente arcaísmo, sem dúvida constituir apenas uma adaptação marginal, resta-nos então o arado. Ora, verifica-se efetivamente que a função primitiva e essencial do arado não é a preparação do campo, mas sim o enterro das sementes, semeadas na linha ou a granel (HAUDRICOURT, 1955, cap. 4). Tudo, portanto, leva a pensar que a invenção da semeadura a lanço implica a existência prévia do arado, o que torna esta técnica algo muito mais importante do que se poderia imaginar a priori. Por outro lado, a semeadura a lanço é uma técnica particularmente difícil de executar. Já foi uma das tarefas de maior prestígio na agricultura, uma tarefa reservada aos homens, e para homens maduros e qualificados. No entanto, o que sabemos sobre os processos exatos que foram usados? Por exemplo, semeamos com uma mão (a direita), com as duas mãos sucessivamente (a direita ao subir o campo, a esquerda ao descer), ou com ambas as mãos alternadamente (trocando de mãos a cada duas ou três passos)? É surpreendente perceber o quanto as fontes não falam sobre esse ponto. Existe, é certo, uma pequena literatura didática sobre a semeadura a lanço (PICHAT, 1846), mas ela não nos fala sobre as práticas efetivas das diferentes regiões da França e da Europa. Em suma, não sabemos quase nada sobre o que foi um elemento essencial na gênese e no desenvolvimento da agricultura euro-mediterrânea. A semeadura a lanço é o exemplo típico dessas técnicas cuja banalidade nos esconde sua importância e sobre as quais Lefebvre des Noëttes (1932, p. 572) escreveu “[...] que vivemos de alguma forma dessas aquisições, que a habituação invisibiliza e esconde seu valor”.

Marcel Mauss (1935), em “As técnicas do corpo”, havia mostrado claramente toda a fertilidade desse campo de pesquisa tão negligenciado que se constitui por coisas consideradas banais. É nas noções e nos gestos mais usuais, tão usuais que parecem “naturais”, que os condicionamentos culturais são os mais profundos e duradouros. A agricultura, por ter sido a ocupação de quase todos durante muito tempo, contribuiu mais do que outras técnicas mais especializadas para a formação dos mais profundos traços de comportamento. Ao opor as civilizações do inhame e da ovelha, A. G. Haudricourt (1962) mostrou a fecundidade do estudo tecnológico. Essa é também a base das questões marxistas, ainda que, como nos lembra P. Bonté (1973), o dogmatismo tenha impedido seu desenvolvimento. Além disso, o fato de que as relações entre o grupo social e seu ambiente passam necessariamente pelas atividades técnicas e pelos saberes que elas implicam, coloca a tecnologia numa posição chave *vis-à-vis* a geografia (é claro, por exemplo, que o problema artificial da alternativa entre determinismo e possibilismo pressupõe uma concepção mecanicista das relações³ entre o homem e o seu meio, que é exatamente o oposto do método tecnológico). No campo da história, finalmente, basta lembrar a brilhante intuição de Lefebvre des Noëttes (1932), mesmo que posteriormente os detalhes de suas teses pudessem ser questionados. Aqui está o que ele escreveu:

Durante milhares de anos, as ferramentas dos antigos permaneceram estacionárias e a sua insuficiência resultou, de fato, na má exploração dos recursos, na fragilidade da organização econômica, do capital e do crédito, em fomes periódicas e mortíferas. Minorias enérgicas e violentas monopolizaram a produção e mantiveram sua hegemonia por meio de privilégios cruéis e abusos sociais, o maior dos quais foi a escravidão. Esse é, nos parece, o segredo

³ N.T.: no original, *rapport*.

trágico da sociedade antiga, seu vício original e a causa raiz de sua corrupção.
(LEFEBVRE DES NOËTTES, 1932, p. 598-599)

A lição não se aplica apenas à sociedade antiga, no entanto. As minorias enérgicas e violentas estão sempre presentes, prontas a lucrar com esta desapropriação dos homens de seus meios de vida intelectuais e materiais, dos quais a escravidão é apenas a forma extrema. Como o conhecimento técnico é elaborado, apropriado, transmitido, disseminado ou monopolizado? Não há questão mais importante, talvez, para entender a evolução e o porvir das sociedades. A tecnologia, é claro, não explica tudo. Mas sem ela corremos o risco de não conseguir explicar nada. A relativa negligência de que ela ainda é objeto dentro das ciências humanas é talvez uma de suas fraquezas mais sérias, porque, assim, estão isoladas de todo um conjunto de fatos significativos insubstituíveis. Isso é verdade quando se trata de compreender o passado. Talvez o seja ainda mais para entender o porvir que, com sua clarividência costumeira, ainda em 1940, Lynn White Jr. (1940, p. 141), pôde escrever: “Ao deixar aqueles que trabalham em oficinas e laboratórios esquecerem o passado, empobrecemos o presente e colocamos em perigo o futuro”.

2 Tecnologia e Epistemologia

Mas se a tecnologia pode ocupar uma posição chave nas ciências sociais, esse não é o seu único interesse. Haveria até mesmo um perigo bastante sério em se interessar apenas pelas explicações sociológicas que ele pode dar. Porque, neste caso, correríamos o risco de selecionar os fatos de acordo com um valor “explicativo” definido de fora e a priori, um argumento circular que inevitavelmente leva à esterilidade. Não faltam exemplos desse tipo de trabalho, em que uma coleção heterogênea de “fatos” tem a intenção de provar qualquer coisa e que ajudaram a desacreditar a tecnologia. Na realidade, a tecnologia é em si uma disciplina fundamental e, como tal, não precisa de nenhum álibi, sociológico ou de outro tipo. A atividade técnica é um dos campos privilegiados em que o pensamento racional é exercido e, portanto, a tecnologia é antes de tudo uma epistemologia. A análise dos saberes humanos, com o objetivo de reconstruir a sua gênese, evolução e disseminação, apresenta um interesse suficiente em si mesma, para que não seja necessário buscar outras justificativas (que existem, no entanto). Poderíamos até inverter a perspectiva, porque não é mais legítimo justificar a tecnologia por seu interesse sociológico do que justificar a sociologia por seu interesse tecnológico.

Este não é o lugar para discutir essas questões a fundo. Mas há pelo menos um ponto em que é necessário insistir, que é a independência do pensamento técnico em relação ao pensamento científico. Atualmente tendemos muito facilmente, visto que os desenvolvimentos da ciência e da tecnologia têm caminhado lado a lado por quase dois séculos, e porque várias técnicas modernas devem sua existência a descobertas científicas, a reduzir as técnicas ao nível de ciências aplicadas. Isso significa desconhecer sua originalidade. Claro, o pensamento racional é um, mas se tudo o que é científico é racional, nem tudo o que é racional é científico. A manivela, o estribo, o arado, a foice são ferramentas perfeitamente racionais, cada uma delas resultante de um longo processo de invenções cumulativas, mas a ciência não colaborou, nem poderia ter colaborado em

sua elaboração. Por milhares de anos, as técnicas progrediram por conta própria, e foi somente em meados do século XVIII que a ciência encontrou suas primeiras aplicações importantes.

Isso porque o pensamento científico é, antes de tudo, uma interrogação da natureza para compreender seus mecanismos, enquanto o pensamento técnico é uma combinação de meios com vistas a determinados fins. O raciocínio científico é geral, abstrato e desinteressado, enquanto o raciocínio técnico é singular (é contingente a uma situação particular), concreto e motivado. Mas não deve haver superioridade de um sobre o outro. O que faz o prestígio do pensamento científico é ter uma consciência explícita de si mesmo, e isso desde a sua origem: a cadeia não foi interrompida desde a descoberta da esfericidade da terra, por volta de 450 a. C., e nisso a história da ciência está contida na própria ciência. Ao contrário, o pensamento técnico ainda não adquiriu essa consciência de si mesmo, pois o raciocínio técnico sempre se desvanece atrás de seu resultado, que por sua vez cai no esquecimento assim que sua utilidade imediata desaparece. Um postulado basilar da tecnologia é que existe um caminho do pensamento técnico de invenção a invenção tão rigoroso, coerente e racional quanto o do pensamento científico de descoberta em descoberta. Porém, somos quase totalmente ignorantes com relação a este caminho. Enquanto durar essa ignorância, as técnicas permanecerão sendo consideradas receitas empíricas ou arbitrárias, o pensamento técnico permanecerá desprezado pelos intelectuais e existirá a dicotomia prejudicial entre trabalho manual e trabalho intelectual, entre design e execução, entre teoria e prática etc., que é a base de toda a nossa cultura. É tão impossível entender as técnicas sem conhecer sua história quanto entender o relevo da Terra sem apelar para a geologia. Está longe de ser a primeira vez que o valor epistemológico e, portanto, também pedagógico da tecnologia é assim afirmado (BRUNHES-DELAMARRE, 1973). Mas é preciso reconhecer que os esforços nessa direção tiveram bem pouco eco.

3 Tecnologia e Agronomia

Talvez não haja campo onde o pensamento técnico tenha mais importância e originalidade do que na agricultura. Os primeiros agrônomos, incluindo Duhamel du Monceau, estavam claramente cientes do valor do conhecimento dos agricultores de sua época. A ciência da época tinha pouco a oferecer a eles, de modo que buscavam progresso na análise e comparação desses vários tipos de conhecimento. Arthur Young é o representante mais conhecido desta escola de tecnologia comparada *avant la lettre*, e aqui está como ele afirmou seu princípio em 1786:

As práticas de agricultores sem instrução formal foram em geral desprezadas ou negligenciadas, e tendemos a imaginar que algumas regiões com melhor agricultura não têm nada que aprender com outras. Mas este é um erro sério. Acredito, pelo contrário, que mesmo as mais atrasadas têm práticas que merecem ser conhecidas, pelo menos posso assegurar que nunca visitei uma região onde não houvesse algo útil para as mais avançadas. Descobrir, recolher e trazer à tona essas práticas dispersas e desconhecidas, exceto para os habitantes de um distrito, é tarefa específica do viajante agrícola. (YOUNG, 1786, p. 331)

É a esta escola tecnológica que os agricultores flamencos, seguidos de ingleses, escoceses e escandinavos, devem o progresso que os tornou famosos nos séculos XVII e XVIII. Mas, já em 1780, o Abad Rozier representava outra escola, que pretendia construir uma teoria científica da agricultura por princípios. A primeira coisa a fazer foi naturalmente distanciar-se do saber existente, assim, o primeiro passo foi negá-lo: é a partir daí, sobretudo, que remontam as tais “rotina”, “inércia” e “ignorância” camponesa, acusações que tiveram crédito surpreendente até anos recentes. Porém, afirmar ser cientista não basta para sê-lo, e a escola teórica de Rozier não pôde contribuir de forma alguma para o progresso da agricultura. É a Liebig, e sua teoria mineral dos fertilizantes em 1840, que o nascimento de uma agronomia verdadeiramente científica remonta (DUMAS, 1965). As novas ideias abriram possibilidades tão grandes que sua popularização rapidamente se tornou uma tarefa prioritária. Quando foi fundado, em 1876, o Instituto Nacional Agronômico destinava-se ao “ensino das ciências, em suas relações com a agricultura”. E desde então, os agrônomos se especializaram mais ou menos no papel de fornecedores de ciência para a agricultura, por assim dizer. Este é o grande período da agronomia normativa.

É evidente que a aplicação da ciência à agricultura teve efeitos espetaculares. Nos últimos 150 anos, a produtividade do solo aumentou dez vezes, enquanto a do trabalho cinquenta vezes ou mais. Mas não é certo que esse progresso possa continuar indefinidamente no mesmo ritmo. Não é todo ano que descobrimos a teoria mineral dos fertilizantes, as leis de Mendel ou os hormônios vegetais, e não há evidências de que a ciência possa contribuir tanto nos próximos 150 anos quanto nos 150 anos passados. Acima de tudo, porém, a flagrante desigualdade de desenvolvimento entre os vários sistemas agrícolas mundiais mostra claramente que a aplicação de novos meios não é direta. Isso porque cada agricultura é uma combinação original de conceitos operacionais, meios e fins, onde as únicas mudanças possíveis são aquelas que são relevantes para o sistema existente. Nunca há uma adoção pura e simples, de certo modo mecânica, de elementos estranhos. Cada agricultura está condenada a inventar ela mesma seu próprio progresso, e uma das condições necessárias é que o equilíbrio de poder entre agricultores e agrônomos não seja muito desigual. Foram a autonomia, a riqueza e o desenvolvimento pré-científico das grandes agriculturas europeias que lhe permitiram conservar a liberdade de inventar a que devem a sua atual superioridade, e é em resposta às suas próprias necessidades que se desenvolve, em grande medida, a agronomia moderna. Surge daí, em nossa opinião, a seguinte questão fundamental: até que ponto a agronomia moderna é científica e em que medida é apenas europeia? Embora seja verdade que os técnicos europeus servindo em territórios ultramarinos sejam em sua maioria “estritamente etnocêntricos”, que o “paraquedismo” de processos e máquinas do tipo industrial resulta no “bloqueio de qualquer iniciativa real” (RAULIN, 1973, p. 216-217), então devemos reconhecer que o problema não é apenas acadêmico. Somente a tecnologia da agricultura, se tiver oportunidade de se desenvolver, será capaz de resolver essa questão. E se esta análise estiver correta, talvez não seja exagerado dizer que a tecnologia da agricultura será para a agronomia hoje o que a linguística foi para a gramática.

4 Por um Encontro entre Agrônomos e Etnólogos

A tecnologia é, antes de mais nada, uma ciência humana. Mas a experiência mostra que não será capaz de se desenvolver enquanto as ciências humanas forem as únicas interessadas. É vital que os círculos agronômicos também se interessem por ela. O centenário do Instituto Nacional Agronômico e os 150 anos da Escola de Grignon – dois estabelecimentos que se fundiram – serão comemorados conjuntamente no início de julho de 1976. Nessa ocasião, será organizado um encontro entre agrônomos, por um lado, e especialistas em ciências humanas, por outro, com o objetivo de mostrar tudo que os métodos etnológicos de observação dos fatos podem contribuir para um melhor conhecimento das técnicas agrícolas.

Não será um colóquio de pesquisa. A abertura necessária para um grande e diversificado público, bem como o pouco avanço dos nossos conhecimentos excluem essa possibilidade. O objetivo do encontro é mais didático do que científico, é de mostrar que a tecnologia pode dar respostas a este tipo de questões que todos deixamos para trás por não sabermos como respondê-las. Isso porque, de fato, o modelo normativo de comportamento tem um peso considerável nos círculos agronômicos. Não seria exagero muito grande dizer que o agrônomo recém-saído da escola sabe muito bem como as coisas deveriam ser, de acordo com as ideias vigentes no momento, mas que ele não sabe bem como as coisas se passam na realidade (embora isso provavelmente tenha sido menos verdadeiro nos últimos anos). O desconhecimento das técnicas, e em particular das técnicas antigas e tradicionais, não é fruto apenas de um desinteresse, de certa forma passivo, mas de uma verdadeira proibição. Essa proibição se manifesta no escárnio que atinge tudo o que parece “folclórico”, “desatualizado”, “anedótico” etc. (é difícil fazer os técnicos entenderem a natureza subjetiva desses qualificadores). Colegas nos confessaram o tipo de vergonha que eles tinham que superar para se interessar por essas questões, e esse é um sentimento que já experimentamos. Não podemos deixar de nos surpreender com o contraste entre essa intenção de rejeição que existe entre os técnicos e a intenção de continuidade que existe na ciência fundamental. É sem dúvida essa intenção de rejeição que explica, em parte, a ausência da tecnologia nos programas de ensino e pesquisa agronômicos, ao passo que as ciências humanas (economia rural e sociologia rural) ocuparam seu lugar neles desde bastante tempo. Outra explicação talvez seja que certas tradições sociológicas consideram o homem, ao que parece, mais como um objeto um tanto passivo dentro de uma rede de forças coletivas que o transcende (DURKHEIM, 1960, cap. 1), do que como um agente inteligente de seu próprio devir. Um dos perigos do sociologismo para a tecnologia já foi apontado acima. Este, ao que parece, é um segundo.

O objetivo da reunião de julho de 1976 deve, portanto, ser especificamente técnico. Uma sessão de trabalho reunindo dezesseis personalidades do meio agronômico e das ciências humanas, em 16 de dezembro de 1974, concluiu que era necessário definir um tema preciso. Daqueles que foram discutidos, um dos mais fecundos em relação ao objetivo preciso do encontro acabou sendo a evolução das concepções a respeito do trabalho do solo. Será, portanto, sobre este tema que se organizará a jornada de estudos que terá lugar nesta ocasião. Naturalmente, o tema não deve ser visto de forma muito restrita,

o que, aliás, estaria em contradição com o próprio espírito da tecnologia. Obviamente, é necessário partir de uma descrição tão precisa e exaustiva quanto possível da técnica em questão em cada caso. Mas isto não é o suficiente. É imprescindível destacar os elos entre a técnica estudada e todo o sistema necessariamente coerente ao qual ela pertence, acompanhando o mais longe possível as cadeias operatórias que constituem esses elos (R. Cresswell). Além disso, toda atividade técnica implica em conceitos subjacentes, que se devem tentar restaurar (ou, pelo menos, as interpretações artificiais que são facilmente substituídas nesta área devem ser destruídas). É interessante, a esse respeito, notar como as concepções técnicas são distorcidas pela assimilação que sofrem ao passarem de um grupo social a outro e, em particular, dos agricultores de uma determinada região para os agrônomos. Finalmente, o funcionamento e a evolução das técnicas podem dar origem a hipóteses explicativas complexas, exigindo a mobilização de muitas disciplinas especializadas, que se deve no mínimo tentar iniciar.

No entanto, uma reunião puramente oral – embora as apresentações e uma síntese das discussões que as acompanham possam ser publicadas – pode não deixar uma marca suficientemente duradoura. Portanto, parece necessário coletar e apresentar o máximo de informações possível em um só lugar. A esse respeito, pretende-se realizar:

- a) Uma exposição de livros, apresentando uma seleção (cerca de cem títulos) da bibliografia atualmente disponível no mercado sobre tecnologia da agricultura; quase todos, é claro, serão obras estrangeiras.
- b) Uma exibição de filmes, escolhidos de um repertório farto, mas pouco conhecido até mesmo pelo público culto, do cinema etnográfico (e talvez também, para certos títulos, comercial).

Além disso, exposições já produzidas em outros lugares poderiam ser apresentadas novamente nesta ocasião. Por fim, parece fundamental poder oferecer aos agrônomos um documento de referência global que sirva de introdução à tecnologia da agricultura. No estado atual de nosso conhecimento, poderia ser apenas uma apresentação comentada das fontes e da bibliografia desta disciplina, que seria publicada com as atas da jornada de estudos. Este documento está atualmente em preparação.

A organização da jornada de estudos e dos eventos previstos para a acompanhar é realizada no âmbito do grupo internacional “Ecologia e ciências humanas” da Maison des sciences de l’Homme⁴, dirigido por Jacques Barrau. Qualquer pessoa interessada pode, claro, entrar em contato conosco.

Historicamente, todas as ciências emergiram primeiro dos saberes que as precederam, negando-os. A agronomia não é exceção. Mas seu objeto é tão complexo que um ponto de vista excessivamente exclusivo não permite que todos os seus significados sejam exauridos. A agronomia essencialmente normativa, fundada na concepção polêmica e um tanto estreita de ciência aplicada que apareceu no século XIX, era uma necessidade histórica. Mas hoje, a negação do conhecimento a-científico não é mais tão necessária. Até se tornou prejudicial, especialmente em países onde a alteridade radical entre os conhecimentos tradicionais e as técnicas modernas tornou-se um grande obstáculo

⁴ Secretaria do Grupo Internacional “Ecologia e Ciências Humanas”: Maison des sciences de l’homme, 54, boulevard Raspail, 75270 Paris Cedex 06. Tel.: 544-38-49, ramal 242.

ao progresso. Já faz tempo que o estudo desses conhecimentos foi reconhecido como necessário: trata-se de etnociência – embora preferíssemos falar de epistemologia cultural. Um dos ramos mais importantes é a tecnologia da agricultura. É também um dos menos avançados, e a história das tentativas até agora feitas para promovê-lo mostra que não poderá se desenvolver até que os meios agronômicos participem ativamente dela.

O centenário do Instituto Agronômico Nacional, que será comemorado no início de julho de 1976, é uma oportunidade para organizar um encontro entre agrônomos e pesquisadores das ciências humanas para mostrar o que seus respectivos métodos, no espírito da tecnologia, podem trazer para um melhor conhecimento dos fatos técnicos da agricultura que sejam do interesse de uns e de outros.

Referências

- BONTÉ, Pierre. Pourquoi ce numéro ‘Spécial Ethnologie’? **La Pensée**, [s.l.], v. 171, p. 3-9, 1973.
- BRUNHES-DELAMARRE, Mariel J. André G. Haudricourt: recherche et méthode. **La Pensée**, [s.l.], v. 171, p. 10-23, 1973.
- DUMAS, Jean-Louis. Liebig et son empreinte sur l’agronomie modern. **Revue d’Histoire des Sciences et de Leurs Applications**, [s.l.], v. 18, n. 1, p. 73-108, 1965.
- DURKHEIM, Emile. **Les règles de la méthode sociologique**. 14. ed. Paris: PUF, 1960.
- HAUDRICOURT, André G. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d’autrui. **L’Homme**, [s.l.], t. 2, n.1, p. 40-50, 1962.
- HAUDRICOURT, André G.; BRUNHES-DELAMARRE, Mariel J. **L’homme et la charrue à travers le monde**. Paris: Gallimard, 1955.
- LEFEBVRE DES NOËTTES, Richard J. La nuit du Moyen Age et son inventaire. **Mercure de France**, [s.l.], n. 235, p. 572-599, 1932.
- MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. **Journal de Psychologie Normale et Pathologique**, [s.l.], v. 32, n. 3-4, p. 271-293, 1935.
- MAUSS, Marcel. Les techniques et la technologie. **Journal de Psychologie Normale et Pathologique**, [s.l.] n. spec., “Le travail et les techniques”, p. 71-78, 1948.
- PARAIN, Charles. Les anciennes techniques agricoles. **Revue de Synthèse**, [s.l.], v. 78, p. 317-346, 1957.
- PARAIN, Charles. Ethnologie et histoire. In: CASANOVA, A.; JEST, C.; RAVIS-GIORDANI, G. **Ethnologie et histoire**. Paris: Éditions Sociales et PUF, 1975.
- PICHAT, Ch. **Pratique des semaines à la volée**. Paris: Éd. Mme Vve Bouchard-Hazard, 1846.
- RAULIN, Henri. Diffusion et blocage de cultures matérielles. In: RAULIN, Henri. **L’homme, hier et aujourd’hui**: Recueil d’études en hommage à André Leroi-Gourhan. Paris: Cujas, 1973. p. 207-218.
- WHITE JR., Lynn. Technology and Invention in the Middle Ages. **Speculum – A Journal of Mediaeval Studies**, Cambridge (Mass.), v. 15, n. 2, p. 141-159, 1940.
- YOUNG, Arthur. On a Method of Fattening Oxen in Limosin, France. In: AGRICULTURE AND OTHER USEFUL ARTS. Bury St. Edmunds, v. 8, p. 325-332, 1786. **Anais** [...]. Bury St. Edmunds, 1786.

François Sigaut (In memoriam)

Foi agrônomo de formação, que se tornou também etnólogo, historiador das técnicas agrícolas, tecnólogo e filósofo. Foi pesquisador na *Maison des sciences de l'homme, Equipe Technologie de l'agriculture*, diretor de estudos da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais – EHESS em Paris e fundador da Associação Francesa de Museus de Agricultura. Faleceu no ano de 2012, deixando um grande legado nas áreas de história e antropologia das técnicas agrícolas.

Eduardo Di Deus (Tradutor)

Professor adjunto da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (FE/UnB) e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Educação – Modalidade Profissional (PPGE-MP/FE). Doutor em Antropologia pela mesma instituição, com as seguintes áreas de interesse: antropologia da técnica, aprendizagem, trabalho, ruralidades, relações humanos-plantas, educação ambiental.

Endereço profissional: Universidade de Brasília, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Faculdade de Educação, Brasília, DF. CEP: 70.910-900.

E-mail: eduardodideus@unb.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9523-8844>

Jeremy Deturche (Revisor técnico)

Doutor em Etnologia pela Université de Paris Ouest la Défense (2009), com ênfase em Etnologia Ameríndia das Terras Baixas Amazônicas. Hoje está desenvolvendo uma pesquisa das relações cotidianas entre humanos e não humanos junto a criadores de vacas entre França e Brasil com um foco na antropologia da técnica. Professor na Universidade Federal de Santa Catarina é pesquisador do Coletivo de estudos em ambientes, percepções e práticas – CANOA – UFSC, do Instituto Brasil Plural – INCT – UFSC e do Laboratório de Antropologia da Ciência e Técnica – UNB.

Endereço profissional: Sala 116, Bloco D, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade federal de Santa Catarina, Campus Reitor João David Ferreira Lima. Trindade. CEP: 88040-900.

E-mail: jeremy.deturche@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4956-8719>

Como referenciar este artigo:

SIGAUT, François. A Tecnologia da Agricultura: campo de encontro entre agrônomos e etnólogos. Tradução de Eduardo Di Deus; Revisão de Jeremy Deturche. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e92028, p. 145-154, maio de 2023.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres:** construindo um sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gêneros. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

Sandra Tanhote Sousa¹

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

O livro “A Invenção das mulheres: construindo um sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gêneros” foi lançado no Brasil em 2021 pela editora Bazar do Tempo. O trabalho da socióloga Oyěwùmí Oyeùmí foi resultado de sua pesquisa de doutorado, defendida em 1993 no Departamento de Sociologia da Universidade da Califórnia, Berkeley, e publicado em livro em 1997. O livro foi premiado pela Associação Sociológica Americana e finalista do prestigioso Prêmio Herskovits da Associação de Estudos Africanos, instituição que a condecorou recentemente (2021) com o Distinguished Africanist Award. A autora, nascida na Nigéria em 1957, atua hoje como professora associada de Sociologia na Universidade de Stony Brook.

A edição brasileira tem tido ampla procura, uma vez que o trabalho de Oyěwùmí já era reconhecido e citado no país por estudiosos de África e da diáspora africana. A boa tradução feita pelo professor Wanderson Flor do Nascimento busca considerar as tensões reconhecidas pela autora no próprio trabalho a respeito da estruturação das categorias ocidentais em torno do gênero em contraste com a língua iorubá.

Na introdução, Oyěwùmí conta como surgiu a motivação de desenvolver tal pesquisa. Segundo ela, foi ainda durante sua formação em sociologia que decidiu estudar a família na Nigéria, porém não encontrava referências ou ressonâncias entre a teoria disponível à época e sua experiência pessoal. Nos estudos feministas, encontrava o pressuposto limitador de que em todas as sociedades as mulheres eram subordinadas e oprimidas, além de perceber que as diferenças entre homens e mulheres perpassavam a linguagem e as demais instituições no discurso Ocidental. A socióloga sustenta que a lacuna que encontrava diante de seu pretenso tema de pesquisa refletia um fenômeno mais geral: a invisibilização ou marginalização dos modos de vida africanos diante do suposto universalismo da ciência Ocidental. Propôs-se então construir primeiramente as bases epistemológicas das culturas iorubá e ocidental em um trabalho arqueológico de reelaboração crítica dos conceitos, expondo e problematizando seus pressupostos normativos.

Recebido em: 1º/09/2022
Aceito em: 20/02/2023



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

Sua análise demonstra quanto a lógica das categorias sociais do Ocidente está ancorada na biologia, uma “bio-lógica” que organiza todas as relações sociais. Oyéwùmí cita o exemplo da oposição “mulher”/“homem”, ambas objetivadas pela presença ou ausência de um órgão sexual, que, por sua vez, confere distinção social. Sendo assim, avalia que a categoria mulher foi forjada no contexto iorubá para que as análises se enquadrasssem na biológica ocidental, pois essa era uma categoria inexistente antes das noções ocidentais serem impressas na cultura iorubá. Ainda que o corpo não representasse a base dos papéis sociais, Oyéwùmí avalia que a maioria dos estudos acadêmicos sobre os povos iorubás lhes impôs essas categorias corporais, ignorando a lógica autóctone e assumindo tais construções como universais.

Olhando para os estudos africanos, Oyéwùmí reflete sobre o impacto do tráfico escravagista Atlântico e da colonização europeia nas sociedades africanas até meados do século XX, que se estende à contemporaneidade por meio do domínio Ocidental na produção do conhecimento. Assim, conta que buscou formular suas argumentações considerando que após essas reflexões já não seria possível que fizesse um estudo de “gênero” no contexto que pretendia analisar. Ponderando que o território iorubá abrange uma vasta área, com múltiplas especificidades culturais, limita-se então a pensar a língua iorubá falada pelos Oyós. O livro está dividido em cinco capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado “*Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos*”, Oyéwùmí centra o debate na elaboração de argumentos que embasam sua tese de que por séculos o pensamento Ocidental tem se pautado na biologia, desde a definição dos papéis da pólis em Aristóteles até as definições de quem é pobre nos Estados Unidos no fim do século XX. Para ela, o modelo social hierárquico Ocidental é biologicamente determinado mesmo nas análises sociológicas mais críticas.

A noção de sociedade que emerge dessa concepção é a de que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres. Uso a palavra “corpo” de duas maneiras: primeiro, como uma metonímia para a biologia e, segundo, para chamar a atenção para a fisicalidade pura que parece estar presente na cultura ocidental. Refiro-me tanto ao corpo físico como às metáforas do corpo. Ao corpo é dada uma lógica própria. Acredita-se que, ao olhar para ele, podem-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas. (OYÉWÙMÍ, 2021, p. 36)

A razão do corpo ter primazia nas elaborações filosóficas Ocidentais se dá pelo fato de suas percepções de mundo serem principalmente captadas por meio da visão. Diante dessa constatação, é possível entender as diferenciações feitas pela ciência Ocidental entre os corpos humanos por sexo, cor e tamanho. Assim, a autora sugere que o termo “cosmopercepção” seria mais apropriado para descrever culturas como a iorubá, em detrimento do termo «cosmovisão».

A cosmovisão Ocidental tanto sublinha o corpo quanto o rejeita em contraposição à mente. Ele é um centro organizador das categorias e dos discursos sociopolíticos e um fator hierarquizado para classificar seus “outros”, ou seja, mulheres, judeus, africanos, etc. Por esse motivo, a autora concorda com os discursos feministas que colocam o gênero como socialmente construído, com variações no tempo e no espaço. Mas radicalizando

essa tese, ela adiciona que também podem ter havido tempos e espaços em que o gênero simplesmente não existiu. Oyéwùmí sustenta que, de acordo com a cosmopercepção Oyó de antes do século XIX, a sociedade era concebida como um grupo de pessoas em relação umas com as outras, pouco importando a “físicalidade” da masculinidade ou feminilidade para a consagração de hierarquias sociais. Essas hierarquias eram situacionais e determinadas sobretudo pela senioridade e pela idade cronológica.

Aqui, a autora traz o exemplo de povos iorubás, que, assim como outras sociedades africanas, percebem o mundo como um todo integrado, em que todas as coisas estão ligadas, não privilegiando o mundo físico sobre o metafísico. Tanto o feminismo quanto os estudos africanos não escaparam da bio-lógica visual hegemônica do pensamento ocidental. Oyéwùmí lembra que, tal como a História, outras áreas, como a Filosofia, ao buscarem refutar a narrativa Ocidental sobre o primitivismo africano, mantêm o Ocidente como norma. Insistem em adotar teorias e conceitos intrínsecos às experiências ocidentais.

Ainda que a presença de pessoas africanas na academia tenha favorecido mudanças importantes, essas transformações não são substanciais. Isso porque as pessoas africanas não encontram nas teorias revisadas elementos para lidar com as questões reais que os países africanos enfrentam. Na análise da autora, tanto os grupos de intelectuais, que ela chama de antinativistas (aqueles que são críticos em relação a qualquer defesa de uma cultura essencialmente africana), quanto os intelectuais, que ela chama de nativistas (aqueles que acolhem uma noção de um modo de ser africano), ainda concentram suas ideias na diferença África/Ocidente, enquadrando essa categoria sob uma ótica pertencente à última. Refletindo sobre o eurocentrismo do debate intelectual africano, ela sustenta que “Por causa disso, é raro, se não impossível, encontrar intelectuais que possam discutir Ogum com a mesma sofisticação e profundidade de conhecimento com que discutem Zeus” (OYÉWÙMÍ, 2021, p. 86).

Nesse capítulo, Oyéwùmí elabora ainda sobre a importância da língua para a compreensão dos problemas do ocidentocentrismo nas interpretações da cultura iorubá. Para a autora, a maioria dessas análises não levam a língua iorubá a sério e fracassam por persistirem em usar como base as linguagens do Ocidente. Para ela, a falta de estudos críticos dedicados a examinar categorias autóctones da língua iorubá endossa a percepção de que as categorias Ocidentais são universais, produzindo novos equívocos epistemológicos, uma vez que a linguagem é primordial para a formulação do conhecimento.

O segundo capítulo “(Re)constituindo a cosmologia e as instituições socioculturais oyó-iorubás articulando a cosmopercepção iorubá” se propõe a articular de que maneira a sociedade iorubá foi analisada com conceitos generificados estranhos a ela. Citando inúmeros exemplos, Oyéwùmí fundamenta sua afirmação de que o gênero não era um princípio organizador dessa sociedade antes da colonização ocidental. Com objetivo de remapear a ordem social iorubá, Oyéwùmí examina então como os papéis sociais foram articulados em instituições como a língua, a linhagem, o casamento e o mercado em contraste com o cânone feminista, antropológico, sociológico e histórico disponível.

Partindo das categorias de “anamacho” e “anafêmea”, Oyéwùmí coloca os termos iorubá obìnrin e ọkùnrin como marcadores que expressam uma distinção sem necessariamente fixar diferenças. Os termos que aludem à procriação e à relação sexual indicam diferenças fisiológicas, mas não denotam privilégios e desvantagens sociais, como

o gênero na ordem Ocidental. Para autora, se existe uma parte do corpo em destaque no interior da cosmologia iorubá, ela seria o *orí* (cabeça). A palavra *orí* representa o indivíduo, entrelaçando simbolicamente destino e cabeça, não configurando relação alguma com o gênero. Procura demonstrar que nas interações sociais da cultura iorubá existem outros elementos muito mais significativos para explicar as posições sociais do que o sexo, como a descendência e a senioridade. Apenas ao compreender as nuances da cultura seria possível entender a instituição da poligamia nessa sociedade, pois ela estaria relacionada à importância em procriar e salvaguardar a saúde da prole. Essa noção também esclarece a dificuldade dos estudos feministas de entender as mulheres como beneficiárias e não apenas vítimas da instituição do casamento. Falando sobre a divisão social do trabalho entre os *Oyós*, a autora problematiza estudos que também se apressam em fazer classificações generificadas das relações de trabalho iorubá.

No terceiro capítulo “*Fazendo história, criando gênero: a invenção de homens e reis na escrita das tradições orais de Oyó*”, Oyewùmí procura demonstrar como a história iorubá foi reconstruída desde o período colonial a partir de percepções generificadas. Em sua análise, desde a imposição do colonialismo europeu, a burocracia e os sistemas econômicos ocidentais reclassificaram e generificaram os papéis sociais entre os iorubá, fazendo com que homens e mulheres africanos, mesmo excluídos dos escalões mais altos das estruturas coloniais do Estado, passassem a ter funções sociais distintas.

No quarto capítulo, “*Colonizando corpos e mentes: gênero e colonialismo*”, Oyewùmí pensa os mecanismos de poder engendrados pela colonização. A autora argumenta que os sistemas educacionais coloniais trouxeram em seu bojo a discriminação entre homens e mulheres por meio do cristianismo, aliado da colonização britânica na Iorubalândia, em que não havia distinção entre igreja e escola. Pesquisas documentais sobre a história de Oyó apontam que todas as categorias eram isentas de gênero, o que a leva a crer que homens e mulheres foram forjados como categorias sociais com a exclusão de atores femininos e a elevação de atores masculinos. Gradualmente, as tradições orais iorubás tornaram-se parte da história global, incorporando feições das instituições culturais ocidentais e cristãs, parte de um processo em que até mesmo os orixás, que possivelmente representavam divindades neutras, foram masculinizados.

Fêmeas foram se tornando dependentes do salário masculino, consolidando uma nova identidade dentro da lógica europeia, passando do papel de aya para o de esposa. A ocidentalização e o trabalho assalariado fizeram com que os casais se afastassem de seus grupos de parentesco, e as anafêmeas como prole (filhas) e membros da linhagem tornaram-se secundárias. Na medida em que as anafêmeas se tornaram mulheres, elas também se tornaram invisíveis.

Na Iorubalândia, a transformação de obìnrin em mulheres e depois em “mulheres sem importância” estava na essência do impacto colonial como um processo generificado. A colonização, além de ser um processo racista, também foi um processo pelo qual a hegemonia masculina foi instituída e legitimada nas sociedades africanas. Sua manifestação definitiva foi o Estado patriarcal. (OYEWÙMÍ, 2021, p. 371)

Conclui o capítulo salientando o impacto desse processo nas vidas das populações até os dias de hoje se considerarmos que homens brancos e mulheres brancas continuam a ditar agendas globais influenciando políticas públicas por meio de privilégios raciais.

No quinto e último capítulo, “A tradução das culturas: generificando a linguagem, a oralitura e a cosmopercepção iorubás», Oyéwùmí retoma o debate sobre a linguagem para pensar a tradução e a oralidade da cultura iorubá. A autora propõe que uma das mudanças perceptíveis na língua iorubá tem sido a absorção de categorias de gênero a partir do contato hierárquico com as estruturas europeias. Enquanto as feministas Ocidentais identificam o papel central do gênero na linguagem e, consequentemente, nas sociedades, perseguindo um ideal de sociedade sem gênero, a autora advoga que uma cultura sem a presença do gênero na linguagem não é necessariamente uma utopia futurista.

A reflexão que a leitura do livro nos traz é de que não avançaremos na construção de um futuro de superação das mazelas do racismo e do colonialismo enquanto olharmos o mundo sob o prisma das categorias ocidentais. Existem sim epistemologias e ensaios de mundo possíveis coexistindo com as formas de vida impostas pelo Ocidente, amplamente criticadas por muitos de nós. Seu não reconhecimento faz parte de uma contraditória forma de reafirmar a mesma narrativa hegemônica e homogeneizadora que criticamos.

Ao discorrer sobre o silenciamento da revolução haitiana na história mundial, Michel-Rolph Trouillot (2016 [1995]) também problematizou o pensamento Ocidental ao chamar a atenção para as contradições intelectuais e morais de autores iluministas que defenderam a liberdade e apoiam a escravidão, promovendo um fosso duradouro entre o discurso universalista e a prática de dominação, acumulação e violência colonial. Muitos dos filósofos iluministas não constataram qualquer contradição entre a França colonial, que não contemplava direitos políticos para os não brancos, e a França metrópole, berço do Iluminismo. Para o autor, ainda assim o Iluminismo representou alguma mudança de perspectiva, pois, ao trazer a ideia de que o homem seria capaz de progredir e de “aperfeiçoar-se”, tornou passível que mais tarde o modelo econômico escravista fosse posto em questão com o argumento de que, se “ocidentalizados”, os sub-humanos poderiam vir a ser mais rentáveis quando convertidos em trabalhadores livres. A partir das considerações do autor, é possível entender como se deu a disputa entre as narrativas monogenistas e poligenistas na Europa desde a renascença, e como elas foram adotadas e adaptadas em favor da mercantilização e da ascensão do Ocidente de maneira geral.

Em suas reflexões sobre as religiões de matriz africana, Muniz Sodré (2017) destaca que a herança dos grupos africanos, forçadamente imigrados ao país, foi impressa em seus modos de pensar e de agir, pautados pela corporeidade e pela primazia da comunidade sobre o indivíduo. Esse modo de ser que não separa o pensar do sentir, denominado forma “intensiva de viver”, carregaria uma gama de características filosóficas próprias. Segundo o autor, o pensamento nagô operante na liturgia dos cultos afro carrega em si traços que diferem substancialmente tanto da razão quanto da mística Ocidental Cristã (SODRÉ, 2017). Essas diferenças ontológicas foram manipuladas pela colonização e evangelização na hierarquização dos sujeitos ao redor do mundo. No entanto, é possível perceber todo um conjunto de conhecimentos contrastantes com a lógica Ocidental. Todo um complexo filosófico presente no sistema simbólico nagô capaz de orientar uma

forma própria de ser, de estar e de se relacionar. Tal patrimônio africano inaugura formas originais de agir e de estar no mundo, produto da resistência memorial que sobreviveu às violações e ao rompimento com as suas formas originais de vida em decorrência do regime escravista transatlântico.

Por fim, acredito que, embora dialogue muito mais com a realidade africana, buscando categorias próprias de análise condizentes com suas sociedades, *A Invenção das Mulheres* tem muito a ensinar ao pensamento social brasileiro. Não apenas porque também somos parte e ainda ruminamos os impactos do colonialismo e da escravização de africanos, sendo um dos países na América que mais se beneficiou do regime escravista, mas sobretudo porque nossa produção de conhecimento também é fortemente pautada nas teorias produzidas no Ocidente. A problemática da colonialidade do saber, apontada por Oyéwùmí de maneira pioneira, é um problema que persiste na ciência de modo geral. Como bem salienta a autora, não faz sentido teorizar sobre cultura e construção social mergulhados em um vazio conceitual que não nos permite perceber os detalhes do mundo social sobre o qual nos debruçamos. Daí o foco empenhado pelo texto no papel da intelectualidade na construção da realidade sociopolítica.

Referências

- OYÉWÙMÍ, Oyèrónke. **A invenção das mulheres:** construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SODRÉ, Muniz A. C. **Pensar nagô.** Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o Passado:** Poder e a Produção da História. Curitiba: Huya, 2016 [1995].

Sandra Tanhote Sousa

Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC. Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas. Licenciada em Ciências Sociais e mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER) na Universidade Federal de Santa Catarina. Integra o projeto de Extensão Ebó Epistêmico, vinculado a disciplina de Estudos Afro-Brasileiros ofertada pelo Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

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

E-mail: sandratanhote@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5962-4800>

Como referenciar esta resenha:

SOUSA, Sandra Tanhote. Resenha da obra: *A Invenção das Mulheres: construindo um sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gêneros*. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e90791, p. 155-160, maio de 2023.

COSTA, L. M. da. **Os Vilões do Futebol:** jornalismo esportivo e imaginação melodramática. Curitiba: Appris, 2020. 185p.

Leonardo Turchi Pacheco¹

¹Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, Brasil

“*Os Vilões do Futebol: jornalismo esportivo e imaginação melodramática*”, de autoria de Leda Maria da Costa, é fruto de tese de doutorado da autora defendida em 2008. No entanto, o livro não abrange a tese de modo literal, sendo uma reelaboração de boa parcela das reflexões realizadas nela, acrescida de análises de fracassos do selecionado futebol brasileiro masculino mais recentes. O livro é composto de oito capítulos, incluindo uma introdução. Não há um capítulo conclusivo. A introdução e os Capítulos de 1 a 4 são mais teóricos, ao passo que os Capítulos 5 a 7 são mais descritivos. De todos eles, o mais solto e que poderia ser excluído sem nenhum prejuízo à narrativa é o Capítulo 7. Esse capítulo se constitui numa análise da trajetória infeliz do goleiro Muralha quando este atuava no Flamengo. Embora aborde a questão da vilania, o Capítulo 7 destoa dos demais que tratam dos fracassos nas Copas de Mundo de futebol praticado por homens.

“O drama de um bom jogo de futebol, segundo a forma através da qual se manifesta, possui qualquer coisa em comum com uma boa peça teatral” (ELIAS, 1992, p. 84-85). Essa citação de Norbert Elias poderia ser a epígrafe do livro. Se assim fosse, faria justiça às relações que a autora estabelece entre o melodrama e a construção de personagens culpados nas derrotas da Seleção Brasileira em Copas do Mundo por meio das lentes da imprensa esportiva. Mas nem a citação e tampouco as referências às obras desse autor estão presentes. Não que seja mandatória a abordagem de Norbert Elias, mas torna-se curiosa sua ausência. Isso porque a relação que esse autor estabelece entre as transformações das configurações sociais e as transformações do afetos e emoções dos sujeitos é bem parecida com a proposta evidenciada pela autora.

Vejamos: a questão central da obra é a de demonstrar como uma série de transformações organizacionais e simbólicas relacionadas ao desenvolvimento do futebol espetáculo no Brasil se associa com as mudanças de sensibilidades nos momentos de fracasso esportivo.

Assim, a autora indica que essas transformações são decorrentes de uma série de fatores: a) a importância dos esportes em regimes populistas, há o resgate de políticas e propagandas do Governo Vargas para popularizar o futebol; b) “a invenção” de um estilo de jogo próprio, futebol-arte – ligado à raça, ao corpo negro, à ginga e à habilidade – a

Recebido em: 24/06/2022

Aceito em: 25/07/2022



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

partir do desempenho do Brasil e do jogador Leônidas da Silvana na Copa do Mundo de 1938 e depois pela consolidação e abarcamento desse estilo pela tinta dos jornais brasileiros e das élites intelectuais da época; e c) o crucial desenvolvimento dos meios de comunicação de rádio e depois de televisão para propagar esse estilo de jogo e em seguida criar um aparato discursivo e simbólico para se referir ao jogo e suas afetividades decorrentes da vitória ou derrota.

Acrescenta-se a esses fatores a tragédia do *Maracanazzo* em 1950 que inaugurou o sentimento de fracasso absoluto do futebol brasileiro e se constituiu como uma referência de todas as derrotas vindouras. O insucesso de 1950 em pleno Estádio Maracanã congrega significados plurais e complexos: contexto inédito de uma Copa decidida em casa, com uma equipe capaz de ser campeã, com uma campanha vitoriosa e necessitando de um empate na partida decisiva. Nesse contexto, a derrota ficou associada à prepotência, máscara e covardia, contribuindo para a construção de um modelo de vilania. Nesse modelo de vilania, o culpado pela derrota é caracterizado por ser a alteridade radical – “o outro” que mancha a identidade e o autorreconhecimento do estilo de jogo futebol-arte – do futebol brasileirado.

Nesse processo de transformação, constroem-se no imaginário, de diversos atores desse campo esportivo, que a derrota nunca ocorre por mérito do adversário, mas por falhas dos próprios brasileiros envolvidos com a partida. Se a culpa é de alguém, é preciso identificar o culpado e explicar os motivos da culpa. Papel que a imprensa esportiva explora nas mais diversas nuances: é ela que confere sentido ao acontecimento, aos personagens e tenta entender a “verdade” por detrás dos fatos. No caso dos “vilões do futebol” o material coletado para análise foram as edições dos principais jornais do Rio de Janeiro e São Paulo.

Em outros termos, a discussão interpretativa sobre a derrota, o que a autora chama de “hermenêutica da derrota”, é realizada pela mídia esportiva por meio de relatos nem sempre imparciais e neutros, mas mediados por um olhar posicionado, ordenador e julgador que procede por reformular e ressignificar o evento esportivo. Essa hermenêutica tem um *modus operandi*: uma estrutura de explicação da derrota que, como mencionado anteriormente, coloca em segundo plano os méritos dos adversários e o plano tático para enfocar questões comportamentais e morais dos jogadores brasileiros em campo e fora dele (desde escapadelas noturnas dos jogadores, passando pela falta de comando do técnico, até a necessidade de melhor organizar a estrutura do futebol brasileiro).

A figura do culpado se apresenta a partir da categoria “vilão” (personagem principal da derrota) e de seus desdobramentos adjetivados: covardes, mercenários e mascarados. A autora indica que os candidatos a vilania são os técnicos, os goleiros, os zagueiros e os jogadores que se distanciam do que veio a ser convencionado futebol-arte – o estilo brasileiro de se jogar futebol. Mais adiante essa categoria é desenvolvida em associação ao melodrama. O vilão é o anti-herói. Aquele que tem valor negativo e possui lacunas no seu caráter. Deixa a dever e decepciona. É falho em seu comportamento, desprezível e detestável: um reflexo invertido do herói.

Nessa direção, a figura do vilão e a vilania no futebol se apresenta na mesma lógica do melodrama – teatro, novela, filme. Em ambos os casos a emoção e afetividade nas narrativas estão ligadas às dores, rejeições e decepções referentes a determinados

personagens na trama dramática. No caso dos vilões, essas emoções estão direcionadas àqueles que se distanciam do estilo de jogo associado ao futebol-arte. Por outro lado, e aqui reside um dos preciosos *insights* do livro, quando a derrota incide sobre o jogador habilidoso – o craque, o fora de série – outra categoria é construída para denominá-los. Estes são quase-vilões, pois são vítimas do destino, e sua redenção pelos atores que compõem o campo futebolístico se dá pela condição de jogadores excepcionais que não tiveram sorte, saúde, experiência entre outros infortúnios para sair vitorioso. Este, por exemplo, foi o caso do jogador Zico no pênalti perdido contra a França em 1986 e de Ronaldo Fenômeno no mal súbito que antecedeu a derrota para a França em 1998.

Mas nem tudo no livro são gols de placa. Em que se pese a escolha da autora em preservar a fluidez textual e a dinamicidade da narrativa – e de fato a leitura é agradável – há ausências de diálogos teóricos que contribuiriam sobremaneira para pensar o tema proposto.

Assim, a autora aborda sistematicamente o papel de judicialização e tribunal da culpa desempenhada pela imprensa esportiva, mas não dialoga com autores como Florezano (1998) e Toledo (2002) que fazem uso dessas categorias para mostrar a relação de poder e tensão existente entre os atores do campo do esporte. Quando trabalha a categoria de vilão e quase vilão, também não há sequer menção sobre o sistema de categorias acusatórias proposto por Gilberto Velho (2004). Creio que esse autor, embora se referindo às categorias subversivo, drogado e comunista no contexto da década de 1970, poderia fornecer fundamentações para a análise estabelecida entre a vilania e a alteridade.

Não há também a argumentação, somente a menção de passagem, através de exemplos como o de Ronaldinho Gaúcho, Ronaldo Fenômeno e Zico que as categorias construídas pela imprensa estão em constante disputa e podem ser matizadas por outros atores, como os torcedores de equipes rivais, por exemplo, que tencionam a narrativa de modo a dar-lhe outros significados. Ademais, como a proposta da autora era realizar análises de periódicos do Rio de Janeiro e São Paulo não há como identificar as similaridades e diferenças de construções de vilania em outras regiões do país. Esse desafio fica como sugestão para outros pesquisadores e pesquisadoras.

Por fim, o livro não possui um capítulo conclusivo de arremate e amarração de todas as principais ideias e categorias propostas pelas autoras. As categorias de vilania e quase vilania não são retomadas e nem os personagens culpados pela mídia esportiva pelas derrotas. Essa conexão fica a cargo do leitor. Mas isso não é de todo ruim, pois ao deixar o livro com uma conclusão em aberto, a autora indica a possibilidade quase infinita de abordar múltiplas narrativas de derrota, acontecimentos e melodramas. Seus personagens e vilões do passado e presente nos eventos nacionais e internacionais de futebol. A despeito dessas poucas ressalvas, “Os vilões do futebol” merece a leitura de pesquisadores e pesquisadoras que transitam entre as áreas da antropologia (das práticas esportivas), da comunicação social e da história e a sociologia.

Referências

- ELIAS, N. **A busca da excitação**. Lisboa: DIFEL, 1992.
- FLORENZANO, J. P. **Afonsinho e Edmundo**: a rebeldia no futebol brasileiro. São Paulo: Musa Editora, 1998.
- TOLEDO, L. H. de. **Lógicas do futebol**. São Paulo: Editora Hucitec/Fapesp, 2002.
- VELHO, G. **Individualismo e cultura**: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

Leonardo Turchi Pacheco

Professor Associado III de Antropologia do instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). Pós doutorado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG/EEFFTO/PPGIEL). Doutor em História Social da Cultura pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Coordenador e pesquisador do grupo de pesquisa LABET-UNIFAL-MG (Laboratório de Etnografia).

Endereço profissional: Rua Gabriel Monteiro da Silva, n. 700, sala V008G, Centro, Alfenas, MG CEP: 37130-001.

E-mail: leonardo.pacheco@unifal-mg.edu.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0390-1608>

Como referenciar esta resenha:

PACHECO, Leonardo Turchi. Resenha da obra: Os Vilões do Futebol: jornalismo esportivo e imaginação melodramática. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 25, n. 2, e89793, p. 161-164, maio de 2023.