

ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 27, número 3
Setembro de 2025



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. Alex Degan

Coordenador do PPGAS: Prof. Rafael Victorino Devos

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 Mafrá 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, Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, María Eugenia Domínguez, Márnio Teixeira-Pinto, Miriam Hartung, Miriam Pillar Grossi, Rafael José de Menezes Bastos, Rafael Victorino Devos, Scott Correll Head, Sônia Weidner Maluf, Theophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso e Viviane Vedana.

Conselho Consultivo Božidar Jezernik, Universidade de Ljubljana, 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; Soheila Shahshahani, Shahid Beheshti University, Irã.

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)

Solicita-se permuta/Exchange desired

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

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 27, número 3, 2025.
Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2025 – 213 p.
ISSNe 2175-8034
1. Antropologia 2. Periódico 1. Universidade Federal de Santa Catarina

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.

Editorial

Caras leitoras e caros leitores,

Apresentamos mais uma edição da *Ilha – Revista de Antropologia*, o volume 27, número 3 de 2025. Nesta edição, estão publicados nove artigos, um ensaio bibliográfico, uma resenha e uma tradução.

O primeiro artigo, *“Tempos, Contextos e um Encontro no Terreiro Guarany de Oxóssi: movimentos por histórias entrelaçadas”*, de Miriam Rabelo, aborda o cenário cultural e afro-religioso de Cachoeira, BA, por meio do que narra Valmir sobre seu encontro com entidades caboclos e com o Terreiro Guarany de Oxóssi. O texto trata das questões temporais e históricas presentes no relato. O segundo artigo analisa a ausência das vozes negras em etnografias urbanas na cidade de São Paulo, entre os anos de 1970 e 1980. Nesse texto, José Carlos Gomes da Silva busca valorizar as memórias negras, contrapondo essas etnografias com sua pesquisa realizada entre os anos 2017 e 2020; *“Vozes Negras na Periferia da Cidade de São Paulo: revisitando etnografias e memórias silenciadas (1970-1980)”* busca, portanto, tratar desses dois tempos a partir da pesquisa etnográfica.

Já no artigo *“Práticas de Cuidado e Medicções: etnografia de um hospital psiquiátrico”*, de Sabrina del Sarto, conhecemos como os moradores da ala residencial de um hospital psiquiátrico vivenciam a institucionalização. O foco do texto está na relação entre tratamentos, práticas de cuidado e uso de psicotrópicos e em como os moradores mobilizam redes de solidariedade para enfrentar emergências de seu cotidiano.

O artigo 4, de Karoliny Martins, propõe uma reflexão antropológica sobre a definição de dependência química. O texto *“O Cotidiano como Limite para o Uso Problemático de Drogas: uma abordagem antropológica da dependência química”* analisa a narrativa de interlocutores que apontam para experiências cotidianas desorganizadas com indícios de uma relação prejudicial com substâncias psicotrópicas. Em *“Fibromialgia e a Economia Moral da Dor”*, Francisco Cleiton Vieira reflete, a partir da antropologia, sobre a experiência social da fibromialgia, sobretudo no que se refere ao reconhecimento dessa dor. O artigo descreve as racionalidades e as práticas que possibilitam que a pessoa com fibromialgia prove que sua dor é real.

Nos artigos 6 e 7, temos estudos sobre a Música Popular Brasileira; Rafael de Menezes Bastos estuda os significados do choro *“Na Glória”* de Raul de Barros, e usa transcrição musical como instrumento de análise no texto: *“Sobre a Consistência, a Solidez e a Economia Formais da Música Popular Brasileira: uma investigação preliminar sobre o “Na Glória” de Raul de Barros”*. Nesse texto, encontramos uma análise sobre a excelência da Música Popular Brasileira. Já em *“O Cachorro Engarrafado: substância e amizade na Música Popular Brasileira”*, Rafael do Nascimento Cesar discute a amizade e a criação na Música Popular Brasileira, em

especial na Bossa Nova, a partir da relação de compositores, intérpretes e intelectuais com o uísque. Seu destaque é para o lugar da bebida na produção musical, buscando deslocar o olhar antropocêntrico do gênio criador.

O artigo 8 trata do racismo e como ele se manifesta nas escolas, abordando casos entre estudantes e como certas expressões se conectam à construção da ideia de raça no imaginário cultural brasileiro. O estudo *“Pelo Fio de Ariadne: caminhos e descaminhos do racismo à brasileira na escola”*, de Valdir Aragão do Nascimento e de Cláudia Sales Campos, demonstra que os ensinamentos teóricos não estão encontrando ressonância na vida cotidiana dos estudantes. No texto 9, *A Cultura Animal em Debate: contribuições dos estudos multiespécies*, Carolina Alves d’Almeida analisa a questão da cultura e da cultura material de animais não humanos. A autora busca refletir sobre o reconhecimento das capacidades culturais e simbólicas dos animais.

Em seguida, temos o ensaio bibliográfico *“Semeando Palavras Contracoloniais”*, que faz um apanhado das ideias e das obras de Antonio Bispo; e a resenha sobre a obra *“Quando a Morte Pede Passagem: narrativas e silêncios em cuidados paliativos oncológicos domiciliares”*, de 2024. Finalizamos este número com a tradução *“Parentesco Inquietante: casamento sagrado e configuração de gênero no sul da Índia”*.

A *Ilha – Revista de Antropologia* é uma publicação que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que contribuam para o debate contemporâneo no campo da antropologia. Temos seguido nosso compromisso de divulgação da pesquisa científica no âmbito da antropologia, primando pela seriedade e pelo rigor na produção deste conhecimento. A *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 que todos realizem uma leitura prazerosa com as obras apresentadas!

Viviane Vedana

Editora

SUMÁRIO

ARTIGOS

Tempos, Contextos e um Encontro no Terreiro Guarany de Oxóssi: movimentos por histórias entrelaçadas7

Miriam C. M. Rabelo

Vozes Negras na Periferia da Cidade de São Paulo: revisitando etnografias e memórias silenciadas (1970 – 1980)27

José Carlos Gomes da Silva

Práticas de Cuidado e Medicamentos: etnografia de um hospital psiquiátrico46

Sabrina Melo Del Sarto

O Cotidiano como Limite para o Uso Problemático de Drogas: uma abordagem antropológica da dependência química65

Karoliny Felipe Martins

Fibromialgia e a Economia Moral da Dor77

Francisco Cleiton Vieira

Sobre a Consistência, Solidez e Economia Formais da Música Popular Brasileira: uma investigação preliminar sobre o “Na Glória” de Raul de Barros96

Rafael J. de Menezes Bastos

O Cachorro Engarrafado: substância e amizade na música popular brasileira 104

Rafael do Nascimento Cesar

Pelo Fio de Ariadne: caminhos e descaminhos do racismo à brasileira na escola 123

Valdir Aragão do Nascimento

Claudia Sales Campos

A Cultura Animal em Debate: contribuições dos estudos multiespécies..... 150

Carolina Alves d’Almeida

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Semeando Palavras Contracoloniais.....178

Marciel Rocha da Silva

Paulo Brito do Prado

RESENHA

SANTOS, Selma Cristina dos. Quando a morte pede passagem: narrativas e silêncios em cuidados paliativos oncológicos domiciliares 184

Esmael Alves de Oliveira

TRADUÇÃO

Parentesco Inquietante: casamento sagrado e configuração de gênero no sul da Índia 189

Lucinda Ramberg

Bruno Reinhardt (Tradutor)

Tempos, Contextos e um Encontro no Terreiro Guarany de Oxóssi: movimentos por histórias entrelaçadas

Miriam C. M. Rabelo¹

¹Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

Resumo

O texto acompanha a narrativa pela qual Valmir, uma liderança do cenário cultural e afro-religioso de Cachoeira, cidade histórica do Recôncavo Baiano, aborda um encontro entre entidades caboclos, que foi também seu encontro com o Terreiro Guarany de Oxóssi. Procura-se evidenciar, por meio de conjunto de questões tentativamente formuladas em termos de contrastes, as experimentações com a história e com o tempo que a narrativa põe em movimento. Ao fazê-lo, chama-se a atenção para os seus efeitos especulativos, sua capacidade de “intensificar o sentido dos possíveis” que o passado abriga.

Palavras-chave: Histórias; Candomblé; Caboclos; Especulação.

Times, Contexts and an Encounter in the Guarany de Oxóssi Terreiro: movements through intertwined histories

Abstract

The text follows the narrative through which Valmir, a leader of the cultural and Afro-religious scene of Cachoeira, historic city in the Recôncavo Baiano, describes an encounter between caboclo spirits, which was also his encounter with the Guarany de Oxóssi Candomblé temple. Through a set of questions tentatively formulated in terms of contrasts, it seeks to highlight the experiments with history and time that Valmir's narrative sets in motion. In doing so, it draws attention to the speculative effects of the narrative, its ability to “intensify the sense of the possibles” that the past harbours.

Keywords: Histories; Candomblé; Caboclo Spirits; Speculation.

Recebido em: 11/09/2025

Aceito em: 25/11/2025



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

Se a gente for fazer esse percurso da história, a gente sabe, é sabido para todos nós que esse território... da Bahia de Todos os Santos até Cachoeira, a gente sabe que era território indígena, que eram muitas tribos que habitavam por aqui na época, muitas etnias, né? Mas bem, e aí você tem a chegada dos colonos, que não são descobridores, dos colonos, que para ocupar as terras precisavam expulsar o dono.

Então dizimaram 3.500 indígenas assim ó. Se a gente tá falando de termos hoje essa cultura afro-indígena, é por quê? Porque (com) esse sacrifício, esse sangue derramado, esta batalha, deu-se condição do empoderamento virar de lado. Então passou os negros a empoderar essas terras, porque eles vão ser trazidos para ser escravizados. [...] Mas bem, então nós vamos para essa leitura de que quando os negros chegam aqui para ser escravizados, muitos deles vão fugir, vão ter fuga antes de ir para os engenhos. Então eles vão ocupar as matas, mas nas matas ainda se encontrava alguns indígenas vivos e escondidos [...] lá, nessa junção desses povos dentro do mato, a gente já vai dizer que já vai estar nascendo o que a gente hoje pode chamar de nação brasileira, ou de nação de caboclo.

Então o culto vai ser emprestado de um para o outro [...] Tipo, aqui o senhor da mata é um indígena, é um Oxóssi, é um Tupã, mas essa palavra Oxóssi não é indígena, é de África. Então Oxóssi em África é o guerreiro, o guerreiro ganha posse de guerreiro nas matas brasileiras, por isso nós temos a nossa terra, na nossa terra de Angola terreiro Guarany, o Caboclo Guarany de Oxóssi. Então o grande Guarany, é o guerreiro da terra brasileira, mas o Oxóssi é o guerreiro da terra de África. Então está aí a junção do caboclo, espírito ancestral indígena com a leitura dos guerreiros, do brasileiro e do africano.

Há algum tempo que conversávamos com Valmir quando ele trouxe esse relato sobre a formação da nação brasileira – ou melhor, da nação caboclo. Antes expusera, com riqueza de detalhes, personagens e eventos que compõem a história do Brasil colonial e discorreu sobre a luta de terreiros antigos por reconhecimento. Depois, falou de sua vida em Cachoeira e seu encontro com caboclos, inquices e o Terreiro Guarany de Oxóssi, de nação angola.

A narrativa de Valmir, que vou apresentar de forma mais detalhada a seguir, levanta uma série de questões interessantes sobre a história. Coloca em evidência o papel que esta desempenha nos processos de construção de identidade (fato que não passa despercebido das lideranças do candomblé que se interessam e investem ativamente na reconstituição histórica de seus terreiros) e pode-se mesmo dizer que funciona para fortalecer uma identidade angola em um meio dominado por terreiros de nação nagô e

¹ Gostaria de agradecer a Luciana Duccini e Rita Brito, parceiras na pesquisa que deu origem ao presente trabalho. Uma versão inicial do texto foi apresentada como aula inaugural do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e em encontro do Núcleo de Pesquisa em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS) da UFBA. Agradeço aos comentários e sugestões dos participantes desses eventos e dos pareceristas anônimos da *Revista Ilha*.

jeje². Mas também revela um trabalho sutil de composição que, a partir de materiais e experiências diferentes, redefine as fronteiras mesmas da história (e o que nela conta como contexto e como tempo). É sobre essa composição e seus efeitos especulativos que desejo refletir ao seguir alguns dos fios da narrativa de Valmir.

Valmir é morador de Cachoeira, cidade do Recôncavo Baiano localizada às margens do Rio Paraguaçu – onde junto com um grupo de colegas estou fazendo pesquisa. Cachoeira é conhecida como cidade histórica: sua configuração socioespacial e algumas de suas construções mais antigas remetem ao domínio colonial português e seus efeitos sobre os povos que subjuguou, a rotas prósperas de comércio, mas também a caminhos de morte e de fuga, ao que foi registrado como luta heroica pela independência do Brasil, mas também à criação, na surdina, de espaços recuados de resistência. Alguns dos terreiros mais antigos da Bahia estão localizados na cidade que conta com um número expressivo de casas de culto de matriz africana. Valmir é artista, compõe e toca em uma banda, funcionário da Irmandade da Boa Morte e da Fundação Hansen Bahia e filho do Terreiro Caboclo Guarany de Oxóssi. Já foi presidente do Conselho de Cultura da Cidade, mas abandonou o cargo decepcionado com a política local. É figura conhecida de Cachoeira, frequentemente procurado ou indicado por moradores locais a jornalistas, turistas e pesquisadores para falar da história da cidade e suas tradições – principalmente religiosas.

Começo apresentando a narrativa de Valmir, em suas palavras, mas com alguns cortes meus. Em seguida me debruço sobre ela a partir de um conjunto de tópicos interligados, cada qual apresentando um contraste que serve para abordar a questão da história de uma perspectiva ligeiramente alterada: o contraste entre uma história de feitos humanos e uma história feita de entrelaçamentos entre humanos e outros-que-humanos, entre os eventos passados e aquilo que se assume funcionar como seu contexto, entre uma narrativa de progresso e histórias que reativam experimentos do passado. Ao percorrer essa sequência o texto deixa de ser estritamente uma discussão acerca das histórias contadas por Valmir para abarcar também uma reflexão sobre as práticas de composição de histórias acionadas pelo Terreiro Guarany de Oxóssi (que a narrativa permite entrever).

Quando iniciamos a pesquisa em Cachoeira³ fomos logo instadas a procurar Valmir. Na primeira vez em que nos encontramos, ele discorreu longamente sobre a história local, situando-a no panorama mais geral da história do Brasil: citou nomes, batalhas e tratados e enfatizou o papel de destaque de Cachoeira na luta pela independência. Conforme explicou, para entendermos o papel dos caboclos nos terreiros e na vida das pessoas – a questão que apresentamos para falar do nosso trabalho – precisávamos levar em conta essa história ou o que eu entendi como o contexto histórico em que essas

² Nações correspondem a diferentes tradições litúrgicas do candomblé, originalmente associadas aos grupos étnicos africanos que, com o processo de escravização, vieram desenvolver suas práticas religiosas no Brasil. Durante muito tempo a nação Angola foi vista pelos estudiosos como a mais sincrética e menos fiel a matriz africana, também a primeira a cultuar espíritos da terra conhecidos como caboclos. A visão preconceituosa embutida nesse tipo de interpretação tem sido alvo de críticas importantes entre pesquisadores contemporâneos.

³ Trata-se do projeto “Uma ecologia das práticas religiosas afro-indígenas ao longo do Rio Paraguaçu, Bahia”, voltado ao estudo dos entrelaçamentos entre pessoas, entidades e paisagens em práticas de candomblé, umbanda e sessão de mesa branca da região. Fortemente ligados ao movimento por territórios, terreiros e histórias, os caboclos são mobilizados na pesquisa como guias privilegiados para acompanhar os percursos pelos quais vínculos com e entre entidades emergem e produzem efeitos. A pesquisa, em andamento, é coordenada pela autora e pelas professoras Luciana Duccini (UFBA) e Rita Brito (UNEB), e conta com o apoio financeiro do CNPq (Chamada CNPq/MCTI 10/2023).

práticas se formaram. Só depois de nos apresentar o “contexto”, Valmir voltou-se para o assunto que mais diretamente nos interessava e falou das casas de candomblé, dos caboclos e de sua relação com eles.

Dessa vez a conversa seguiu um rumo semelhante, embora com um foco mais direto na história de Cachoeira e seus terreiros. Nos encontramos no quintal do casarão colonial que hoje abriga a Fundação Hansen Bahia. Valmir nos apresentou a cidade, que até então havíamos percorrido de modo mais ou menos desordenado, como tendo sido originalmente composta de três diferentes zonas de povoamento, definidas e relacionadas por meio de práticas de segregação étnico-racial. A primeira, branca, corresponde à zona central, hoje o centro histórico, testemunho imponente do período colonial: ruas largas de pedra, igrejas e casarões com portas e janelas amplas, de madeira (agora transformados em pousadas, restaurantes, museus). Na ampla praça central, está o prédio da Câmara, à sua direita a ladeira da cadeia, não muito distante a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário (igreja, câmara e cadeia – os três marcos do centro branco).

Ele continuou:

O lado de lá do mercado municipal é a parte preta da cidade. A recuada, que é justamente o que a gente vai chamar de ponto de recuo do centro, né? Por quê? Porque os negros aqui, mesmo que eles tivessem a carta de alforria, ou fossem até livres, esse pedaço [do centro] de Cachoeira não reconhecia eles. Então lá foi feita uma igreja, lá foi feita uma irmandade preta, um cemitério preto, tudo lá. Pra o lado de cá, já é mais pros indígenas, porque poucos foram que sobreviveram às batalhas principalmente mulheres e crianças, que ficaram do lado de cá. [...] Pra cá, que é chamado de Caquendi. É uma palavra guarani que eu falei para vocês, que quer dizer “Aqui ou acolá”.

No relato, planos de liberdade, rotas de fuga e ensaios de resistência deram vida a essas três zonas, expondo suas complexas interrelações. Valmir preenchia os eventos com nomes e datas. A certa altura intervenho, pedindo que ele conte um pouco mais sobre a história dos terreiros de Cachoeira. “Mas é pra poder chegar lá”, ele explica, chamando atenção para a necessidade de ancorar a narrativa sobre o candomblé na história política e econômica da cidade.

Lideranças antigas, seus terreiros e suas tradições povoam a conversa que segue, até que ela assume um caminho diferente: a história de Valmir, menino pobre, filho de lavadeira, que quando criança acompanhava a mãe às festas de candomblé que ela costumava frequentar e preenchia o tempo brincando no rio Paraguaçu. Adolescente segue o caminho do irmão mais velho e se torna evangélico. Passa muitos anos na igreja. Quando começa a trabalhar na Irmandade da Boa Morte já não é mais cristão. Tampouco de candomblé. Mas isso estava prestes a mudar.

2 O Encontro dos/com Caboclos

Valmir estava no casarão da Boa Morte quando recebeu visita de Mãe Madalena do Terreiro Guarany de Oxóssi, localizado no bairro do Rosarinho, na Recuada.

Madalena entrou pela Boa Morte adentro:

“Seu Valmir, seu Valmir!”

“Ô dona Madalena”, que não era minha mãe de santo ainda, “Ô dona Madalena, foi o quê?”

“Olha, eu vim aqui lhe trazer um recado, você pode me ouvir?”

“Oxente, dona Madalena!”, botei a cadeira e ela sentou.

“Na nossa casa a gente tem o nosso orixá maior, nosso inquice maior⁴, que é o senhor Oxóssi...”

Aí eu, já tinha saído da igreja [evangélica], estava afastado, não estava em religião nenhuma, mas ela falou Oxóssi e eu:

“Ah, é o senhor Oxóssi? Ah sim, dona Madalena, é o quê? Foi o quê que o senhor Oxóssi...”

Aí ela disse: “Senhor Oxóssi veio pra mim e me disse que era pra eu vir aqui conversar com você pra pedir a você, pra você ir na Câmara de Vereadores...”

“Na Câmara de Vereadores, dona Madalena?”

“É meu filho, ir na Câmara de Vereadores pegar o irmão dele que está lá, pra ir comer com ele.”

Eu disse: “Senhor Oxóssi tem irmão é? E está lá na Câmara, dona? Quem é esse irmão de senhor Oxóssi?”

Aí ela disse: “Aquele caboclo, meu filho, que sai aí no 25 de junho, é irmão dele e ele quer comer com ele lá e tal”.

Aí eu disse: “Ô dona Madalena, a senhora vai me perdoar, de coração, do fundo do meu coração, eu vou dizer pra senhora, eu gostaria muito de atender esse seu pedido, mas eu não tenho condição pra isso”.

“Se você não tivesse condição não seria você a pessoa escolhida por ele.”

“Dona Madalena, o que é que eu tenho a ver com esses vereadores? Eu vou pra Câmara pedir pra apanhar caboclo?”

“Ói meu filho, que Oxóssi te abençoe, que ele te guarde e te proteja. Só vim aqui trazer o recado dele, a minha parte eu já fiz” – e foi embora.

Continuei ali trabalhando no meu corre-corre, no meu dia a dia...

Aí eu estou lá (em casa) deitado (dormindo)... Dava cotovelada no colchão, lutando, suando ... a companheira [...] tentando me chamar, tentando me chamar e eu dizendo, “É o que?”, segundo ela, “É o que? Eu não posso não, isso não, isso não, Oxóssi, isso não!”

E eu lá vendo ele (Oxóssi) na porta do quarto, abriu a porta do quarto e ele fez: “E aí o meu pedido? Eu fiz o meu pedido”.

E eu: “Não, Oxóssi, não!”

Eu não via, não vou mentir dizendo que eu via, não, eu via um corpo indígena, todo com a pele vermelhada, tipo parecendo barro, né? Via a pena da cintura, via a pena da perna, mas o ombro eu só via aqui e aqui, daqui pra (cima) era uma chama de fogo... (A cabeça) era uma chama de fogo, mas eu vi o ronco da voz.

Tomei banho, fui trabalhar. Fui trabalhar, cheguei lá pra trabalhar, bufo! Cai na mesa, de sono, dormindo mesmo, quando eu acordei, eu tinha escrito em uma folha de ofício o pedido pra tirar o caboclo da Câmara. Só que eu não sei se foi eu, não tinha certeza, só achei esse papel embaixo da minha mão.

“Felipe, pelo amor de Deus, acho que eu tava dormindo, chegou alguém lá pra falar comigo e não conseguiu, escreveu esse bilhete e eu não tô conseguindo ler.”

Ele (Felipe): “Eu também não, mas deixa aqui que eu vou ver o que eu faço”. Aí diz que ele foi lá, olha aqui, olha acolá e foi achando “Valmir”, foi achando “técnico em museologia”, foi

⁴ Embora Valmir se refira aqui ao senhor Oxóssi como inquice ou orixá, trata-se do caboclo de Madalena, como ele próprio me explicou em outra ocasião. Roger Sansi (2007, p. 29), que fez pesquisa no terreiro de Madalena nos anos 2000, observa que a mãe de santo considerava o caboclo Oxóssi como mestre da casa. É nesse sentido também que Valmir se refere a ele: entidade maior do terreiro. No sonho, narrado a seguir, senhor Oxóssi aparece para Valmir como indígena de pele vermelha.

achando “vereador”, “Câmara”, não sei o que... Juntou tudo e aí deu esse ofício pra Câmara. Quando chegou lá, foi aceito unânime por todos os vereadores. [...]

Na casa da Madalena, no terreiro, na época, tinha telefone fixo. “Dona Madalena, os vereadores autorizaram. Não dá pra senhora vir buscar o caboclo, não?”

“Nós vamos buscar, meu filho, mas você também, você sabe, né, que você tem que acompanhar ele?”

É, vou ter que acompanhar, não tem jeito não. Fui em casa ligeiro, tomei um banho, voltei e fiquei lá na Câmara. Daqui a pouco chegou uma caminhonete com eles tudo em cima, o povo do santo, todo mundo de branco. [...] Eu tô vendo o povo tudo subir na escada (do prédio da Câmara), quando acabaram de subir a escada eu comecei a me arrepiar, me arrepio, me arrepio, começou aquela agonia, e tinha uma senhora que já faleceu também, mãe Raimunda... aí eu disse:

“Dona Raimunda, eu tô me sentindo mal, tá me dando vontade de sair correndo.”

“Não menino, pelo amor de Deus, calma aí, calma aí, olha, pera aí.”

“Raimunda, é o quê que vocês vão aprontar aí?”

“Não, meu filho, vamos aprontar nada com você não...”

Foram lá dentro, bateram a cabeça no pé do caboclo, bateram paó, cantaram e trouxeram o caboclo cá pra fora. Botaram ele ali no meio e começaram a arrodar, cantando, quando eu abri o olho já não via mais ninguém. Eu via um bocado de indígena, rodeando, fazendo tipo um toré, eu sei lá o que era aquilo. Eu querendo localizar, querendo ouvir, e começando a, na minha cabeça, passando mal... Eu só via uma pessoa passando a mão na minha cabeça, outro no meu ombro, outro pegando água e me dando e eu, quando eu acalmei, foi pra alguém dizer assim: “Levanta aí, vamos carregar o caboclo”.

Quando eu olhava ele (a estátua do caboclo) na minha frente, em pé assim, (ele) veio com aquele olhar assim. Eu fui lá, ajudei a carregar, botei no carro e subi. Quando chegou lá no terreiro, no Rosarinho, quando o carro foi entrando, eu de cá, eu olhava pra ver o terreiro e não era o terreiro, era uma aldeia com um bocado de gente, eu só via isso.

Aí eu dizia: “Dona Madalena, a gente tá onde aqui?”

“Tamo no Rosarinho!”

“Não, Dona Madalena, não é Rosarinho não, um bocado de indígena, um bocado de gente ali.”

Ela se calou e disse: “Fique quietinho, fique quietinho”. Quando eu soltei lá (do carro), a gente foi chegando, eu lembro da música:

“É ele, é ele

Chegou na aldeia dele

É ele, é ele

Chegou na aldeia dele”

Aí quando eu fui saltando do carro, me botaram na cadeira, eles disseram: “Ó, meu filho, se acalme [...] de noite, umas 7 horas, nós vamos ter aqui uma missa”.

“Ó Dona Madalena, não é um candomblé? Missa?”

“Vamos ter uma missa, meu filho, aqui vamos ter uma missa e eu quero que você acompanhe pra você vir pra ajudar a botar o caboclo pra dentro (do terreiro), que você sabe que você é responsável pelo caboclo.”

Fui pra casa, como era o terreiro, aí com respeito e tal, botei uma camisinha (branca) velha e vim. Aí um monte de cadeira em frente do terreiro, eu me sentei lá na missa. Aí chegou... da igreja do padre Roque, da igreja brasileira, o diácono, hoje ele é padre... Aí esse padre celebrou a missa à Nossa Senhora da Conceição, dia 19 de abril é dia do índio e dia da padroeira, né? Pronto, celebrou essa missa. Daqui a pouco chega Doté Marcelino, um pai de santo aqui da

casa, armando uma mesa e me chamando pra eu ajudar, que ele me conhece... aí eu ajudei a forrar e ele começou a botar uma panela de louça branca, uma garrafa de vinho e não sei o quê, e eu digo: “Meu Deus, acabou a missa, é o quê?” Sentei ali em frente.

(Doté Marcelino:) “Não sente não, venha pra me ajudar”.

E eu não era do terreiro nem nada, comecei ali a ajudar ele, ele começou a falar com a panela, aí eu disse: “Ai meu Deus do céu, que maluquice, ele conversando com a panela”. Destampava e conversava com a panela, eu digo: “Ai meu Deus, será que ele está conversando com a panela ou é eu que estou ficando doído, vendo ele conversando com a panela sem ele estar conversando?”

[...] fiquei azoado e o povo do Candomblé, do terreiro, começou tudo a dar risada de mim, dar risada, né, achando que eu já tava de erê ou eu já tava de caboclo⁵. E aí eu ajudei a fazer tudo isso, pronto. “Agora vamos servir a hóstia”.

Eu disse: “Gente, a hóstia é na igreja...”

(Doté Marcelino:) “Tem hóstia, meu filho, que a gente também aqui tem a nossa hóstia. A hóstia nossa é obi com esse líquido preparado dentro dessa panela de louça”.

Pela primeira vez eu tomei, pra quê que eu fui tomar isso? Eu botei o obi na boca, tomei o vinho, eu vi rodar o piso, desaparecer. Eu lembro que eu sentei, aí eu vi, eu lembro que o ogã Carlinho me pegou pelo braço e fez: “Vamos botar o caboclo pra dentro?”

Ele (o caboclo) tem uma plataforma embaixo, né? Então alguns homens carregando ali naquela plataforma e eu pegando ele mesmo, o corpo, só que eu enfiei essa mão e essa por debaixo dos braços, aí eu vi, eu vi ele me apertando. A mão do índio apertando o meu braço. Eu lembro que eu falei assim: “Seu Carlinho, o índio está apertando o meu braço e eu vou jogar ele no chão!”

Até aí eu lembro, quando eu acordei foi no outro dia dentro de um quarto, todo sujo de barro... “Quê que tá acontecendo comigo?” Aí foi quando Dona Madalena sentou na cadeira, mandou me chamar devagarinho, eu fui lá, sentei no pé dela e ela passou a explicar.

“Ô meu filho essa foi a forma que Oxóssi achou de te trazer pra aqui. Oxóssi foi te buscar, meu filho [...] só o orixá, só o inquice podia te trazer”. Aí comecei a chorar nos pés dela.

Ela disse: “Ó, e outra – o caboclo estava lá ainda – está vendo ele ali? Ele é você, você é ele”.

Aí eu disse: “Dona Madalena, me explica isso aí, como é essa coisa?”

“O espírito que habita naquele caboclo pegou você, dançou a noite toda e comeu aqui com todo mundo.” Ou seja, Oxóssi comeu com o irmão dele no meu corpo.

Eu levei mais de dez anos na igreja, eu era infeliz, eu não percebia o ser humano como a gente tem que realmente perceber e sentir e foi no candomblé que eu me libertei, foi no candomblé que eu me tornei realmente o ser humano pra Deus. Foi o candomblé que me libertou, foi senhor Oxóssi que me libertou, foi como eu saí, como uma cobra muda de cor, como uma borboleta.

3 Histórias

Na nossa conversa com Valmir, diferentes histórias se enredam. A primeira, que abriu a conversa e que é referida brevemente aqui, é história de personagens humanos e acontecimentos – guerras, viagens, tratados, dinâmicas de ocupação e expropriação etc. – que povoa livros de história do Brasil e da Bahia e circula, adaptada, nos relatos de guias turísticos, ativistas culturais, políticos e curiosos. Aborda eventos aos quais historiadores tiveram acesso por intermédio de registros documentais diversos, tratados como evidências sobre o passado. A segunda, transcrita na seção anterior, é um relato de

⁵ Estar de erê ou de caboclo é estar incorporado ou *virado* na entidade. Erês são entidades infantis que acompanham os orixás e inquices e que, como os caboclos, conversam e interagem diretamente com as pessoas.

eventos cuja ocorrência não pode ser enquadrada no regime de prova da história secular moderna. Nela humanos não são os únicos ou mesmo os principais protagonistas. Essas duas histórias são apresentadas por Valmir em sequência e sua distinção é devidamente marcada na nossa conversa por uma pausa seguida de uma sinalização de mudança de tema. A história que abre esse texto – de um encontro nas matas – pode ser enquadrada em qualquer uma das duas modalidades de narrativa e, conforme irei argumentar em breve, joga um papel fundamental na sua articulação. Por ora, entretanto, pretendo deixar seu status em aberto, para considerar o contraste entre a história de eventos feitos e sofridos por humanos e a história que se tece no entrelaçamento entre humanos e espíritos.

Esse contraste, como é bom lembrar, já foi alvo da atenção de outros autores. O historiador indiano, Dipesh Chakrabarty (2000), percebeu a discrepância entre a categoria essencialmente secular de trabalho que compõe o léxico da narrativa histórica moderna e os mundos do trabalho das classes subalternas indianas que ele pesquisou. Nesses últimos, longe de constituir uma atividade secular, o trabalho envolve participação e engajamento com divindades e espíritos – entidades que a moderna disciplina da história (aqui referida também como História) só pode reconhecer enquanto crença. Na narrativa histórica moderna, a conversão da agência de outros-mais-que-humanos em crença se produz por meio de uma estratégia de tradução que encontra inspiração no modelo da troca generalizada de mercadorias: a tradução é feita pelo recurso a termos médios, supostamente universais e externos aos mundos envolvidos no jogo de tradução. A categoria secular de trabalho, assim como a de crença, funcionam como termos desse tipo; seu efeito é diluir a singularidade do que traduzem. Chakrabarty (2000, p. 85) recorre a traduções não modernas de deuses para exemplificar um modelo de tradução bem diferente. Em um processo similar ao escambo – procedendo por meio de “trocas muito locais, particulares, um por um”⁶ – essas traduções não dissolvem em uma categoria genérica as diferenças entre as entidades traduzidas. Nelas nenhuma categoria permanece inalterada por aquilo que reúne no processo da tradução. E nenhuma regra empregada detém status universal, independente da situação. “A própria obscuridade do processo de tradução – observa o autor – permite a incorporação do que permanece intraduzível” (Chakrabarty, 2000, p. 86).

Se o contraste entre narrativas históricas modernas e não modernas – ou entre os modelos de tradução que caracterizam essas narrativas – permite a Chakrabarty explorar os limites da História, é o contraste entre história e estória que provê a Vânia Cardoso (2007) uma ferramenta para explorar as intrincadas narrativas do povo de rua – os exus e pombagiras da macumba carioca. Ao empregar o termo estória para tratar dessas narrativas, a pretensão de Cardoso não é opor a veracidade da história à ficcionalidade da estória. Trata-se antes de ressaltar o papel central da fabulação e da criatividade na produção das estórias e multiplicação de seus efeitos. Ou ainda, de evidenciar a potência do incerto que, nas estórias do povo de rua, emerge da polifonia, ambiguidade e fluidez do sentido, para fazer “proliferar a vida à revelia da necropolítica contemporânea” (Cardoso, 2023, p. 5).

⁶ Todas as citações de Chakrabarty utilizadas aqui provêm de tradução de Bruno Reinhardt para o Blog do Labemus (blogdolabemus.com).

Sob outra perspectiva ainda, Marisol de la Cadena (2024) emprega a expressão “acontecimento a-histórico” para falar de eventos cujos rastros não podem ser enquadrados como evidência pela História, eventos que no mundo andino remetem ao profundo entrelaçamento entre *runakuna* (camponeses) e outros-que-humanos conhecidos como *tirakuna* (termo que a autora traduz como seres-terra). De forma semelhante à de Cardoso, Cadena (2024) não recorre ao termo a-histórico para contrastar acontecimentos “reais”, estabelecidos por meio de evidências, a acontecimentos fictícios, cuja ocorrência não pode ser sustentada pelo regime de prova da História. Para a autora, acontecimentos a-históricos não são menos reais que acontecimentos históricos – apenas remetem a práticas de mundificação diferentes. E embora acontecimentos a-históricos não sejam redutíveis àquilo que a História define como acontecimento, tampouco são completamente externos a estes: existem em excesso com relação ao histórico⁷. Enquanto Chakrabarty (2000) enfrenta o dilema de como abrir a história para a agência dos seres espirituais que povoam os mundos subalternos do trabalho sem abdicar de produzir história no plano em que lutas por reparação e justiça se desenrolam, isto é, o plano da política secular⁸, Cadena (2000) está interessada em explorar como o histórico e o a-histórico – ou as práticas que tornam esses modos possíveis – se conectam na experiência dos camponeses andinos que estuda.

A partir de perspectivas diferentes, os três autores não só convergem na crítica a leituras redutoras de narrativas em que a agência é compartilhada com espíritos, como procuram levar a sério os efeitos dessas narrativas (incluindo suas consequências para o próprio pensamento acerca da história). Em Cadena, essa preocupação está diretamente ligada a ideia de que contar histórias é uma prática de mundificação – ver também Haraway (2023): integra os processos pelos quais emergem e se desdobram, temporal e espacialmente, modos de devir-com outros seres. É nessa direção que pretendo seguir para examinar a narrativa da visita do caboclo ao Rosarinho.

Como já observei antes, supus que os eventos históricos trazidos por Valmir no início de nossa conversa – incluindo processos de conquista, extermínio e escravização – funcionavam como o contexto à luz do qual deveríamos entender a viagem do caboclo ao Rosarinho. O que não havia entendido era o sentido mesmo que deveria ser atribuído a ideia de contexto. Nas ciências sociais ceder ao apelo ao contexto é quase uma regra de boa conduta. Frequentemente esse apelo se traduz em uma estratégia analítica que consiste em se recorrer a um contexto “real” de acontecimentos e relações para explicar eventos (como o encontro entre Oxóssi e o caboclo da Câmara) cuja realidade não pode ser sustentada por evidências históricas (pelo que a História considera como evidência). O efeito dessa estratégia, vale observar, é esvaziar de realidade aquilo que é contextualizado. Dado que Valmir está diretamente implicado nos acontecimentos

⁷ Ao falar do arquivo de Mariano, coleção de documentos que o líder camponês e *yachaq* (curador, mestre na relação com os seres-terra) produziu ao longo da luta pela desapropriação de fazenda Lauramarca na década de 1960, Cadena (2024, p. 242) observa: “[...] utilizo os documentos em diálogo com as histórias de Mariano, através das quais aprendi sobre aquilo que não deixou nenhuma evidência e que, em muitos casos, excedia a História, mas era crucial para a produção do arquivo. Conceituo esse excesso como a-histórico para frisar sua conexão com o histórico, pois, sem esse último, não teria sido tal, nem teria estabelecido o arquivo de Mariano – um objeto de História que não era apenas isso”.

⁸ “Como nós (e refiro-me aqui aos narradores do passado das classes subalternas na Índia) lidamos com este problema da presença do divino ou do sobrenatural na história do trabalho quando traduzimos este mundo encantado em nossa prosa desencantada - uma rendição necessária, digamos, para o interesse da justiça social?” (Chakrabarty, 2000, p. 77).

que conduzem o caboclo ao Rosarinho, enquanto alguém que é surpreendido, tomado mesmo, pela presença do caboclo, a contextualização proposta por ele dificilmente pode ser entendida nesses termos.

Convém lembrar que a posição de Valmir muda à medida que a narrativa se desenrola. Quando mãe Madalena lhe faz uma visita na Irmandade da Boa Morte, colocando-se na posição de porta-voz do caboclo Oxóssi, sua reação, polida, vem com um certo toque de ironia. “Senhor Oxóssi tem irmão é? E está lá na Câmara, dona? Quem é esse irmão de senhor Oxóssi?”

A resposta de Mãe Madalena desconcerta: aquele caboclo, meu filho, que sai aí no 25 de junho, é irmão dele e ele quer comer com ele. Aquele caboclo que até então Valmir tomara simplesmente como uma estátua, de valor cívico e religioso, por certo, mas apenas isso, não só estava enredado em relações de parentesco, como também comia. Naquele momento é provável que Valmir compartilhasse o entendimento dos vereadores – o caboclo era um símbolo.

A Câmara aprovou a requisição encaminhada por Valmir por razões bem diferentes daquelas que moveram Mãe Madalena. Enquanto esta última queria atender ao pedido do senhor Oxóssi e promover o encontro entre ele e o caboclo da Câmara, é provável que a maioria dos vereadores tenha visto na requisição uma oportunidade de reforçar a imagem de Cachoeira como cidade de magia, famosa pelos seus terreiros e pela religiosidade de matriz africana que mantém viva – imagem bastante atraente do ponto de vista da economia do turismo que movimenta a cidade.

A estátua desponta na história de Valmir como aquilo que Marisol de la Cadena chama de objeto de fronteira: participa de comunidades de prática diferentes, mas parcialmente conectadas. Os vereadores e o povo de santo não concordam sobre seu status ontológico – enquanto as práticas estatais a performam como símbolo, as práticas do povo de santo a fazem presente como entidade viva (que come) – mas isso não impediu que, por motivos diferentes, pudessem colaborar para tornar possível o deslocamento do caboclo até o Rosarinho.

No dia acordado, o caboclo foi levado do memorial da Câmara de vereadores de Cachoeira, onde fica alojado, até o Rosarinho – do centro histórico em direção ao bairro que se formou a partir de um quilombo urbano, na Recuada. O Terreiro Guarany de Oxóssi está localizado na rua de trás da igreja do Rosarinho que, do alto de uma colina, abre para uma vista panorâmica da cidade. Ao lado dela está o cemitério dos nagôs. Ambos cemitério e igreja foram erguidos na primeira metade século XIX por membros da Irmandade dos Homens Pretos do Rosário de Cachoeira. No cemitério estão sepultados fundadores da irmandade e lideranças históricas do candomblé de Cachoeira. Embora hoje ele se encontre fechado, pratos com oferendas e velas depositados aos pés do portão indicam uma troca com os mortos que nem as grades logram cercar.

O caboclo da Câmara tem a pele escura, torso nu e musculoso. Porta um cocar de plumas coloridas na cabeça e veste um saiote também de plumas, com mais cores ainda. Seus cabelos pretos caem em ondas por sobre os ombros – feitas do mesmo material que o corpo da estátua. Sua cabeça está ligeiramente inclinada para baixo e seus olhos triunfantes seguem a direção da lança que segura na mão direita: um dragão alado, mortalmente ferido, subjugado aos seus pés, mas que ainda abre, talvez de dor, uma

boca imensa cheia de dentes. O dragão, Valmir explicou, representa a coroa portuguesa, o caboclo é a pátria que a enfrenta e a vence. Mas é (também?) o irmão (vivo) do senhor Oxóssi. Seria certo dizer que o caboclo-entidade está oculto (se esconde) na estátua? Não exatamente.

Em certo momento da nossa conversa, Valmir contou que antes do encontro entre os dois irmãos, a estátua do caboclo tinha sido borizada: um obi (noz de cola) fora oferecido à sua cabeça por uma antiga mãe de santo de Cachoeira. Bori é o rito de alimentar a cabeça, ori, entidade que, no candomblé, é sede da individualidade. A prática de dar bori para outros-que-humanos não é incomum no candomblé: os atabaques de um terreiro, por exemplo, são borizados de tempos em tempos. Quando o caboclo chegou ao Terreiro Guarany de Oxóssi, o procedimento foi repetido por Madalena.

O bori não produziu a presença do caboclo na estátua, não insuflou vida no corpo indígena esculpido na madeira. Tampouco foi um simples ato de reconhecimento dessa vida. A mãe de santo que primeiro deu um bori na estátua talvez já sentisse ali a potência-caboclo, dando o primeiro passo para torná-la acessível à experiência do povo do santo. Anos depois Madalena tomou para si essa tarefa, movida por sua obrigação para com o senhor Oxóssi. As intervenções promovidas pelos filhos do Guarany de Oxóssi, da procissão que veio buscar o caboclo cantando salvas em sua homenagem até as festividades no Rosarinho, ativam essa potência enquanto fundamento mesmo do terreiro. Podemos dizer que esse conjunto de práticas e obrigações instaura uma trajetória caboclo. Desdobrando-se ao longo de uma sucessão de acontecimentos, encontros e operações, essa trajetória conduz a uma espécie de concentração e singularização de forças: da estátua, artefato-símbolo da cidade, à potência latente nela, depois individualizada no bori; da entidade-estátua transportada ao Rosarinho à entidade que se move (no corpo de Valmir); da estátua solitária na Câmara a entidade relacional que come no terreiro com seus parentes e se abre para novas e inusitadas parcerias.

Um das dessas parcerias se deu com Valmir que não tinha domínio nos assuntos de candomblé e em um curto lapso de tempo se viu participando de um mundo que entendia pouco. Interessante notar que as evidências desse mundo lhe chegam em sonhos, visões e sensações, experiências que, por seu suposto caráter subjetivo, não contam como evidência para a história secular moderna.

4 Contexto

Em “*The Famished Road*” (A Estrada Faminta), o escritor nigeriano Ben Okri descreve as peripécias de Azaro, um menino *abiku* que vive com seus pais em um pequeno povoado entre a floresta e a modernidade que avança (com estradas, empreendedores violentos, destruição e exploração). *Abikus* são crianças que nascem para morrer, que não foram feitas para permanecer entre os vivos; não importa quantas vezes um *abiku* venha ao mundo, terá logo que regressar. Mas Azaro teima em ficar e se recusa a atender aos chamados insistentes de seus irmãos espíritos: apesar da pobreza extrema de seus pais, se afeiçoou a eles e não quer deixá-los. Sua vida terrena de *abiku* é constantemente invadida pela realidade dos espíritos, uma realidade de muitas tramas e personagens.

A história de Azaro ajuda a entender uma questão importante que o relato de Valmir coloca: o movimento entre duas realidades que existem simultaneamente, cada uma capaz de interferir no curso dos eventos da outra, ou simplesmente seguir em completa ignorância ou desinteresse com relação ao que acontece no outro lado ou plano. Como Azaro, Valmir vê-se subitamente lá, pessoas e lugares conhecidos transformados em gente de outros tempos e lugares – talvez há muito destruídos ou simplesmente esquecidos. Azaro se acostumou a essas reversões; para Valmir foi uma experiência desconcertante, perturbadora. Quero me deter um pouco nela, examinando tanto sua trajetória quanto aquilo que ela produz ou permite acessar. Esse pequeno desvio me permitirá colocar em outros termos a questão do contexto, levantada há pouco.

A realidade dos caboclos se abre para Valmir por meio de um conjunto de experiências que envolveram mudança de formas de atenção. Depois da visita de Madalena, Valmir tem um sonho atribulado com Oxóssi a lhe cobrar o atendimento do seu pedido; mais tarde, dormindo na sede da Irmandade da Boa Morte, escreve (ou o senhor Oxóssi o faz escrever) a requisição para Câmara. No dia em que os filhos do Terreiro Guarany de Oxóssi conduzem o caboclo ao Rosarinho, ele se vê em meio a uma paisagem habitada por indígenas que dançam o toré, envolvido em uma atmosfera de quase sonho – ou para usar o termo do candomblé, *irradiado* pela presença dos caboclos. Mais tarde, é completamente tragado para dentro da paisagem que antes contemplava aturdido: “adormece”, *virado*⁹ no caboclo, e só acorda no dia seguinte. Pouco antes já havia experimentado uma espécie de reversão entre sua perspectiva e a do caboclo: sente-se olhado pela estátua e, quando intervém para retirá-la do carro, sente que ela aperta seu braço. Descobre a estátua como corpo capaz de ver e tocar ao tempo em que se descobre visto e tocado, ocupando um lugar que julgava exclusivo ao caboclo esculpido em madeira.

No seu fascinante livro “Um Brinde aos Mortos – histórias daqueles que ficam”, Vinciane Despret recupera a noção de modificações de consciência para tratar das muitas formas pelas quais os mortos se fazem presentes aos vivos. Mas ao invés de mobilizar o termo para explicar essas formas como produto de uma apreensão distorcida da realidade, Despret (2023, p. 63) propõe que as questões interessantes suscitadas pela ideia de modificações de consciência não são de ordem explicativa, mas pragmática: “[...] de que essas modificações tornam a consciência capaz? A que elas dão acesso que, em seu estado dito normal, a consciência não pode captar?” Ao que podemos acrescentar: como elas se fazem na prática?

Partindo dessa última questão, é importante destacar que o sonho, a irradiação e o transe – ou todo o campo de experiências entre eles – envolvem diretamente um corpo móvel e sensível – que cede ao sono e se move intranquilo frente à presença imperiosa do caboclo Oxóssi, que perde o chão e a visão habitual do seu entorno para ser invadido por sons e imagens que talvez pertençam a outro tempo (quando indígenas habitavam a

⁹ No candomblé, estar irradiado e virar são modos de experiência com entidades. No primeiro caso tem-se uma aproximação à perspectiva das entidades que se desenha como um ir e vir entre elas, ou melhor, como uma reversibilidade instável entre as perspectivas humana e da entidade. Mello (2020, p. 160) descreve a irradiação como “[...] uma força que atravessa os corpos e os transforma ou, antes, os modula, tornando-os, em alguma medida, mas não totalmente, outros [...]”. Virar, por sua vez, é ser completamente tomado pela (perspectiva) da entidade (por isso, é descrito como adormecer). É experiência de movimento enquanto dinâmica de transformação: a entidade chega e assume o controle como movimento que transforma a consciência, o corpo e o espaço exterior (Rabelo, 2014).

colina) e que é tomado de medo até se ajustar à sua nova condição de *rodante* (de quem recebe ou *vira* no santo). Inseparáveis do movimento e da sensibilidade, tampouco estão apartadas das situações em que emergem: dão continuidade a acontecimentos e encontros e às vezes até resolução aos problemas que estes colocam (basta lembrar da carta escrita enquanto Valmir dorme). Permitem que eventos se desdobrem e tenham rendimento, só que por meios não habituais, meios capazes de tornar acessíveis à Valmir os caminhos das entidades, de lhe permitir encontrar com elas e seguir na sua companhia.

Se para Valmir essas experiências foram assustadoras, constituem matéria de atenção e cultivo para o povo de santo, parte do estoque de experiências pelas quais se tornam sensíveis e responsivos às entidades. Chama atenção a esse respeito como os pedidos de esclarecimento e ajuda de um Valmir desorientado são acolhidos pelas lideranças de candomblé a quem ele apela: Raimunda, Madelena e Marcelino. Os três lhe oferecem consolo, mas pouco ou nada fazem para interromper o curso de sua inquietante experiência no Rosarinho. Preferem acompanhá-la sem interferir. Sabem bem que, no candomblé, sonhar, ser irradiado e virar são essenciais à instauração das existências entrelaçadas de pessoas e entidades. Como observa Despret (2023, p. 65) ao falar dos sonhos, “[...] são maravilhosos dispositivos para atrair ou coletar os sinais e tocar outros mundos”. Podemos especular que algo semelhante também se passa na perspectiva das próprias entidades, especulação que, num certo sentido, é também incentivada nos terreiros. Vimos como na história de Valmir o sonho é o dispositivo que permite o senhor Oxóssi transmitir seu recado sem precisar da intermediação de Madalena. Fazer Valmir virar pode ter sido o dispositivo acionado pelo caboclo para dançar junto aos seus.

Mas o que dizer da história que se abre para Valmir a partir de suas experiências no Rosarinho? Como ela se conecta com a história (de Cachoeira, do Brasil) que ele nos apresentou no início de nossas conversas e que provavelmente costuma apresentar a turistas, ativistas e outros pesquisadores? Esta história, afinal, é fruto de uma prática de mundificação que tende a subtrair realidade daquilo que as práticas de mundificação do candomblé logram instaurar: modos de coexistência com e entre entidades como caboclos, cujos propósitos e afazeres frequentemente se imiscuem nos assuntos humanos.

Ao se envolver na trajetória que o caboclo percorre, da Câmara até o Rosarinho, Valmir adentra uma trama acerca da qual, até então, tinha uma experiência genérica. Conhecia lideranças de candomblé e já tinha assistido festas, mas não passara da condição de visitante; durante boa parte de sua vida adulta fora evangélico. Embora, como funcionário da Boa Morte, não estava alheio a relatos sobre orixás e caboclos, a possibilidade de caboclos habitarem estátuas e mobilizarem humanos por meio de sonhos para comer junto aos seus ainda lhe parecia distante. Vale notar que essa possibilidade não se apresentou para ele enquanto chave para entender os assuntos humanos, ou melhor, enquanto a verdade oculta que explica os acontecimentos humanos. Tampouco se apresentou como a parte que falta para uma visão completa; sua existência não exclui a possibilidade de outras miradas/mundos. A experiência de Valmir é menos de resolução (agora sei o que está se passando) do que de amplificação (muitas outras coisas que não sei podem estar se passando). Embora possamos atribuir esse entendimento ao lugar de iniciante ocupado por ele, a perspectiva de mães e pais de santo não é muito diferente. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Como já observei antes, a trama que se desdobra ante os olhos confusos de Valmir durante seu percurso ao Rosarinho e sob a influência crescente dos caboclos irmãos não está apartada da trama de interesses e feitos humanos que ele gosta de estudar nos livros de história. Já rejeitei a ideia de que os acontecimentos que compõem esta última constituem o contexto que explica os feitos e encontros entre/com caboclos. Mas como eles se conectam?

Suspeito que parte da resposta está dada no relato que abre esse texto, de um encontro que eclode como efeito da violência colonial – que se gesta a partir do sangue (indígena) derramado e das rotas de fuga de negros escravizados, encontro entre remanescentes de um povo da terra que, enfraquecidos, lograram escapar dos ataques dos colonos e um povo estranho àquela terra que se embrenhou na mata para evitar a escravidão e a morte. Valmir conta que foi assim que o empoderamento virou para o lado do africano, mas essa virada, tal como ele descreve, não se traduziu em simples inversão: comportou troca e aprendizado na mata. A mata acolhe e alimenta o encontro; permite passagens e instiga traduções situadas que dispensam a mediação de universais: o guerreiro Oxóssi de África ganha posse de guerreiro nas matas brasileiras, e o espírito ancestral indígena se junta com a leitura dos guerreiros, do brasileiro e do africano. Mas se a mata propicia o encontro, ela também o oculta: protege-o do alcance do dominador branco, detendo tanto a sua destruição, quanto a sua compreensão (enquanto estratégia de desvelamento e domesticação). Nos termos de Glissant (2021): mantém a opacidade do encontro. E deixa poucas evidências ao historiador. Não há como saber ao certo o conteúdo e extensão das trocas que se deram na mata, embora a narrativa de Valmir convide-nos a especular que o encontro mobilizou não só indígenas e afrodescendentes, como também as entidades da mata, daqui e de acolá. Seguindo a reflexão de Cardoso (2023) sobre a proliferação do incerto na macumba, pode-se dizer que na produção da incerteza, a mata resguarda potência do encontro e mantém sua abertura.

No encontro que define para Valmir o sentido do termo afro-indígena¹⁰, cada uma das histórias que ele contou durante nossas conversas pode funcionar como contexto para a outra – mas não o contexto que provê a explicação, senão aquele a partir do qual é possível acessar e intervir naquilo que é contextualizado. A história do genocídio e escravização de indígenas e africanos abriu a fenda que tornou possível um encontro (e um aprendizado) entre e com espíritos. Mas esse encontro também abriu o caminho que segue reconduzindo à história colonial – é o contexto a partir do qual se pode ainda acessá-la e de algum modo intervir sobre ela. Se a história do caboclo Oxóssi que come junto com seu irmão no terreiro torna possível intervir hoje na história colonial é justamente porque esteve/ainda está lá.

¹⁰ Vale a pena cotejar o relato afro-indígena de Valmir com formulações desenvolvidas no âmbito da antropologia. Mello (2010) e Goldman (2015, 2017), dois autores centrais nesse debate, lançam mão do conceito de relação afro-indígena para evidenciar modos de agenciamento, próprios a esses coletivos, que não pressupõem “[...] a homogeneização como horizonte de interação entre as diferenças” (Goldman, 2017, p. 16). Como mostrou Anjos (2006), ao tratar da encruzilhada nas religiões de matriz africana, nesse tipo de encontro, as partes podem se afetar sem que suas diferenças sejam abolidas ou diluídas em uma síntese totalizante. No relato de Valmir outros dois elementos ganham destaque: o primeiro diz respeito àquilo que paira sobre o encontro, na forma de ameaça. O segundo, àquilo que se apresenta como seu meio particular de experiência – a mata – meio que abre o encontro para certas possibilidades, imprimindo-lhe um ritmo e ensinando soluções preferenciais. Sugiro que se a violência persiste enquanto memória e ameaça no presente; a mata é reativada enquanto uma certa sensibilidade (e habilidade) para fazer vínculos às vezes apenas parcialmente visíveis aos de fora e cultivar cautela frente ao excesso invisível que cerca qualquer relação.

5 História Potencial e a Intensificação dos Possíveis

Ariella Aisha Azoulay desenvolve o conceito de história potencial como o foco para uma crítica contundente ao modelo de história e de tempo subjacente ao imperialismo. Trata-se de um modelo centrado na noção de progresso e em uma divisão compartimentalizada do tempo que tem como efeito tornar irrelevantes para o presente as experimentações do passado. A história potencial parte do exercício de uma recusa, que a autora resume no prefácio do livro: “recusar a ideia de que os sonhos de nossos predecessores – não necessariamente nossos pais, mas os pais ou os avós deles – não podem mais ser nossos sonhos; como se os três tempos do passado, presente e futuro que nos separam e nos fixam em eras diferentes não tivessem sido expressamente inventados com esse propósito” (Azoulay, 2024, p. 12). Fazer história potencial requer desaprender a temporalidade do progresso, de fato, rebobinar o tempo para reativar outros mundos e experimentos de coexistência que foram relegados ao rol das soluções que caducaram com o passar do tempo. Para Azoulay (2024), a história potencial é uma prática política – não só porque expõe o caráter político da produção da História, mas porque recupera a força política daquilo que a História despotencializou como relíquia do passado. Ela desfaz a narrativa do progresso, para reencontrar no passado histórias que têm o potencial de reverter a História.

Azoulay (2024) não está só em seu apelo por abordagens que resistam ao discurso do progresso – apelo semelhante tem sido ecoado por autores como Donna Haraway, Isabelle Stengers e Didier Debaise. Não se trata para eles de substituir um pensamento do futuro por um apego melancólico ao que já foi. Mas de recusar um futuro que dispensa o passado com a mesma arrogância com que assume o lugar da verdade. E com a mesma indiferença com que confronta e justifica a destruição de mundos – e experimentos de coexistência – que relega à condição de passado.

Debaise e Stengers (2022) recorrem a William James para desenvolver seu argumento. A lógica que subjaz o discurso do progresso produz o que James chama de diluição (ou estreitamento) do real: o apagamento da heterogeneidade dos modos de existência, da multiplicidade de experiências e suas conexões, da variedade de situações em que conexões são forjadas. Enfim: a redução da multiplicidade em favor de uma realidade simplificada, regida ou explicada por princípios únicos. A práticas que operam para diluir mundos, James opõe aquelas que têm como resultado mundos adensados, ricamente diferenciados e carregados de possibilidades. Conforme esclarecem Debaise e Stengers, o contraste entre diluído e denso não equivale a uma distinção entre abstrato e concreto; funciona antes como teste para abstrações que empregamos: elas servem para subtrair qualidades do mundo ou para apurar nosso olhar e sensibilidade para elas? Tampouco se trata de um contraste cuja relevância estaria restrita às práticas de conhecimento. Assim como estas, práticas políticas, éticas e estéticas podem também ter como efeito nivelar as diferenças do mundo e nos tornar insensíveis a elas, seja apelando para uma unidade que as resolve, seja postulando um denominador comum que as reduz a variações do mesmo. Mas inversamente, também podem nos atrair para um campo em que essas diferenças se mostram com mais força, nos provocando – e ensinando – a identificar e responder àquilo que propõem.

Práticas e conceitos que adensam o mundo comportam uma dimensão especulativa essencial. Diferente da especulação enquanto pensamento de um futuro definido que dilui passados e mundos, a especulação proposta por Debaise e Stengers (2016), na esteira de Whitehead, é um exercício ético-político de pensar as situações (presentes ou passadas) intensificando o sentido dos possíveis que elas comportam. Não é difícil perceber a vocação especulativa da história potencial: rebobinar o tempo para reencontrar e reativar as experimentações do passado, os caminhos e soluções que, embora em latência, seguem disponíveis para novas apropriações.

Quero argumentar aqui que a viagem do caboclo para o Rosarinho narrada por Valmir deixa entrever uma história potencial. Para desenvolver esse argumento vou partir inicialmente de duas sequências de eventos que fazem parte dessa história. A primeira diz respeito às experiências de Valmir no trajeto da estátua-caboclo até o Rosarinho. Quando ele se dá conta, o povo de santo que, em frente ao prédio da Câmara, cantava e dançava em círculo homenageando o caboclo é (se revela como) um grupo de indígenas dançando o toré. E quando, ao chegarem no Rosarinho, ele olha em direção à casa de mãe Madalena, não é o terreiro que vê, mas uma aldeia indígena. A visão turva de Valmir rebobina a história para encontrar o tempo – o passado – em que toda a colina, de fato toda Cachoeira, era povoada por povos indígenas. Mas não apaga de todo o presente; que segue atuando agora no modo do espanto (esse não é-era o povo de santo? ali não é-era o Terreiro Guarany de Oxóssi?) Ao tornarem parcialmente presentes, um para o outro, o tempo-mundo anterior à instalação da violência colonial e o tempo-mundo que se (re)fez nos destroços que ela produziu, as visões de Valmir produzem uma espécie de fricção entre esses tempos. Como resultado, performam o candomblé - tradicional espaço de culto às divindades africanas e, por extensão, o Rosarinho – tradicional bairro de resistência negra – como territórios (também) indígenas, ou melhor, territórios que vivem da potência de um encontro. Mostram que se o extermínio sistemático das populações indígenas de Cachoeira fez o empoderamento mudar de lado, como diz Valmir, para o lado dos africanos, o outro lado, indígena, segue bem vivo.

Um segundo conjunto de eventos que chama atenção na história é a sequência missa católica – “missa” de candomblé que integra as comemorações da visita do caboclo. O terreiro solicitou uma missa para receber o caboclo no Rosarinho e teve seu pedido atendido pela Igreja Católica Brasileira. À missa católica seguiu-se o que parecia ser também missa, só que do candomblé. “Tem hóstia, meu filho, que a gente também aqui tem a nossa hóstia” – explicou Doté Marcelino. O pai de santo poderia estar simplesmente aludindo à criatividade do candomblé: o rito com o obi e o líquido preparado na louça seria a sua leitura (ou a apropriação afro) da comunhão católica. Mas é provável também que ele questionasse a ideia de que servir hóstia – ou mesmo rezar missa – seriam “criação” e prerrogativa católicas. Se ambos os ritos podem ser missa, vale notar que seus efeitos são bem diferentes. A missa católica atestou a relevância social e religiosa do evento. A missa do candomblé preparou uma virada¹¹: “eu botei o obi na boca, tomei o vinho,

¹¹ Dois trabalhos são particularmente interessantes para tratar da questão da virada nas religiões de matriz africana. Lima (2024) toma a categoria êmica de virada como porta para o entendimento dos modos de composição e criatividade no tererecô maranhense. A virada, propõe a autora, deve ser compreendida como um movimento de variação que atravessa seres, corpos e lugares: fala tanto das entidades do tererecô (que também podem virar, apresentando-se como outras), quanto dos espaços que ocupam e por onde andam e das parcerias que estabelecem com os humanos. Em sua pesquisa

eu vi rodar o piso, desaparecer”. Produziu mudança – de consciência, de sensibilidade – que tornou possível acessar, ainda que parcialmente, as trajetórias dos caboclos, de vivenciar eventos junto com eles.

Se examinamos agora, à luz dessas duas sequências, a história da visita do caboclo ao Rosarinho, podemos perceber nela a produção de uma temporalidade em que o passado se mantém como possibilidade aberta. A história oferece a mirada de um tempo em que a colina foi e ainda é habitada por povos indígenas, de um lugar recuado em que os mundos em ruína de indígenas e africanos se refizeram e seguem se refazendo juntos, em que entidades puderam se encontrar e seguem se encontrando como irmãos.

A visita do caboclo ao Rosarinho é ela mesma a possibilidade que se abre de engajamento com um mundo em que comer e principalmente comer junto definem a vida. Sob esse ponto de vista o Terreiro Guarany de Oxóssi desponta também como praticante experiente de história potencial. As histórias que tanto o terreiro quanto Valmir produzem são menos descrições de fatos, do que aquilo que Whitehead entendia como proposições: iscas para sentimentos, formas de fazer surgir possíveis (Debaise; Stengers, 2016).

6 Deixar como Está: histórias abertas, o não saber e o cultivo do pluralismo

Encerrei a apresentação da história de Valmir com seu comentário sobre o modo como os eventos que se desenrolaram no Rosarinho impactaram sua vida: o senso de uma transformação profunda. Mas Valmir prosseguiu falando dos desdobramentos da relação que, a partir daí, estabeleceu com o terreiro.

Valmir se integrou à rotina do Guarany de Oxóssi e chegou a dar um bori na casa de Mãe Madalena, mas a mãe de santo faleceu antes que pudesse proceder à sua feitura (iniciação). O bori, ele explica, já lhe permite participar, como alguém de dentro, de muitas das atividades do terreiro.

“Aí alguém veio pra mim e disse: ‘E você não vai levar ninguém pra terminar o que ela começou?’ Eu disse: ‘Não, o que ela começou e parou foi porque tinha que ser assim, e eu vou morrer, deixar dessa forma aí’. Até porque búzio não é qualquer pessoa que pode jogar pra mim, minha mãe Madalena tentou, gritou, gritava o ogã pra vir acudir, do que ela viu no búzio, que apareceu Ogum, apareceu minha mãe Oxum e aí apareceu o seu Obaluaiê, apareceu um bocado de orixá querendo brigar, uma confusão que ela não conseguiu ver o búzio. Fui jogar com um senhor que também já faleceu, em Mangabeira, ele pegou o pano e fez assim: “Homem, eu não tenho nada pra te dizer, a única coisa que eu tenho pra dizer ó: vá com Deus. Agora cuida, cuida do que você tem viu, porque, oh, com o que você tem só Deus, as águas e as matas vivas”.

[...] conversando com Mãe Creusa da Boa Morte, eu disse: “Ô Dona Creusa, eu queria ver se eu jogava um búzio, que às vezes é minha vontade, mas às vezes pode não ser a vontade do orixá

sobre os caboclos no candomblé, Sheldon (2024) mostra como a virada se produz por meio de uma série movimentos que tomam os corpos durante as festas, desdobrando-se enquanto modo de relação entre caboclos e orixás e de diferenciação e conexão entre territórios e lugares de culto. Ambos os trabalhos chamam atenção para a relação entre movimentos, ritmos e territórios que se tece na virada e evidenciam a insuficiência de modelos construídos a partir de noções de corpos estáticos, identidades fixas e pertencas exclusivas para entender contextos relacionais que cultivam a sabedoria e prática de virar.

que eu complete o que Mãe Madalena começou". Ela fez: "O que menino? Se aquiete, fique tranquilo". [...] Aí disse [a ela] "Ó, aí o pai de santo lá, meu amigo lá do Rio, me disse que só um babalaô (para fazer o jogo)". Ela: "Se você até quiser eu procuro esse babalaô (conhecido dela), mas se não quiser, deixa como tá, menino..." Aquela coisa de que já nasceu pronto, que já tá coisa, que já tá lindo, que já tá maravilhoso, deixa como tá. "Se tu não quiser procurar ninguém, não procura [...]". Pronto nunca mais procurei ninguém. Aí acabei recebendo um cigano, que eu recebo no mês de setembro, meu pai Obaluaê vem no mês de agosto, meu pai Ogum vem na [feijoada] e minha mãe Oxum só me pega se for uma obrigação dela perto de água.

A visita do caboclo ao Rosarinho foi para Valmir o início de uma trajetória de envolvimento e compromisso com suas entidades e com o Terreiro Guarany de Oxóssi. Embora mantido até hoje, esse compromisso não incluiu a iniciação: Valmir não confiou a outrem a responsabilidade de concluir o processo que Madalena havia deixado em aberto e abdicou de procurar alguém que pudesse identificar e cuidar das entidades que o acompanham ou, como se diz no candomblé, que compõem seu enredo. A própria Madalena enfrentara dificuldades nessa direção: quando jogava os búzios para Valmir se via confundida e desesperada frente à quantidade de orixás que brigavam pelo controle de sua cabeça. Outras mães e pais de santo haviam se declarado impotentes para intervir. Uma coisa era certa, insistiam, aquilo que Valmir trazia consigo de berço, já pronto, era maravilhoso; não requeria feitura. Com um enredo que se apresentava ao mesmo tempo tão bonito e tão complicado era melhor não mexer.

É possível dizer que esse breve relato de Valmir, no final da história do caboclo, serve ao propósito de explicar tanto sua decisão de não se submeter à feitura depois da morte de Madalena, quanto o lugar de prestígio que, mesmo não sendo iniciado, ele ocupa no Terreiro Guarany de Oxóssi. Parece-me, entretanto, que traz ainda outra ideia, mais interessante, embora pouco explorada: mães e pais de santo sabem que frequentemente esbarram na recusa das entidades de se deixarem conhecer, que suas intervenções não são garantia de sucesso e que muitas vezes precisam se contentar em deixar as coisas como estão, até que se anuncie a necessidade e o momento certo de agir. Por isso, precisam acompanhar o desenrolar das situações, evitando qualquer intervenção prematura. Por isso, não se distinguem dos iniciantes como Valmir, personagem de história, apenas pelo domínio que têm de um conjunto complexo de histórias e procedimentos – por um saber fazer – mas também pela cautela com que confrontam um mundo que comporta outras vontades que não a sua e acontecimentos que eles não logram nem acessar nem entender. Isto é, se distinguem também por saber quando não intervir, quando é melhor deixar como está. Deixar como está é, neste sentido, abdicar de entender plenamente a história, deixá-la aberta para outras vozes e vontades, para outros cursos possíveis.

7 Conclusão

Neste artigo acompanhei a narrativa pela qual Valmir, liderança do cenário cultural e afro-religioso de Cachoeira, cidade histórica do Recôncavo Baiano, aborda um encontro entre caboclos, que foi também seu encontro com o Terreiro Guarany de Oxóssi. No texto procurei evidenciar, por meio de um conjunto de questões formuladas tentativamente

em termos de contrastes, as experimentações com a história e com o tempo que a narrativa de Valmir põe em movimento.

Mobilizei o contraste entre acontecimentos históricos e acontecimentos a-históricos, proposto por Marisol de la Cadena, para pensar o modo como, no relato de Valmir, se articulam narrativas históricas e narrativas que borram as fronteiras do que a história moderna define como evento. Esse contraste também me permitiu problematizar uma estratégia de contextualização recorrentemente mobilizada nas ciências sociais e históricas: aquela em que se apela ao contexto “real” de fatos históricos para esvaziar a realidade e/ou eficácia daquilo que é contextualizado, no caso, a realidade dos espíritos e sua interferência nos assuntos humanos. Um segundo contraste – entre práticas que convertem entidades como caboclos em símbolos (ou em crenças) e práticas que instauram existências entrelaçadas de caboclos e gente – suscitou uma discussão sobre o trajeto da experiência de Valmir e as intervenções do terreiro para conduzir esse trajeto rumo a uma realização. No esteio dessa discussão, o relato afro-indígena que abriu o texto permitiu formular de outro modo o trabalho de contextualização operado por Valmir. Nele acontecimentos históricos e acontecimentos a-históricos podem cada qual funcionar como contexto para o outro e contextualizar é menos explicar do que prover acesso e permitir a interferência.

Por fim, por meio de dois outros pares de contraste – entre histórias que adensam e histórias que diluem a realidade e entre história de progresso e história potencial – propus que a narrativa de Valmir e, por extensão, a história feita, de muitas formas, pelo Terreiro Guarany de Oxóssi são práticas capazes de reativar experimentos do passado, de intensificar o sentido dos possíveis que o passado carrega. Quero sugerir agora, a título de conclusão e juntando argumentos dispersos ao longo do texto, que elas logram produzir esses efeitos submetendo o tempo, o lugar e o corpo a uma espécie de torção ou virada – mudança de direção, de ritmo e de afecção: trata-se de estratégia de fazer o passado se prolongar como caminhos ainda a percorrer, de projetar o lugar como zona de excesso ou latência em que tempos coexistem em relativa tensão e de produzir corpos capazes de sentir e responder aos apelos desses percursos e tempos. Há, sem dúvida, uma afinidade entre essa estratégia e uma orientação ético-política de caráter pluralista, mas o pluralismo depende, como também sugeri, de um senso de que nem tudo pode ou precisa ser conhecido: de que às vezes é preciso pausar para deixar que venham à tona, sem qualquer pretensão de transparência, as vontades e inclinações de outros participantes da história.

Referências

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Território da Linha Cruzada**: a Cosmopolítica Afro-Brasileira. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

AZOULAY, Ariella Aisha. **História Potencial**: desaprender o imperialismo. São Paulo: UBU Editora, 2024.

CADENA, Marisol de la. **Cosmopolíticas em Mundos Andinos**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

CARDOSO, Vânia Z. Narrar o mundo: Estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 317-345, 2007.

CARDOSO, Vânia Z. Desdizendo a Performance: Macumba e a proliferação do incerto. **Gesto, Imagem e Som**, São Paulo, v. 8, e-203031, 2023.

- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. L'insistance des possibles. Pour un pragmatisme spéculatif. **Multitudes**, v. 4, n. 65, p. 82-89, 2016.
- DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. An ecology of trust? Consenting to a pluralist universe. **The Sociological Review**, p. 1-14, 2022.
- DESPRET, De Vinciane. **Um Brinde aos Mortos**: histórias daqueles que ficam. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- GOLDMAN, Márcio. "Quinhentos Anos de Contato": Por uma Teoria Etnográfica da (Contra) Mestiçagem". **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.
- GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos Afro-indígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem: Estudos Etnográficos. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.
- HARAWAY, Donna J. **Ficar com o Problema**: fazer parentes no Chuthuluceno. São Paulo: n-1 Edições, 2023.
- LIMA, Conceição de Maria Teixeira. **"Virar pra Mata de Codó"**: uma etnografia sobre composição e movimento no tererê. 2024. 198p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. **Política, meio ambiente e arte**: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009). 2010. 302p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. Aquém da possessão: a noção de *irradiação* nos estudos das religiões de matriz africana. **Anuário Antropológico**, v. 45, n. 2, p. 146-163, 2020.
- RABELO, Miriam C. M. **Enredos, Feituras e Modos de Cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.
- SANSI, Roger. **Fetishes and Monuments**: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century. New York & Oxford: Berghahn Books, 2007.
- SHELDON, Ana Rizek. **Caboclo é Luz na Vida da Gente**: caboclos em práticas de movimento e cura no candomblé de Salvador. 2024. 226p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

Miriam C. M. Rabelo

Professora do Departamento de Sociologia e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) e Estudos Étnicos e Raciais (Pós-Afro) da UFBA, pesquisadora do Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS) e autora, entre outros trabalhos, de "Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé" (2014).

Endereço profissional: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (UFBA), Estrada de São Lázaro, n. 197, Federação, Salvador, BA. CEP: 40.210-730.

E-mail: mcrabelo@ufba.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5212-6129>

Como Referenciar este artigo:

RABELO, Miriam C. M. Tempos, Contextos e um Encontro no Terreiro Guarany de Oxóssi: movimentos por histórias entrelaçadas. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e108771, p. 7-26, setembro de 2025.

Vozes Negras na Periferia da Cidade de São Paulo: revisitando etnografias e memórias silenciadas (1970-1980)

José Carlos Gomes da Silva¹

¹Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, Brasil

Resumo

Focalizo, neste artigo, o silêncio em torno das vozes negras nas etnografias urbanas desenvolvidas na cidade de São Paulo nas décadas de 1970 e 1980. O período coincide com os fluxos migratórios de populações negras provenientes de diferentes regiões do país. Uma vez na metrópole, esses grupos passaram a residir nas periferias urbanas, onde enfrentaram inúmeras carências decorrentes da segregação socioespacial. Os bairros periféricos de então, hoje reconhecidos como territórios negros, abrigam expressivos contingentes de afrodescendentes. Contudo, os etnógrafos urbanos que pesquisaram a periferia no período silenciaram sobre o marcador racial. Ignoraram, por exemplo, que muitas lideranças dos movimentos sociais e parte significativa dos entrevistados eram negros, e que as relações raciais e o racismo poderiam constituir dimensões centrais da vida cotidiana dos migrantes. Indago-me sobre as razões para tais apagamentos, silêncios e esquecimentos. Em contraposição a esse silêncio, busco registrar e valorizar as memórias negras. A pesquisa de natureza etnográfica foi realizada em bairros nos quais vivi minha infância e juventude e com pessoas com as quais compartilho a ancestralidade negra.

Palavras-chave: Vozes Negras; Silêncio; Esquecimento; Antropologia Urbana; Etnografia; Racismo.

Black Voices in the Periphery of the City of São Paulo: revisiting ethnographies and silenced memories (1970-1980)

Abstract

In this article, I focus on the silence surrounding Black voices in the urban ethnographies developed in the city of São Paulo during the 1970s and 1980s. This period coincides with the migratory flows of Black populations from various regions of the country. Once in the metropolis, these groups began to reside in urban peripheries, where they faced numerous hardships resulting from socio-spatial segregation. These peripheral neighborhoods of that time, today recognized as Black territories, are home to significant contingents of Afro-descendants. However, the urban ethnographers who researched the periphery during this period remained silent regarding the racial marker. They ignored, for instance, that many social movement leaders and a significant portion of the interviewees were Black, and that racial relations and racism could constitute central dimensions of the migrants' daily lives. I question the reasons behind such erasures, silences, and omissions. In contrast to this silence, I seek to record and value Black memories. This ethnographic research was conducted in neighborhoods where I spent my childhood and youth, and with people with whom I share Black ancestry.

Keywords: Black Voices; Silence; Erasure; Urban Anthropology; Ethnography; Racism.

Recebido em: 13/08/2025

Aceito em: 13/01/2026



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 questão do apagamento das vozes dos moradores negros da periferia de São Paulo surgiu inicialmente como um problema observado durante o ensino da disciplina Antropologia Urbana na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) – Câmpus Guarulhos. Ao analisar etnografias produzidas entre as décadas de 1970 e 1980, inquietou-nos o fato de que os migrantes periféricos, majoritariamente negros, não eram descritos como tais nos textos antropológicos. Essa lacuna transformou-se em objeto de investigação, cujos resultados apresentamos neste artigo¹.

O estudo foi realizado em pequenas localidades situadas ao longo da Estrada do M'Boi Mirim, mais especificamente no trecho compreendido entre o bairro da Piraporinha e o Jardim Ângela. Essa região foi palco de importantes movimentos sociais reivindicativos nas décadas de 1970 e 1980, fenômeno que despertou o interesse de diversos pesquisadores. Eder Sader (1988) e Silvio Caccia Bava (1983), por exemplo, estiveram na área nos anos de 1980, conduzindo investigações *in loco*. A realidade por eles observada foi abordada segundo os parâmetros da etnografia. Dessa forma, os autores cumpriram a função primordial do etnógrafo: “inscrever os discursos sociais para futuras inspeções”².

As produções de Bava (1983) e Sader (1988) integram um conjunto mais amplo de etnografias desenvolvidas nas periferias urbanas de São Paulo nas décadas de 1970 e 1980. Constatamos que esse corpo de investigações foi analisado por Eunice Durham (1986), a qual mencionou a existência de estudos que tomavam o negro como objeto de investigação. No entanto, identificamos apenas uma etnografia que focalizava explicitamente a população negra da periferia como objeto central de estudo (Kofes, 1976).

Verificamos que a primeira pesquisa sobre a população negra na cidade de São Paulo data de meados da década de 1950 (Bastide; Fernandes, 1955), desenvolvida sob a perspectiva das relações raciais³. A obra revela que, nas primeiras décadas do século passado, os negros já se apresentavam como uma categoria social e política expressiva no espaço urbano.

¹ Referimo-nos ao projeto *Negros na cidade: identidade, lazer e cultura no contexto da periferia* (2016-2018). A pesquisa de natureza etnográfica foi realizada em bairros da periferia da Zona Sul paulistana nos quais vivi minha infância e juventude. Além do espaço urbano, compartilho com os moradores a ancestralidade negra. A partir de 2015, voltei a residir na localidade. Parte do estudo, ora contemplada neste artigo, tem como fontes as memórias de mulheres negras que foram importantes lideranças dos movimentos reivindicativos nas décadas de 1970-1980, entre elas, Maria Saraiva, Odete, Dona Maria, Maria Felipe e Lourdes.

² “O etnógrafo ‘inscreve o discurso social’: *ele o anota*. Ao fazê-lo ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente” (Geertz, 1978, p. 29).

³ O conceito foi desenvolvido no contexto dos estudos da Escola de Chicago e orientou os pesquisadores no entendimento do “preconceito racial” na cidade. A categoria se apresentava como uma importante ruptura em relação aos estudos sobre raça desenvolvidos período do “racismo científico”. Agora não se tratava de compreender as raças enquanto categorias estanques, mas nas relações que estabeleciam em sociedade.

Branços e negros em São Paulo tornou-se um marco importante para a compreensão do “preconceito racial” na cidade e na sociedade brasileira. Os autores registraram um conjunto de manifestações de racismo, descrevendo em detalhes expressões de discriminação racial nas interações interpessoais – como insultos e agressões –, bem como as barreiras impostas por clubes da elite branca e as práticas de exclusão nos processos seletivos do mercado de trabalho. Algumas dessas denúncias já vinham sendo amplamente registradas pela chamada Imprensa Negra (Bastide, 1973).

Contudo, após esse período, instaurou-se um longo silêncio. As pesquisas urbanas realizadas quando a Antropologia se consolidava como a disciplina de maior prestígio entre as Ciências Sociais (Durham, 1986) não tomavam a questão racial como objeto de investigação. Nossas leituras indicam que, nas décadas de 1970 e 1980, consolidou-se uma epistemologia desracializada na abordagem dos fenômenos urbanos que tinham lugar nos bairros periféricos. Essa forma de pensar, ao ignorar a dimensão racial, acabou por apagá-la dos textos – como se o fenômeno não existisse. Quais foram as razões para a ruptura com os estudos inaugurais de Roger Bastide e Florestan Fernandes? Como tornar invisível um aspecto tão evidente na realidade? E, sobretudo, como explicar o desaparecimento da temática racial nas etnografias urbanas produzidas nas décadas de 1970 e 1980?

Os estudos sobre a periferia e os movimentos sociais urbanos, no período em tela, foram produzidos em sua maioria no âmbito do programa de pós-graduação vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo (USP). As professoras Eunice Durham e Ruth Cardoso tiveram papel relevante na orientação de múltiplas pesquisas sobre a periferia. José Guilherme C. Magnani (1984, p. 14), ao se referir aos participantes dos seminários coordenados por essas orientadoras, revela os nomes de alguns dos principais iniciados no campo da Antropologia Urbana: Teresa Caldeira, Carmen Cinira de Macedo, Maria Lúcia Montes, Guita Grin, Mariza Corrêa, Paula Montero, Oscar Landi e Alba Zaluar. Dissertações e teses produzidas por esses pesquisadores originaram livros e artigos que estruturaram o campo da disciplina: Bava (1983), Caldeira (1984), Silva-Telles (1984), Magnani (1984), Macedo (1985), Niemeyer (1985), entre outros⁴. O estudo de Eder Sader (1988), embora identificado com a Sociologia, utiliza como método de investigação a etnografia, realizada nas periferias das zonas Sul e Leste, razão pela qual o incorporamos à análise.

Os etnógrafos urbanos referiam-se aos moradores recém-chegados à periferia da metrópole por meio de categorias variadas – migrantes, trabalhadores, classes populares, camadas populares, moradores dos bairros periféricos. O contexto político era o da ditadura militar, e as demandas gestadas nos movimentos sociais das periferias incluíam protestos contra o “custo de vida” e contra a ausência de infraestrutura básica – como água encanada, transporte coletivo e postos de saúde. Ao se manifestarem junto ao poder público exigindo soluções concretas, os ativistas passaram a ser vistos, pelos estudiosos, como um sinal de esperança mais ampla na direção da redemocratização do país, pois, ainda que indiretamente, as ações empreendidas questionavam o regime autoritário. Contudo, essa dimensão subjetiva – que articulava ações reivindicativas na periferia e um projeto intelectual mais amplo de

⁴ Tivemos ainda o privilégio de ter sido aluno da professora Carmem Cinira de Macedo (na graduação em Ciências Sociais na PUC-SP) e de ter sido orientado por Ana Maria de Niemeyer (mestrado, doutorado, pós-doutorado na Unicamp) e supervisionado por Suely Kofes no pós-doutorado (2016-2017).

transformação política, o qual contava com a empatia dos pesquisadores – foi, posteriormente, minimizada.

No que se refere especificamente aos movimentos populares, ao contrário do entusiasmo inicial, quando muitos viam neles uma promessa de futuro, não são poucos os que passaram a apontar seus limites – e alguns chegaram mesmo a questionar sua viabilidade política (Silva-Telles, 1988, p. 247).

A dimensão subjetiva que orientava as organizações sociais (Sader, 1988) foi assumida como uma questão metodológica característica da Antropologia Urbana que, naquele momento, se estruturava internamente. A mobilização dos atores políticos estava associada a uma dimensão existencial imediata, e os pesquisadores se mostravam sensíveis e solidários às demandas populares. O risco de a pesquisa marcada pela empatia “resvalar para a militância” foi apontado por Durham (1986). O problema metodológico em pauta desafiava os estudiosos.

A obra inaugural de Gilberto Velho (1978) prenunciava alternativas para esse encontro com o “Outro” situado no mundo que nos é familiar. O bairro de Copacabana, por exemplo, surgia aos olhos do antropólogo como um espaço “familiar”, já que ele havia residido ali antes de tomá-lo como objeto de pesquisa. Posteriormente, Velho (1987) aprofundaria essa questão no plano epistemológico, ao propor que fenômenos familiares deveriam ser assumidos como “não conhecidos” e, portanto, transformados metodologicamente em exóticos – condição necessária para preservar a alteridade, princípio fundamental na construção do saber antropológico.

A narrativa de Magnani (1984), ao nos apresentar a periferia, é exemplar no esforço de produzir, no leitor, a convicção de que os bairros periféricos constituíam um mundo à parte. Por meio de imagens que remetiam a noções como desordenado, sinuoso e de difícil acesso, ficava evidente que as normas de edificação e as estéticas dominantes na periferia não eram familiares ao mundo do etnógrafo:

A periferia da Grande São Paulo constitui um mundo de difícil acesso para quem vem do lado de lá da Avenida Marginal; sua topografia é acidentada, o traçado das ruas e becos nem sempre respeita as decantadas regras do planejamento urbano, as construções denunciam a ausência da prancheta do arquiteto e a decoração fere ostensivamente as normas de uma certa concepção estética (Magnani, 1984, p. 15).

A despeito do empenho de alguns etnógrafos em explicitar a alteridade, Eunice Durham, ao fazer o balanço crítico dos estudos produzidos à época, concluiu que havia “deslizes semânticos” excessivos nas abordagens e que, apesar dos preceitos canônicos malinowskianos, pesquisadores movidos pela identificação política com os pesquisados estavam “despolitizando” conceitos concebidos rigorosamente nos paradigmas originais. Metodologicamente, afirmava: “[...] estamos passando da observação participante para uma participação observante e resvalando para a militância” (Durham, 1986, p. 21). Assim, a Antropologia Urbana que se popularizava ao investigar a periferia estaria, segundo a autora, perdendo rigor científico.

De toda forma, o fato de estarmos hoje conscientes de que exercemos o fazer antropológico em um contexto pós-colonial – no qual a disciplina é, por vezes, conceituada como “antropologias nacionais” em oposição à “antropologia internacional” forjada no

contexto do “encontro colonial” – impõe-nos a reflexão sobre a subjetividade em contraposição ao princípio objetivo da alteridade na prática de pesquisa.

Como observa Caldeira (2000), os “antropólogos nacionais” estudam quase exclusivamente sua própria sociedade e só podem trabalhar com o “estilo internacional” de forma problemática. A posição de pesquisadores tentando ser estranhos à sua própria cultura é, assim, intrinsecamente dúbia. Dessa forma, o imperativo da alteridade tem sido mantido, sem grande crítica, como recurso metodológico nas “antropologias nacionais”. Esse paradoxo expõe dois tipos de relações de poder que enquadram a prática de tais antropologias: de um lado, o fato de estudarem sua própria cultura e não “outros”, mas insistirem na construção de alteridade; de outro, a timidez em criticar essa postura, o que revela o poder do “estilo internacional” em moldar a disciplina na periferia (Caldeira, 2000, p. 21-22).

A subjetividade aparece, no contexto das antropologias periféricas, como dado inerente à nossa condição de cidadão/pesquisador – *status* considerados não contraditórios –, pois as cidades que pesquisamos “[...] são cidades nas quais queremos intervir, que queremos construir, reformar, criticar e transformar” (Caldeira, 2000, p. 20). A questão racial que pautamos neste artigo adota tal premissa, manifestando o desejo do pesquisador de compreender a cidade que almejamos transformar, assegurando visibilidade às experiências negras apagadas da história urbana e dos estudos acadêmicos.

A Antropologia Urbana das décadas de 1970 e 1980 não conseguiu incorporar, conforme observamos, as vozes da periferia negra. O paradigma hegemônico permaneceria por um longo tempo no estágio da “ciência normal”, “[...] cuja pesquisa está baseada em paradigmas compartilhados e comprometidos com as mesmas regras e padrões para a prática científica” (Kuhn, 2001, p. 30-31) ou, nos termos do relativismo boasiano, “[...] o olho que vê é o olho da tradição” (Boas, 2021, p. 15). No contexto das décadas de 1970-1980, a periferia era vista academicamente sob o prisma das classes populares, sem incluir o recorte racial.

A tentativa de inscrever, por meio do diálogo, as vozes do pesquisador e pesquisados colocou-se para nós como um desafio. Exatamente por estarmos estudando um grupo de pessoas do nosso pertencimento racial, desejávamos valorizar a horizontalidade das falas e inseri-las em sua integralidade – em oposição às descrições nas quais a população negra aparecia na penumbra do texto antropológico, reduzida a pequenos fragmentos ilustrativos, anônimos e desracializados, resultando em assimetrias, silenciamentos e apagamentos sobre o racismo.

Tal questão de natureza epistêmica se impõe, especialmente, a nós antropólogos negros e negras, formados no campo das ciências sociais brasileiras. Tal campo, conforme observou Luena Pereira, se pautou historicamente pela institucionalização de um “lugar de fala” considerado legítimo no qual os fundamentos da alteridade foram instituídos por meio do estranhamento ou “outrificação” dos seguimentos sociais marginalizados, negros, pobres, indígenas e excluídos do eixo Sul/Sudeste. Evidencia-se nesse discurso antropológico, a enunciação de um “nós” pretensamente universal, mas “que é profundamente marcado pelo lugar racial da branquitude, e social da urbanidade supostamente cosmopolita, de classe alta ou média alta, do sul e sudeste brasileiro (e Distrito Federal)” (Pereira, 2020, p. 9). Conforme aponta a autora, esse “nós” reivindicado pela antropologia institucionalizada como científico e universal, quando revisto à luz do paradigma pós-colonial e da teoria decolonial se revela expressão de um poder de fala hegemônico, orientado pelo viés da branquitude.

Consideramos que tal olhar impossibilitou os pesquisadores que visitaram a periferia nos anos 1970 e 1980 de conceberem os entrevistados negros como tais, razão pela qual mantiveram o silenciamento sobre o marcador racial e o racismo. Contudo, conforme observa Luena Pereira (2020), as transformações impulsionadas pela chamada Lei de Cotas (de 2012) têm possibilitado, contemporaneamente, o questionamento do modelo acadêmico orientado pela branquitude, produzindo dissonâncias que reivindicam o descentramento do paradigma hegemônico – desafio que, em parte, nos propusemos enfrentar neste artigo.

O discurso integral de uma das entrevistadas, dona Maria Saraiva, apresenta-se, nesse sentido, como um exercício de prática de escrita etnográfica por meio do qual buscamos responder às questões levantadas ao longo da pesquisa. Na elaboração da escrita, articulamos contribuições da História Oral de Vida (Bom Meihy, 1996) e da Antropologia Dialógica (Tedlock, 1986). Para este último autor, a pesquisa etnográfica é produto do diálogo estabelecido com os pesquisados no campo; contudo, na escrita etnográfica, tais diálogos muitas vezes desaparecem, cedendo lugar ao privilégio das vozes dos antropólogos.

Na etnografia clássica outros antropólogos podem ser citados extensivamente, mas nenhum nativo emite nenhuma frase completa, seja no texto, seja na tradução. Nos casos excepcionais que os nativos se expressam durante um certo espaço de tempo, eles falam apenas como grupo, através de trechos de mitos e orações. Há é claro aqueles “termos nativos” ubíquos que não chegam a constituir uma fala articulada [...] (Tedlock, 1986, p. 186).

2 Revisitando a Periferia: as fábricas e os bairros

Revisitamos a periferia da Zona Sul no período 2016-2020⁵, orientados pela literatura acadêmica que nos formou desde a graduação e pelas experiências no ensino da disciplina Antropologia Urbana. Embora tenha vivido minha infância e juventude na localidade – exatamente no período de ascensão dos movimentos sociais reivindicativos –, voltar a residir na região permitiu-me avaliar criticamente os problemas metodológicos inerentes à constituição da Antropologia Urbana. O contexto teórico e o processo de segregação socioespacial haviam modificado significativamente a paisagem urbana. O modelo centro-periferia convivía, agora, com uma nova modalidade de segregação urbana: a dos “enclaves fortificados” (Caldeira, 2000).

As construções que haviam abrigado as grandes fábricas na Capela do Socorro e em Jurubatuba passaram a ser ocupadas por shoppings centers, concessionárias de automóveis, templos religiosos, entre outros estabelecimentos. A análise dos bairros autoconstruídos⁶ de outrora deveria, portanto, ser revista sob novas perspectivas. As questões colocadas pela antropologia interpretativa, pela pós-modernidade e pelo pós-colonialismo – especialmente as indagações sobre a escrita e as implicações da pertença do pesquisador ao objeto pesquisado – não podiam ser ignoradas.

⁵ A partir de 2019 estivemos por um período sob as restrições impostas pela pandemia da Covid-19 e o trabalho de campo foi suspenso. Apenas realizaríamos por meio remoto uma entrevista com o padre Luiz Juliano, uma importante liderança religiosa da localidade nos anos 1970-1980.

⁶ A categoria bairros autoconstruídos foi desenvolvida por Caldeira (2000) para especificar uma modalidade de construção da casa própria específica da periferia nas décadas de 1970-1980. A principal característica é o autofinanciamento. A compra de materiais de construção com recursos da renda mensal dos trabalhadores, a melhoria e ampliação da moradia ao longo do tempo. A mão de obra familiar ou por vezes em mutirão.

Considerando o ativismo político da época, delimitamos três subáreas para a pesquisa:

- 1) Piraporinha-Parque Figueira Grande;
- 2) entorno da Igreja da Vila Remo (Jardim Thomas, Santa Margarida, Vaz de Lima);
- 3) proximidades da Comunidade Santos Mártires, no Jardim Ângela.

Considerando os limites deste artigo, abordaremos apenas a microrregião Piraporinha–Figueira Grande, cujas memórias emergem na voz de dona Maria Saraiva. Essa microrregião e suas adjacências se constituíram como bairros-dormitório, destinados a abrigar a mão de obra que edificou o bairro industrial da Capela do Socorro. Parte expressiva dessa população seria incorporada à força de trabalho industrial no “chão das fábricas”. Dados socioeconômicos sobre a Capela do Socorro indicam que o crescimento demográfico entre os anos 1960 e 1970 foi da ordem de 481%, situando-a como a localidade de maior expansão populacional na cidade de São Paulo (Dias; Azevedo; Benedicto, 2004).

As memórias de dona Odete Marques revelam detalhes de uma experiência dramática de urbanização:

Era como se você chegasse a um formigueiro. Sabe por quê? Era aquela terra vermelha, nua, um imenso terreno cheio daqueles montes de terra. Porque o povo estava cavando poços. Todas as casas tinham poços para água e fossas pro banheiro. Um formigueiro, com aquela terra vermelha [...] Não tinha asfalto, luz, água encanada, não tinha nada... Pra gente pegar um ônibus, tinha de ir lá em Vila Remo, era na estrada Embu-Guaçu. Aqui era assim: a gente construía uma casinha, no princípio era luz de vela ou lampião, e a gente morava aqui, com muita dificuldade. Era muita lama. Quando chovia, você tinha de ir com um sapato na bolsa e outro no pé. Ou ia descalço e, chegando lá, lavava o pé [...] (Odete Marques, moradora do Jardim Vaz de Lima, in: Dias; Azevedo; Benedicto, 2004, p. 102).

Foi nesse cenário, marcado pela segregação centro-periferia, que surgiram as reivindicações por melhorias na infraestrutura urbana. As insatisfações individuais logo assumiram formas coletivas de luta. Às margens da Estrada do M'Boi Mirim, emergiram espaços políticos de maior visibilidade, articulados nas CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) vinculadas à Igreja de Vila Remo. As ações reivindicativas no espaço urbano se orientavam por matrizes discursivas distintas – o marxismo, o sindicalismo e a teologia da libertação (Sader, 1988).

Na microárea Figueira Grande–Piraporinha, a militância política de orientação sindical e marxista ganharia maior expressividade, conforme verificamos na fala de dona Maria Saraiva. Contudo, a Igreja Católica, representada pela Capela de Vila Remo, teve papel de extrema importância, pois, sob a liderança do padre Luiz Juliano, atuou como um “imenso guarda-chuva”, conforme nos disse dona Maria Felipe, abrigando diferentes matizes ideológicos.

3 Em Busca das Memórias Negras Subterrâneas

Os depoimentos, registros escritos e análises foram conduzidos à luz das orientações teóricas de Michael Pollak (1989, 1992) e Martin Lienhard (1998). Para Pollak, as memórias registradas em entrevistas, embora individuais, permitem resgatar a memória coletiva. Segundo o autor, o entrevistado atua na organização das memórias sociais de forma seletiva, “[...] pois nem tudo fica gravado, nem tudo fica registrado” (Pollak, 1989, p. 203). Ainda de acordo com Pollak, as memórias sociais encontram-se em disputa: enquanto a cronologia

oficial procura ofuscar as narrativas dos excluídos, estes elegem seus próprios marcadores temporais como “memórias subterrâneas”, cultivadas e desenvolvidas nos espaços da informalidade, em redes de sociabilidade afetiva, “[...] zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais [que] passam despercebidas pela sociedade englobante” (Pollak, 1989, p. 8).

Na tentativa de resgatar do silenciamento as vozes negras, recorreremos também a Martin Lienhard (1998), etno-historiador que investiu na possibilidade de “escavar” os discursos de pessoas escravizadas, soterrados nos documentos oficiais, diluídos nos processos-crime ou preservados na tradição oral ainda viva nas experiências culturais e religiosas afrodiáspóricas.

[...] o discurso dos africanos ou dos seus descendentes (reais ou espirituais) se acha, na verdade, como que soterrado ou enterrado. Nosso interesse consiste, pois, em desenterrá-lo. Em qualquer operação de desenterramento, o que se chega a tirar fora é pouco mais que um montão de ossos mais ou menos desconexos. A partir desses ossos, o arqueólogo recompõe o esqueleto e procura, baseando-se no contexto pertinente, encontrar-lhe um sentido. A mesma tarefa é a que incumbe ao “arqueólogo” do discurso africano ou escravo, soterrado nos documentos existentes (Lienhard, 1998, p. 18).

O dado étnico-racial e demográfico, ignorado ou “soterrado” pelas etnografias urbanas da época, encontra respaldo nos estudos macrossociológicos de Carlos Hasenbalg (1979). Segundo o autor, as grandes migrações da década de 1970 trouxeram para o Sudeste uma população negra que até então vivera segregada, reclusa nas áreas menos dinâmicas da economia nacional. Essa população se fixou nos bairros populares, tornando-se protagonista na construção da Grande Periferia Paulistana. Embora os censos de 1970 e 1980 não contemplassem a variável “raça”, dados mais recentes permitem dimensionar a amplitude do fenômeno: nas regiões da Grande Periferia, a população negra constitui maioria expressiva. No caso do Jardim Ângela, o percentual chega a 60%, quase o dobro da média da cidade⁷.

Contudo, os moradores da periferia, homens e mulheres negros, não se apresentavam no espaço urbano articulando um discurso afrocentrado. Conforme o relato de dona Maria Felipe, gravado durante a realização da pesquisa (Silva, 2016-2018), a mobilização – ainda que majoritariamente negra – se organizava em torno das carências mais imediatas. Mas teriam esses sujeitos vivido imunes ao racismo? Teriam atuado sem consciência da pertença racial? Se a sociedade brasileira se reproduz estruturalmente combinando desigualdades de classe e raça (Telles, 2003; Oliveira, 2021), é plausível imaginar que negros recém-chegados à metrópole tenham experimentado a vida urbana sem tais implicações?

Os primeiros vestígios de atos discursivos soterrados – nos quais identificamos experiências de racismo – surgiram durante o trabalho de campo realizado no Fórum em Defesa da Vida, na Comunidade Santos Mártires. Fomos, à época, surpreendidos pela apresentação inesperada da *Revista Guará*. Produzido para subsidiar discussões coletivas, o documento reunia registros das atividades desenvolvidas na comunidade durante a Comissão da Verdade para a região da M’Boi Mirim – Santo Dias, que documentou violações de direitos humanos ocorridas sob a ditadura militar.

A partir de fragmentos da *Revista Guará*, fotografias e depoimentos de ativistas, localizamos mulheres negras que participaram das lutas por infraestrutura urbana na

⁷ Menos emprego, mais favela: áreas com mais negros têm piores índices em SP, 05/11/2019 – UOL Notícias – acessado em 13/08/2025.

periferia da Zona Sul e denunciaram o racismo presente no cotidiano. Ao reverem as imagens da revista, migrantes negros e negras reagiam com forte emoção, mesmo sem possuir um exemplar. Sempre que lhes apresentávamos a publicação, folheavam-na com admiração. As imagens das pessoas com quem haviam partilhado lutas sociais, o terror e o medo vividos sob o regime ditatorial atuavam como importantes suportes de memória. Embora a revista não tivesse como recorte central a questão racial, ficou evidente que negros e negras compunham parcela significativa dos depoentes. Foi assim que chegamos à dona Lourdes, dona Maria Felipe, dona Maria, Marlene, Verônica e dona Maria Saraiva.

A perseguição policial, o racismo nos espaços cotidianos e a discriminação no mundo do trabalho emergiram com força nos relatos. Ficou claro que a violência policial atingia de forma seletiva a população negra. É o que demonstra a narrativa do ativista Tião da Vila Remo, cujo fragmento revela que negros e brancos pobres podiam viver situações semelhantes, mas não eram tratados da mesma forma pela ótica policial.

[...] Outra vez foi aqui no ponto com dois brancos, um até faleceu há pouco tempo e ele fumava aquele cigarro de palha, ele usava aquela sedinha, aí o cara pegou, a onde está a maconha? Eu respondi, eu não conheço isso, ele me revistou todinho, tirou minha cinta abaixou minha calça, ali no ponto de ônibus, o cara falou: a onde está? A seda está aqui, aonde está? Largaram o branco pra lá e pegaram eu, e ficaram bastante e ficaram bastante tempo, meu documento jogaram no chão, aí o cara falou pega, eu falei, não, pega você, você que jogou, pega e põe onde você tirou, tinha outro que estava com revólver e falou: é melhor você pegar e vai embora quieto, peguei e fui pra casa (Tião da Vila Remo, *Revista Guará*, p. 19).

A discriminação racial no emprego e a violência policial são confirmadas nos relatos de Maria Cícera Mineiro da Silva.

Com 16 anos fui para uma entrevista nas Lojas Americanas, aí foi selecionando o pessoal e eu fui concorrer a uma vaga, eu fui uma das que se saiu melhor na entrevista, nos testes, quando chegou a entrevista com o gerente eles mandaram aguardar um pouco, quando o entrevistador chegou ele começou a questionar, que havia sido a melhor e tal, e eu escutei o gerente falar: “mas a gente não quer porque ela é negra, ela é negra”. Os policiais eram os que mais faziam pressão psicológica, de xingar: olha você vai voltar pra rua pra fazer baderna; o que vocês querem, querem acabar com o governo? Olha nós temos que ser respeitados, nós estamos aqui, nós podemos até matar que não vamos responder processo, quem perde a vida são vocês. Mas eu continuei na luta, continuei... (Maria Cícera Mineiro da Silva, *Revista Guará*, p. 19).

O controle do cotidiano estava na ordem do dia, como evidenciam os relatos de Tião da Vila Remo e Maria Cícera Mineiro. As ruas, bares e botequins se apresentavam como espaços de lazer dos trabalhadores, mas, como presenciamos, tornaram-se alvos preferenciais da repressão policial. As “batidas” ocorriam no início da noite, quando os trabalhadores retornavam para casa e faziam uma pausa nos pequenos bares para conversar com amigos, jogar bilhar ou cartas, trocar notícias sobre o bairro, comentar o próximo torneio de futebol de várzea ou planejar excursões ao litoral paulista ou a Aparecida do Norte. No universo da periferia, os moradores estavam, portanto, inseridos em uma rede ampla de atividades e sociabilidades que se expressavam nos botequins (Machado Silva, 1969). Trata-se de uma história capilarizada, registrada tanto nas vozes das ativistas negras quanto nos fragmentos que selecionamos da *Revista Guará*.

Nosso compromisso ético-acadêmico com as vozes negras marginalizadas tornou-se ainda mais evidente quando lemos o relato de Maria Felipe. No fragmento a seguir, a militante negra rememora as consequências, no bairro, da morte do líder metalúrgico

negro Santo Dias, e relata a tristeza de não ter podido concluir o livro em que contaria sua história de vida.

A Araci que era uma engenheira que morava aqui no Jd. Santa Margarida veio pra falar pra gente que o Santo tinha sido assassinado na porta da Sylvania, e eu colecionava os jornais, aí tinha um jornal chamado O Movimento, que falava, que denunciava as atrocidades que aconteciam, era um jornal, muito político, eu fazia coleção daquele jornal, eu tinha um livro escrito, mais de 500 páginas, que no dia a dia na minha vida nos grupos de mães, nos movimentos populares, nos diversos movimentos que a gente participava, nas portas de fábrica, tudo eu anotava e eu estava querendo escrever um livro, aí a Araci disse: “vamos queimar tudo isso, vamos jogar dentro do poço, porque se a polícia chegar aqui, pega isso aqui, você vai ficar muito tempo em cana”, então a minha história na verdade eu tive que jogar fora, por conta da repressão, da opressão, tudo. (Maria Felipe, Revista Guará, p. 17).

A história das mulheres negras, conforme revela a fala de Maria Felipe, remete-nos a uma experiência inusitada, mas possível, no campo da pesquisa acadêmica. Em “*The First Time*”, Mintz (*apud* Caldeira, 1988) relata ter assumido a responsabilidade de contar a história dos Saramakas a partir de solicitação expressa do próprio grupo. No nosso caso, não fomos convidados a narrar a história dos movimentos sociais urbanos sob a perspectiva das ativistas negras. Contudo, o encontro fortuito com o relato de dona Maria Felipe nos comoveu e, sensibilizados por sua fala, investimos no projeto de inscrever as memórias negras silenciadas.

A transcrição e a textualização das falas das depoentes foram realizadas em consonância com os procedimentos da História Oral⁸, adotando-se, sobretudo, a metodologia da História Oral de Vida. Essa abordagem orienta a forma como apresentamos, na sequência, a textualização do relato concedido por dona Maria Saraiva.

4 O Contexto da Narrativa de Dona Maria Saraiva

Iniciamos pelo contexto da fala de dona Maria Saraiva, autodeclarada parda e militante de esquerda, residente no bairro da Figueira Grande. A localidade faz fronteira com o bairro da Piraporinha, ainda hoje um importante palco de atividades culturais promovidas na Casa de Cultura. Nos anos 1970 e 1980, a região tornou-se um polo de aglutinação da matriz discursiva marxista e da Teologia da Libertação. A fixação da residência do casal Aurélio Peres e Conceição Peres na Figueira Grande foi fator determinante para que um conjunto de intervenções de natureza reivindicativa fosse implementado. O encontro entre moradores sem experiência política prévia e militantes de esquerda modificou a dinâmica social local.

Parte da militância da região Piraporinha-Figueira Grande foi sensibilizada pelas lutas por melhoria da infraestrutura urbana e pelo ativismo de personagens de esquerda que elegeram a localidade como palco para travar, indiretamente, o embate político com o autoritarismo. A história de vida de Aurélio Peres é emblemática para compreender as ações populares forjadas na microrregião. Em 1970, Aurélio ingressou na Pastoral Operária,

⁸ A metodologia obedece a três etapas: **transcrição**, **textualização** e **transcrição**. A **transcrição** compreende a reprodução exata do documento oral, na forma vocalizada. A **textualização** implica na passagem da versão vocal para o documento escrito, entendendo que, entre a escrita e a fala, existem distinções. A apresentação de um texto oral nativo no formato “bruto”, que para o linguista seria o procedimento exigido, significaria, do ponto de vista da História Oral, em sua inferiorização, em face ao texto corrigido e revisado do pesquisador. Trata-se de um esforço em equipará-los ao nível da escrita formal. A **transcrição**, envolve a reordenação dos textos orais, especialmente, das histórias de vida, para que adquiram fluência espaço-temporais (Bom Meihy, 1991).

instância ligada às CEBs. Em setembro de 1974, foi preso e torturado nas dependências do DOI-CODI, em São Paulo, sendo libertado no mês seguinte por intermediação da Arquidiocese de São Paulo. Ainda em 1974, tornou-se coordenador do Movimento do Custo de Vida⁹, cargo que exerceu até 1978. Ingressou como metalúrgico na Caloi em 1976 e passou a militar na Oposição Sindical. Em 1978, foi eleito deputado federal, tornando-se o primeiro operário a alcançar tal designação para o Legislativo Federal¹⁰.

A partir de meados da década de 1970, Aurélio Peres fixou residência no bairro Figueira Grande. Após a anistia política (1979), militantes de esquerda que estavam na clandestinidade puderam retomar seus direitos políticos. A aproximação e a filiação ao PC do B (Partido Comunista do Brasil) possibilitaram que o pequeno bairro recebesse visitas de lideranças históricas, como o lendário João Amazonas e outros militantes, entre eles Jamil Murad, Vital Nolasco e Aldo Rebelo. A situação criada pela clandestinidade aproximou moradores negros e brancos pobres das ideias e ações coletivas propostas pela esquerda.

A Sociedade Amigos de Bairro foi ressignificada e, de instituição que até então servira aos interesses de políticos clientelistas vinculados aos partidos permitidos pelo regime ditatorial, passou a ser reestruturada para assegurar reuniões entre militantes de esquerda e moradores recém-chegados à metrópole. A casa de Aurélio Peres e a Sociedade Amigos de Bairro tornaram-se, assim, espaços fundamentais para a “formação política”. Foi a partir desse contato com os ideais revolucionários que informações mais amplas sobre a ditadura militar e sobre a existência de tortura no país passaram a circular entre os moradores e ativistas dos movimentos sociais reivindicativos.

De acordo com Pollak (1989), as “memórias subterrâneas” que se desenvolvem na clandestinidade podem eclodir pontualmente – como no caso do Movimento do Custo de Vida (1973-1982) – e ganhar visibilidade pública. Contudo, tais eclosões são fruto de experiências elaboradas em redes e instituições construídas na penumbra, sobre as quais a pesquisa pode lançar luz. O depoimento de dona Maria Saraiva exprime, desde dentro, o tecimento dessas experiências anônimas.

A narrativa teve início a partir de fotografias de moradores e ativistas do PC do B, trazidas espontaneamente pela entrevistada, e de um exemplar da *Revista Guará*. As fotos que acompanham a narrativa, cedidas gentilmente por dona Maria Saraiva, revelam que os moradores da Figueira Grande eram, em sua expressiva maioria, negros (pretos e pardos), somando-se a outros migrantes com distintos marcadores étnico-raciais. Com emoção, a depoente rememorou diversas figuras, destacando dona Maria Baiana (foto 1) como uma importante liderança negra local. A maneira afetiva com que narrou o drama da prisão de Aurélio Peres evidencia os vínculos que mantinha com os militantes de esquerda.

Encontramos dona Maria Saraiva na casa de Johnson, amigo de longa data e importante participante dos movimentos populares no entorno do bairro Figueira Grande. Fomos ao local acompanhados do militante do Movimento Negro Unificado (MNU), Luiz Herculano, outro morador antigo da região. A íntegra da narrativa de dona Maria Saraiva, juntamente com

⁹ O Movimento do Custo de Vida (MCV) tem sido considerado um dos movimentos populares mais expressivos que surgiram no contexto das lutas populares dos anos 1970 e 1980 (Monteiro, 2017). Importantes lideranças dos movimentos sociais reivindicativos da Zona Sul tiveram papel central na mobilização das camadas populares. Aurélio Peres, por exemplo, foi um dos coordenadores, ocupando essa posição no período 1974 a 1978.

¹⁰ Para consultar essa informação, acesse: www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/peres-aurelio. Acesso em: 27 abr. 2020.

o material iconográfico disponibilizado, permitiu-nos “dar rosto” às pessoas e rememorar individualidades que atuaram no contexto histórico local.

Os reflexos da repressão política durante a ditadura, as reticências e a incompletude na pronúncia do termo “ditadura” são marcantes na narrativa. As perguntas dirigidas ao pesquisador sobre a possibilidade de nomear aliados que combateram o regime autoritário remetem ao medo instaurado pela repressão, evocando sofrimentos, perseguições e dores de um passado sombrio. Como a entrevista contou com a presença de outros militantes – Johnson, Hélio (irmão de Johnson) e Luiz Herculano –, a narrativa foi pontuada por intervenções feitas por eles.

5 Dona Maria Saraiva com a Palavra

Eu morava na Zona Leste, na Vila Formosa, me mudei para a Figueira Grande em 1971. Na rua onde eu morava não tinha energia. Asfalto? Nem pensar! Na rua de cima, na Sebastião Dias Fragoso, também não tinha. Então a minha luta começou aí. Conheci uma pessoa que disse, porque a senhora não vai lá na Light, ali no Largo 13 e fala para virem colocar luz? Eu fui. Era um dia chuvoso, cheguei lá, não tinha esse negócio de senha, era fila, um rapaz perguntou o que eu desejava, eu expliquei. Ele disse: “o que a senhora tinha que fazer é colher um abaixo assinado”. Voltei para casa, o meu marido que era bom datilógrafo, falou: “É para já”, fez o cabeçalho e eu saí colhendo as assinaturas das pessoas, da Maria Baiana, Maria Portuguesa, que saudade! Eu encontrei um morador que não quis assinar. Ele disse, “a gente não tem que pedir nada, quando as coisas têm de vir vem, não precisa ir atrás”. Eu disse não é bem assim, foi quando a Conceição Peres, mulher do Aurélio, que residia na Rua Luiz Miguel Figueira, atravessou a rua e veio me perguntar o que eu estava fazendo, eu disse que estava fazendo um abaixo assinado, porque não tinha luz na minha rua, eu utilizava a luz do Sr. João, que me cedeu uns bicos de luz. O homem tinha cara de bravo. Mas aí eu disse: o máximo que ele podia fazer era dizer não. Ele perguntou. Onde a senhora mora? Eu moro na rua de baixo na Sebastião Dias Fragoso. Quantos filhos a senhora tem? Eu tenho dois? Qual a idade deles? Um está com um ano e meio e o outro com três meses. Quantos cômodos tem a sua casa? A minha casa tem cinco cômodos, mas era assim... só as paredes, não tinha porta, não tinha nada. “Não tem nenhum bico de luz?” Eu disse não. Eu uso o lampião, aí ele me arrumou três bicos de luz. Ele me cobrava pelo uso, então foi assim. Aí quando encontrei a Conceição ela falou: “Eu moro nessa rua, mas acho que não faz mal eu assinar”. Então eu disse, o moço não falou que tinha que ser apenas morador da rua. “Ah! Então vou assinar. Se precisar assinar dez vezes eu assino”. Para encurtar a história, ela assinou e foi assim que começamos a nossa amizade. Todo mundo assinou, apenas uma pessoa não assinou. Aí eu peguei o abaixo assinado e levei lá na Light, em menos de quinze dias o caminhão da Light estava distribuindo os postes e procurando a responsável pelo abaixo assinado, foi assim que comecei a minha luta, uma luta individual, foi aí que eu conheci a Conceição, ela foi na minha casa, com o marido dela, eles foram nos conhecer, conhecer o Saraiva, ficaram amigos e eu amiga dela, aí ela me convidou para nos reunir pelas coisas gerais. Ela começou a falar da di..., da saúde, essa rua não era asfaltada, foi assim que eu conheci a Dona Rosa, mãe do Johnson e do Hélio, aí depois veio o asfalto dessa rua, da rua onde eu moro. Então a nossa luta começou pela luta específica do bairro, mas depois, começou uma luta maior, porque não existia posto de saúde, eu ia levar meus filhos para vacinar no Centro de Saúde, na Adolfo Pinheiro. Começamos a luta por saúde, a luta por escolas, porque só existia uma escola e ficava em um barracão de madeira, uma curva perigosa, que era a Curva da Morte. Quando conheci o Aurélio e a Conceição não sabia que o propósito deles era realizar um trabalho social mais amplo aqui no bairro. Mas logo percebi que sim, eles eram comunistas. Quando foi dado o golpe em 64, eu não tinha acesso à televisão, mas eu sempre tive na minha natureza o desejo de saber das coisas, então, eu acompanhei, eu ouvia, eu via aquele povo nas ruas, ali na Av. Liberdade, os estudantes,*

então eu ia junto, eu não tinha isso muito profundo, mas, quando da questão do abaixo assinado eles se aproximaram de nós, na verdade eles estavam procurando alguém, então, acharam a pessoa certa. Então começamos aquela amizade e eles começaram a falar da... Que precisávamos nos reunir e então começamos pelo Clube de Mães e depois que a gente reativou a Sociedade [Amigos de Bairro]. O Clube de Mães começou aqui na Figueira em 1973 e a Coordenação era na Igreja Vila Remo, com o Padre Luiz. Em 1976 começamos a nos reunir, eu e o Rocha, pode falar o nome das pessoas? [que estão na foto do Clube de Mães]. Aqui sou eu, a Dona Jandira, Vera, Maria, Maria da Penha, Gisele, Maria do Noel, olha todas essas mulheres aqui deram uma grande contribuição, a Dona Ifigênia, a Dona Jacira, japonesa, o marido dela vendia alface no carrinho de mão, a Dona Maria baiana, que também faleceu, uma liderança forte, a Dona Rosa, que é a mãe do Johnson não está aqui, nesse dia ela não foi. O propósito do Clube de Mães não era se reunir por se reunir. A gente tinha atividade de crochê, tricô, mas o propósito não era só isso, o propósito mesmo era reunir as mulheres para reivindicar aquilo que estava faltando que era saúde, a questão social, o que estava acontecendo no nosso país, o regime militar, mas a gente falava muito pouco, porque a repressão era muito violenta, era muito cruel, a gente dava uma pinceladinha bem suave, depois foi indo, foi indo, até chegar à Abertura, a luta pela Anistia, mas o propósito era ir jogando uma sementinha, abrir a mente para o que ocorria no país e assim foi. A Conceição não está nessa foto [do Clube de Mães], mas a participação dela era sagrada. A participação do Aurélio era mais na questão das fábricas, ele era metalúrgico e naquela época ele trabalhava na Caloi. Em 1976 a gente começou o Movimento da Carestia, em 1977 foi a entrega do abaixo assinado na Praça da Sé, na Catedral. Então de 76 a 77 era reunião, era reunião, era reunião, foi aí que abriu o leque. Eu costumo dizer que o Movimento da Carestia abriu o leque, pois até então o pessoal tinha medo, a repressão era muito violenta. O Aurélio foi preso aqui na casa dele às 10 horas da noite, um camburão veio buscá-lo, foi preso porque participava do sindicato e aí eles vieram e o levaram, mesmo assim, nós não paramos, continuamos. Só não mataram o Aurélio porque ele foi preso e nós estávamos juntos, eu meu marido, seu pai, o Jesus, a gente estava junto e testemunhou. Então entramos em contato com o padre Luís na Vila Remo, porque como estava falando a Coordenação de todos os movimentos era na Vila Remo. O Aurélio foi preso e torturado em 1976, quando nós começamos a organizar os movimentos populares. O Aurélio foi preso em 1976 quando atuava pelo sindicato, depois veio a morte do Santo Dias, e foi uma perda muito grande. Fizemos muitas reuniões na minha casa e o Santo Dias participava, também na questão dos sindicatos, que estava na mão do Joaquinção. Ana, esposa do Santo, participava com a gente no Clube de Mães. A Neusa do Jardim Universal também. [o Aurélio quase tirou o Joaquinção do sindicato, concorrendo pela Chapa 3 – Johnson]. Com o tempo o Movimento da Carestia extrapolou o bairro, aí já era uma coisa coordenada politicamente, então aquele movimento passou a chamar a atenção das autoridades. E uma das reivindicações do Movimento, era o nosso salário-mínimo unificado, pois em São Paulo o salário-mínimo era um e no Nordeste, bem pequeno. O Movimento da Carestia era amplo, entrava a Reforma Agrária... O movimento era centralizado na Vila Remo, porque os padres que iam para a Piraporinha tinham a cabeça meio fechada. Na Vila Remo era o padre Luís, um padre progressista. Naquele tempo a igreja tinha uma outra postura, a postura da igreja era realmente defender o povo das garras dos... agora hoje não. Eu não tenho nenhuma religião, eu ia aos encontros na igreja apenas como ativista. Eu acredito em um Deus amoroso, é isso que me dá o entendimento para nessa terra que estou pisando fazer alguma coisa, não ficar apenas no meu egoísmo. Até então não se podia falar do partido, era clandestino, senão eles passavam o facão sem piedade, por isso que eu falo que o povo está com a faca e o queijo na mão, se mexe povo! [Às quintas-feiras tinha umas reuniões aqui na casa do Aurélio, chegava um pessoal para falar da Anistia, Aldo Rebelo, Raimundo Pereira do jornal O Movimento, mas era uma coisa superclandestina mesmo – Hélio]. Este aqui na foto é o Raimundo do jornal O Movimento. Esse jornal ajudou muito a passar as informações, depois com a conquista... Na verdade, a gente era do partido, mas a gente não podia falar. [O suporte político vinha desse pessoal, esse pessoal era muito politizado aqui da foto – [foto do partido na Sociedade Amigos de Bairro]. Uma pessoa que esteve aqui e era muito conhecida... E que foi muito torturada foi a Amelinha. Veio também o João Amazonas... Um pessoal davam informações sobre a questão física, sobre a tortura praticada pela ditadura militar, a Laudelina Carneiro, por exemplo, que foi diretora do posto de saúde. Eram pessoas que davam informações de que a ditadura não poderia

continuar. Eu e o Hélio começamos a participar do grupo de jovens na Sociedade e esporadicamente apareciam pessoas que tinham uma opinião e orientavam a gente, e em 76, já falavam em Constituinte! – Johnson]. Eram reuniões abertas, todo mundo era convidado, mas vinha principalmente as lideranças. Não que estávamos com medo, precisávamos nos preservar. O Movimento da Carestia foi um movimento amplo, estudantes, movimento negro, foi assim... um basta! Vieram os médicos, os cantores, Leci Brandão, começou a vir aos shows na casa de Cultura, então abriram-se as cortinas. A nossa companheira Zilda deu muita força para o Movimento Negro... Depois de muita luta que veio a Casa Popular de Cultura, que foi uma reivindicação nosso. Vimos que a Piraporinha passa gente para mais de metro, que junta todas as cabeças e começamos a reivindicar. A Casa continua lá, e começou com um circo. Começamos na Casa Popular com o circo, trouxemos pessoas da raça negra, os indígenas, conseguimos trazer, a Leci, peças de teatro, a Inezita Barroso, a Anastácia, o Zé Gonzaga, irmão do Luiz Gonzaga. Quando mudamos prá cá aqui não tinha nada. Aqui a água era de poço. Não tinha iluminação, depois veio os dois colégios, o Hélio Ferreira de Castro e o Peccioli. Aqui a luta por saúde se iniciou quando conseguimos o primeiro posto, a Casa do Cajueiro, que antecedeu a construção do posto. Isso foi na época do prefeito Reinaldo de Barros. O posto de saúde foi outra das conquistas da comunidade. No Figueira Grande foi o primeiro posto, o da Chácara Santana veio antes, em 1977, o da Figueira, em 1980. Surgiram postos depois da luta no Figueira. O propósito do Clube de Mães era as mulheres se mexerem, saírem da zona de conforto.

A luta por moradia foi outra ação que iniciamos aqui. [Eu sei o ano, foi em 1981, a gente estava voltando de Brasília e a gente viu na primeira página. Aquilo foi uma coisa que pisou no calo do poder. E era muita gente. E aquele negócio começou a crescer. E a gente sabia que ia crescer. E teve um movimento por moradia também aqui na Figueira. Tem um pedaço de terra, daqui da esquina até a viela da casa da Maria, são casas que foram construídas em uma área invadida, já começou com casas de alvenaria, depois, água e luz. Essa invasão aqui foi a primeira, foi um ensaio... Johnson]. Hoje eu não tenho vergonha e falar e se fosse preciso faria tudo de novo. Eu não tenho vergonha de nada do que eu fiz, falo assim para os meus familiares, para os meus netos, porque a nossa luta foi para que todo mundo tivesse a sua moradia digna, e esse é um direito de todos, ter o seu trabalho, é um direito de todos. Poder público nenhum está fazendo benefícios, o que se faz é um direito sagrado, então eu costumo dizer que não tenho vergonha de nada, se tivesse que fazer tudo de novo eu faria. Até então não [havia] esses projetos que têm hoje, da moradia popular. A moradia era um privilégio de algumas pessoas e se trate de um direito sagrado. Então começou o movimento da moradia. Eu fiz parte desse movimento, outras companheiras que não estão mais aqui no planeta terra, que é a Fátima, Dona Maria, nós começamos a organização, mas não foi só a Figueira Grande, veio o pessoal de Vila Remo, a deputada Irma Passoni, não sei se pode citar os nomes depois você vê... A gente ainda tem um pouco de... Por uma questão de segurança a gente não podia citar nomes, uma questão de proteção das pessoas, mas hoje pode, [ainda não voltamos à ditadura, falta pouco – Hélio] então vamos aproveitar. Estava o Aurélio, a Zilda já estava participando também, nós invadimos a fazenda, o propósito era invadir a Fazenda Itupu, que era uma área Federal, para despertar no poder público, a necessidade das moradias populares, esse foi o propósito da Fazenda Itupu. E foi um sucesso! A gente não conseguiu ficar lá na Fazenda Itupu, [Eles foram muito eficientes para fazer aquilo, porque só podiam fazer aquilo na madrugada, porque durante o dia iriam ter problemas – Johnson]. Foi aí que deu força ao movimento da moradia, quem coordenou foi o Movimento da Moradia. Juntou gente do Jardim Coimbra, Jardim Letícia, Vaz de Lima, Nakamura. A primeira moradia popular que conquistamos foi nos Adventistas. A negociação foi com os Adventistas e com o prefeito Reinaldo de Barros. Ele comprou uma área dos Adventistas e construiu aquilo que está até hoje lá [a Cohab Adventista], então tem muita gente que não está mais porque faleceu, mas foram importantes nessa luta. O movimento da moradia aqui e no Brasil inteiro surgiu depois da Fazenda Itupu. Então veio o Exército, e eu fui uma das pessoas que era linha de frente e eles me procuravam como se procurassem uma agulha em um palheiro, mas eu fui protegida, não sei como, porque eu estava lá no meio do povo... E de manhã nós saímos, a orientação era para sair porque a Coordenação entendia que o propósito já havia sido conseguido que era chamar a atenção para o problema da moradia popular... O governador na época, vocês sabem quem era [Maluf – Hélio] eu não quero pronunciar

esse nome e o delegado também [era o Romeu Tuma – Hélio], já estava balançando a estrutura de ferro que eles achavam que era forte, mas estava desmontando. Foi então que começou a questão das moradias populares. A decisão que veio para nós na Fazenda Itupuera era para sair em paz, porque, reagir como? Com o que? Com lençol, cobertor? E eles com armamentos pesados, canhão, foi uma coisa terrível, entende? Para vocês terem uma ideia um jornalista da Bandeirantes chegou a ganhar um prêmio com a reportagem da saída do povo da Fazenda Itupu. Eu fiz parte... Eu estava lá! Fui uma das cabeças e não tenho vergonha de dizer que a terra é um direito sagrado, que todo mundo tem direito de ter sua casinha, ter onde criar sua família, então é isso, não tenho vergonha, e precisa ser em benefício do povo, não para meia dúzia de gatos pingados. [Eu era muito pequeno, estive nos dois, depois lá na Torre da Record também foi terrível - Herculano]. Mas não foi o mesmo grupo que ocupou, mas foi efeito de maneira semelhante ao da Fazenda Itupu. Eu conheci as pessoas, mas não foi nós, fomos a faísca, seguiu-se depois na Zona Leste [lembrando que uma outra grande vitória dessa região foi a eleição do Aurélio e da Irma. A primeira eleição dos dois foi uma dobradinha, apoiada pelos movimentos sociais, em uma frente ampla, pois não havia o pluripartidarismo. Foi então, na segunda eleição, que a Irma foi eleita pelo PT e o Aurélio pelo PC do B. Quem comandava politicamente aqui eram o Arthur Alves Pinto e o José Maria Marim – Johnson]. Foi por orientação do comando que saímos da Fazenda Itupu. Olha dissemos, balançou! É porque o ferro está desmontando, então vamos nos retirar, e assim a gente fez. Depois veio a divisão partidária, eu particularmente respeito todo mundo, o Paulo Diniz era do PC do B, depois ele foi para o PT, mas eu respeito a decisão dele. [No começo, o PT e o PC do B não se bicavam muito, não era como hoje – Hélio]. É isso companheiro, a luta nossa foi essa, a luta popular, a conquista da Anistia. Eu gosto muito de história, diz que sempre teve alguém que lutou e a luta tem de continuar. Assim como a Zilda, primeira coordenadora da casa de Cultura. Nós tivemos muitas perdas de pessoas que morreram por doença e outras nas garras da ditadura. Ela começou aqui na sociedade como secretária, ela foi a primeira Coordenadora da Casa Popular de Cultura, ela dava a vida pela CPC, ela estava lá direto. [Já faz 20 anos que a Zilda morreu, mas durante o tempo em que ela estava lá ela trazia muita gente, tentava politizar as pessoas. Ela já tinha esse engajamento, e era um trabalho muito bonito, tinha um cara que dava aula de capoeira, o Jonas, Arakunrin. O Jonas e o Arakunrin são os mesmos. Ele era muito novo, e já mexia com capoeira. Então as pessoas participam das coisas com a consciência diferente, tem uma parte que queria mesmo combater o regime e uma parte queria a reivindicação, água, luz e teve um momento que juntou todo mundo e deu uma coisa diferente. Teve o momento em que se conhecia tudo. Tinham uma força, teve um momento que eles traziam quem eles queriam, hoje tem coisas acontecendo na CPC porque passo por lá durante a feira e vejo, mas naquele tempo era a questão política. Está provado que eles não dão nada de graça. Foi um momento profícuo, não sei se aquele mesmo objetivo, aquela mesma união. A Casa Popular de Cultura veio para politizar. Eles davam cursos, faziam de tudo um pouco para agregar. Cheguei a ir em shows, era uma coisa inacreditável, o circo lotava, mas até hoje não temos muita coisa, que equipamento cultural a gente tem? Eu sei que tem muito trabalho, mas a gente com o tempo está se afastando, mas deve ter muito trabalho, e deve ter gente que ainda está na luta... mas quando vamos envelhecendo, nos afastamos.

*Ditadura

(Depoimento da Dona Maria Saraiva, autodeclarada parda, pernambucana, 24/10/2017).
(A entrevista contou com as intervenções de Johnson, Hélio e Herculano, 24-10-2017).

Foto 1 – Integrantes do Clube de Mães da Figueira Grande: 1974¹¹



Fonte: Acervo pessoal

Foto 2 – Reinauguração do Posto de Saúde da Figueira Grande: 1989



Fonte: Acervo pessoal

Foto 3 – Reunião Política do PC do B na SAB Figueira Grande: legalização do partido



Obs.: Da esquerda para a direita: Saraiva, Aurélio Peres, João Amazonas, Vital Nolasco, Aldo Rebelo e Jamil Murad.

Fonte: Acervo pessoal

¹¹A dona Maria Baiana é a terceira pessoa na sequência da direita para a esquerda.

6 Considerações Finais

Este artigo abordou uma questão de ordem teórico-metodológica identificada pelo pesquisador no exercício do trabalho acadêmico. Constatamos que, nas etnografias desenvolvidas na periferia da cidade de São Paulo nas décadas de 1970 e 1980, havia uma lacuna evidente: as pessoas – em sua maioria negras – que residiam na periferia e atuaram nos movimentos reivindicativos não eram descritas como tais. O racismo, enquanto fenômeno estrutural da sociedade brasileira, não foi tratado como um aspecto relevante para a compreensão da realidade urbana.

Para enfrentar esse apagamento, decidimos retornar a uma região importante da periferia da Zona Sul – local onde vivemos nossa infância, juventude e parte da vida adulta – e conversar com pessoas que atuaram como lideranças nos movimentos reivindicativos. Além dos relatos orais, incorporamos como material etnográfico os registros encontrados na *Revista Guará*, produzida pelos próprios movimentos sociais e fotografias que nos foram cedidas.

Os depoimentos coletados evidenciam que o racismo era constitutivo da vida cotidiana dos moradores, manifestando-se tanto nos espaços de trabalho quanto nos bairros. Utilizamos, especialmente, a metodologia da História Oral de Vida como estratégia para inserir a voz textualizada de uma das entrevistadas, dona Maria Saraiva. A partir dessa metodologia, inserimos de forma integral a narrativa de uma importante ativista.

Nosso objetivo consistiu em responder ao desafio de inscrever as vozes negras no texto acadêmico – vozes que permaneceram invisibilizadas nas etnografias das décadas de 1970 e 1980. A proposta fundamenta-se nas discussões contemporâneas que buscam alternativas ao modelo clássico de escrita etnográfica, o qual tende a despersonalizar, omitir ou fragmentar os diálogos entre pesquisador e interlocutores, elementos fundamentais na produção do saber antropológico. A inscrição dessas vozes, mediante registros escritos e orais obtidos localmente, visa instituir uma modalidade de escrita afrocentrada que problematiza a herança eurocêntrica do fazer etnográfico, ainda hegemônica em centros acadêmicos periféricos. De modo específico, questionamos o silenciamento sobre o marcador racial e o racismo na Antropologia Urbana institucionalizada nas universidades paulistanas, campo no qual fomos formados.

Referências

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. Anhembi, SP: Unesco, 1955.

BASTIDE, Roger. **A imprensa negra do estado de São Paulo**: Estudos Afro-brasileiros. São Paulo, Perspectiva, 1973.

BAVA, Silvio Agrisani Caccia. **Práticas cotidianas e movimentos sociais**: elementos para a reconstituição de um objeto de estudo. 1983. 221p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1983.

BOAS, Franz. **Antropologia e a vida moderna**. Lisboa, Edições 70, [1928] 2021.

BOM MEIHY, José Carlos S. **O manual de história oral**. São Paulo, Loyola, 1996.

BOM MEIHY, José Carlos S. **O canto de morte kaiowá**. São Paulo, Loyola, 1991.

- CALDEIRA, Teresa Pires do R. **A política dos outros**: cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- CALDEIRA, Teresa Pires do R. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos Estudos Cebrap**, v. 21, p. 133-157, 1988.
- CALDEIRA, Teresa Pires do R. **Cidade de muros**: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo, Editora 34; EdUSP, 2000.
- CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica – A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro, Editora UERJ, 1998.
- DIAS, Luciana; AZEVEDO, Jô; BENEDICTO, Nair. **Santo Dias**: quando o passado se transforma em história. São Paulo, Cortez, 2004.
- DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. *In*: CARDOSO, Ruth (org.). **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. p. 17-37.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. Introdução. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela. **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo, Ed. Unesp, 2009. p. 19-56.
- GEERTZ, Clifford. **Uma descrição densa – Por uma teoria interpretativa da cultura**: Interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- KOFES, Suely. **Entre nós, os pobres, eles os negros**. 1976. 182f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 1976.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo, Editora Perspectiva, 2001.
- LIENHARD, Martin. **O mar e o mato – histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)**. Salvador: UFBA/CEAO, 1998.
- MACEDO, Carmem Cinira. **Nós, a comunidade**: o estudo de uma CEB na periferia de São Paulo. 1985. 508p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.
- MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. O significado do botequim. **Revista América Latina**, v. 12, n. 3, p. 161-183, jul.-set. 1969.
- MAGNANI, Luís Guilherme C. **Festa no pedaço**: cultura e lazer popular na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MONTEIRO, Thiago Nunes. **Como pode um povo vivo viver nessa carestia**: o Movimento do Custo de Vida em São Paulo (1973-1982). São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2017.
- NIEMEYER, Ana Maria de. **O lugar da pobreza**: moradia e controle do espaço em favela de São Paulo, 1972-1975. 1985. 444p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.
- OLIVEIRA, Dennis. **Racismo estrutural**: uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo. Editora Dandara, 2021.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil: branquitude e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 63, n. 2, p. 1-14, 2020.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena**: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980. Rio de Janeiro: Editora Petrópolis, 1988.

SILVA, José Carlos Gomes. **Negros na cidade: identidade, lazer e cultura no contexto da periferia**. Projeto de Pesquisa aprovado pela FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo 2016-2018. Disponível em: Auxílio à pesquisa 16/03606-5 – Lazer, Cultura (sociologia) – BV FAPESP. Acesso em: 3 fev. 2026.

SILVA-TELLES, Vera. **A Experiência do autoritarismo e práticas instituintes**: os movimentos sociais em São Paulo nos anos 70. 1984. 144p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

SILVA-TELLES, Vera. Anos 70: experiência prática e espaços políticos. *In*: KOWARICK, Lúcio. (org.). **As lutas sociais e a cidade**. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Paz e Terra, 1988. p. 247-290.

TEDLOCK, Dennis. A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica. Brasília, **Anuário Antropológico**, v. 10, n. 1, p. 183-202, 1986.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1972] 1978.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In*: VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar, 1987. p. 121-132.

José Carlos Gomes da Silva

Professor Titular da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Câmpus Guarulhos, com credenciamento no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Desenvolve pesquisas nas áreas de Antropologia Urbana, Antropologia das Populações Afrodiáspóricas, Antropologia da Música e Educação para as Relações Étnico-raciais, com foco nas seguintes temáticas: memórias negras, racismo socioespacial, juventude e musicalidades negras.

Endereço profissional: Estrada do Caminho Velho, n. 333, Jd. Nova Cidade, Guarulhos, SP. CEP: 07252-312.

E-mail: jose.carlos22@unifesp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9173-8152>

Como Referenciar este artigo:

SILVA, José Carlos Gomes da. Vozes Negras na Periferia da Cidade de São Paulo: revisitando etnografias e memórias silenciadas (1970-1980). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e108353, p. 27-45, setembro de 2025.

Práticas de Cuidado e Medicações: etnografia de um hospital psiquiátrico

Sabrina Melo Del Sarto¹

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

Resumo

Neste trabalho, apresento fragmentos de uma etnografia realizada em um hospital psiquiátrico público localizado no interior do Estado de São Paulo. A etnografia, conduzida em 2019, baseou-se em 90 dias de trabalho de campo, observação participante, entrevistas semiestruturadas e registros em diário de campo. O objetivo foi compreender como os moradores da ala residencial vivenciam a institucionalização, com foco nas relações entre tratamentos, práticas de cuidado e uso de psicotrópicos. A etnografia revelou que o aumento do uso de psicotrópicos tende a reduzir o cuidado oferecido pela equipe profissional, enquanto a escassez de práticas alternativas intensifica a demanda por cuidados realizados pelos próprios residentes. Nesse contexto, os internos mobilizam estratégias e redes de solidariedade para enfrentar as emergências e os limites do cotidiano asilar. Ao evidenciar essas dinâmicas, a pesquisa permite deslocar o olhar das normas institucionais para os modos particulares de habitar a vida em condições de longa permanência.

Palavras-chave: Etnografia de Hospital; Práticas de Cuidado; Medicalização.

Care Practices and Medications: a psychiatric hospital ethnography

Abstract

This paper presents fragments of an ethnography conducted in a public psychiatric hospital located in the countryside of São Paulo State, Brazil. Fieldwork was carried out in 2019 over a period of 90 days, based on participant observation, semi-structured interviews, and systematic fieldnotes. The aim was to understand how long-term residents experience institutionalization, with a focus on the relationships between treatments, care practices, and the use of psychotropic drugs. The ethnography revealed that the increased use of such medications tends to diminish the care provided by professional staff, while the lack of alternative approaches intensifies the demand for care practices carried out by the residents themselves. In this context, residents mobilize relational strategies and solidarity networks to navigate the emergencies and limitations of asylum life. By bringing these dynamics to light, the ethnography shifts the gaze from institutional norms to the particular ways of inhabiting life under conditions of long-term confinement.

Keywords: Hospital Ethnography; Care; Medicalization.

Recebido em: 23/01/2025

Aceito em: 01/09/2025



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

Este artigo aborda uma das diversas dimensões que emergiram a partir de trabalhos etnográficos que venho desenvolvendo desde 2016 no interior de hospitais psiquiátricos públicos brasileiros (Sarto, 2024, 2020). Retomo aqui uma experiência de 90 dias etnografando uma instituição localizada no interior do Estado de São Paulo, em 2019, para pensar questões sobre práticas de cuidado, tratamentos e medicalização. A ideia de revisitar esse material de campo específico emergiu após a finalização de outras etnografias desenvolvidas em hospitais psiquiátricos públicos, mas no Estado de Santa Catarina, uma vez que o espaço asilar da instituição paulista possibilitava uma rede de cuidado distinta e alternativa daquela encontrada nas pesquisas na região catarinense.

Embora os moradores daquele hospital tenham uma rotina asilar extremamente coercitiva, o que intrigou essa investigação foram justamente as redes de cuidado que eram desenvolvidas no cotidiano hospitalar pelos próprios pacientes. Dito de outro modo, em campo, comecei a observar como os internos construíam experiências coletivas possíveis dentro de um espaço limitante, uma vez que viviam uma rotina que parecia caminhar no sentido contrário das práticas de cuidado que se supõe desempenhar uma instituição asilar.

Tal como abordado por Jenkins (2023) e Nunes (2012), através da etnografia podemos nos atentar para as formas pelas quais as doenças, os tratamentos e os medicamentos são experienciados em diferentes contextos e por distintos sujeitos. Essas questões, no entanto, seguem à margem das prioridades dos serviços de saúde, cujas preocupações recaem majoritariamente sobre a disponibilidade, ou indisponibilidade, material de medicamentos ou de serviços assistenciais (Jenkins, 2023). A pressa em preencher a lacuna do tratamento medicamentoso em saúde mental tem provocado a intensificação de uma outra lacuna, de conhecimento sociocultural, isto é, a ausência de uma compreensão sobre as condições locais de saúde e de seus modos de tratamento e cuidado (Jenkins, 2023; Whyte, 2009).

Como uma via alternativa central, o cuidado é entendido nesta reflexão a partir de seu caráter relacional (Mol *et al.*, 2008a). Assim, a partir de uma investigação etnográfica sobre a experiência cotidiana de pessoas que vivem de forma permanente em uma ala médica, tenciono algumas redes de cuidado que se constroem no interior desse espaço. Por meio de um intenso trabalho de campo, entrevistas semiestruturadas e registros em diário de campo, pude me aproximar das vivências cotidianas institucionalizadas e, em particular, investiguei as redes alternativas de cuidado que eram construídas na ausência de serviços ou tratamentos que escapam à ordem psiquiátrica. A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Santa Catarina (CAE: 07059319.6.0000.0121).

2 Contexto Histórico e Etnográfico

As trajetórias das instituições psiquiátricas no Brasil vêm sendo registradas há décadas, tanto por meio de pesquisas acadêmicas quanto nas práticas e espaços populares de luta e formulação de estratégias de transformação (Amarante; Nunes, 2018; Andrade, 2012; Maluf; Andrade, 2017). Inspirada em modelos que contemplam experiências com serviços substitutivos e não hospitalocêntricos (Basaglia, 1968; Rotelli, 1990; Tosquelles, 2024), os processos de Reforma Psiquiátrica brasileira (RP) ganharam força especialmente no final do século XX. Em 2001, após a promulgação da Lei n. 10.216, fruto de intensos períodos de luta popular de diversos movimentos sociais, um caminho de desinstitucionalização começou a ser trilhado no país. A partir de então, diferentes autores passaram a analisar criticamente as propostas e os caminhos da RP (Andrade, 2012; Saretta, 2014; Carvalho, 2014; Escócia; Paulon, 2015; Machado; Manço; Santos, 2005). Em resumo, esse processo foi responsável por iniciar uma tentativa progressiva de extinção dos hospitais psiquiátricos que se configuravam como instituições marcadas pela superlotação e pelos altos custos ao Estado (Conrad; Schneider, 1992; Camargo, 2017). No entanto, mesmo com o avanço da RP, muitas dessas instituições não conseguiram efetivar plenamente a desinstitucionalização, o que faz com que ainda haja pessoas vivendo permanentemente nesses espaços.

Os hospitais que permaneceram em funcionamento passaram a ser organizados em alas médicas e, em alguns casos, foi criada uma ala específica para os residentes de longa permanência. No Hospital em que a pesquisa de campo foi realizada, a ala é denominada de “Lar Abrigado” (LA). De acordo com Camargo (2017), os LA foram concebidos como uma forma de atender às diretrizes da Portaria n. 224/92, que exigia a reformulação dos espaços físicos dos hospitais psiquiátricos, representando uma tentativa de reparação frente à lógica asilar vivenciada por pacientes que se tornaram moradores dessas instituições. Vinculados ao Sistema Único de Saúde (SUS), os LA são compostos por casas construídas dentro dos próprios muros hospitalares, com a proposta de proporcionar aos residentes uma forma distinta de vivenciar o cotidiano institucional.

Por outro lado, a permanência desses sujeitos no interior de alas hospitalares infringe as orientações da desinstitucionalização brasileira, que conseguiu desativar mais de 60.000 leitos psiquiátricos e abrir 2.500 Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), além de disponibilizar mais de 1.200 novos leitos psiquiátricos em hospital geral, possibilitando uma transferência dos cuidados fundamentalmente hospitalocêntricos, para os tratamentos em rede, respeitando a territorialidade dos sujeitos atendidos.

O trabalho de campo foi realizado em um hospital de cunho religioso kardecista que existe desde 1946. Atualmente, assiste 330 pacientes, sendo 260 leitos conveniados com o SUS e 40 leitos destinados a pacientes particulares e de convênios, além de 30 leitos voltados ao tratamento de menores dependentes químicos. A ala específica da pesquisa é habitada apenas por moradores permanentes, ou seja, pessoas que vivem no hospital há pelo menos duas décadas, sendo composta por 14 mulheres e sete homens. No grupo, oito mulheres são negras, cinco mulheres são brancas, cinco homens são brancos e dois homens são negros. Os dados ilustram, ainda que brevemente, um dos principais desafios das políticas públicas no país, relacionado à necessidade de lidar com intersecções entre raça, gênero e classe no âmbito da saúde mental pública. Vemos nesses números como os marcadores sociais das diferenças são traduzidos na institucionalização psiquiátrica brasileira que, tal como citado

por Fanon (2020), descortina o racismo colonial contido nas práticas de cuidado que afetam diretamente os sujeitos racializados.

No campo da pesquisa, todos os moradores são interditados e têm direito legal à aposentadoria ou ao Benefício de Prestação Continuada (BPC), uma pensão destinada a idosos ou pessoas com deficiência. O montante do dinheiro não chega para os moradores, mas permanece com seus curadores, que são seus familiares ou terceiros designados judicialmente. Normalmente, apenas uma parte do benefício é repassada para os moradores semanalmente, em uma quantia que varia entre 60 e 100 reais. O restante do dinheiro fica guardado com a equipe do hospital que detém a maior parte da curatela dos mesmos.

A idade dos residentes varia entre 39 e 75 anos, e a maioria deles possui o que chamo de “coleção de institucionalização”, pois são pessoas que, antes de viverem no hospital, já habitavam outras instituições, como orfanatos e outros hospitais psiquiátricos. Esses moradores compartilham histórias de permanência prolongada em instituições, o que influencia diretamente suas formas de interação com o ambiente hospitalar e com os tratamentos oferecidos. Além disso, é possível observar dinâmicas de poder e de resistência que emergem tanto nas relações entre os residentes quanto nas interações com os profissionais de saúde, refletindo a complexidade das vidas sustentadas dentro desses espaços.

Além dos interlocutores, é importante conhecer brevemente as estruturas físicas e a rotina comum dentro da ala. Embora vivam em um local residencial, o espaço não deixa de performar um papel consolidado daquilo que ficou conhecido, historicamente, como uma instituição total (Goffman, 2001)¹.

O LA pode ser pensado como uma vila que abriga os moradores que vivem em casas construídas dentro dos muros hospitalares. Os caminhos dentro do LA se repetem cotidianamente, o alto-falante desperta pela manhã com avisos corriqueiros e os moradores, logo quando acordam, são levados para o refeitório público e recebem o café da manhã. Saindo de lá, vão para o *passé*², pois aliados à rotina medicamentosa, existem os denominados “tratamentos espirituais” obrigatórios.

Quando voltam do *passé* vão à enfermaria para a primeira medicação do dia e, depois, vão para suas atividades diárias. Algumas moradoras, principalmente mulheres, limpam suas casas e três delas limpam também a casa dos moradores homens e recebem um pagamento mensal para tal atividade que é retirado do montante semanal dos mesmos. Os outros transitam entre suas casas e o quintal coletivo até a hora da próxima refeição, o almoço, servido também no refeitório comunitário do hospital.

Ao voltarem do almoço, recebem uma garrafa de café por casa e passam o dia ali, transitando entre suas residências e o quintal coletivo. Alguns dormem depois do almoço,

¹ Erving Goffman (1961, p. 11) define as instituições totais como espaços que se caracterizam principalmente por serem estabelecimentos fechados, nos quais um grupo numeroso de internos vive sua vida de maneira formalmente administrada, em regime de internação e em tempo integral. Nessa toada, a instituição é um único lugar de residência, trabalho, lazer e de qualquer outra atividade que o interno irá experimentar.

² “Ir ao *passé*” engloba duas situações diferentes: a primeira delas pode ser pensada como uma espécie de palestra ou reunião, na qual os voluntários espíritas se reúnem e falam sobre os temas do espiritismo kardecista e, no segundo momento, que ocorre após esta palestra, os voluntários caminham em direção aos internados para a realização de uma troca energética. Este segundo momento pode ser pensado assim como definiu Kurz (2017) como uma forma de benção e um tratamento energético em termos de uma transfusão de energias positivas. De acordo com alguns voluntários espíritas kardecistas, o momento do *passé* é importante porque os distúrbios mentais dos internados são resultados da ação de espíritos desencarnados que influenciam nas funções mentais de indivíduos encarnados e, como o hospital foi fundado por voluntários espíritas que se dedicavam à caridade e ao tratamento de pessoas diagnosticadas com “doenças mentais”, persistiu, até os dias atuais, o tratamento espiritual.

outros assistem televisão, muitos escutam rádios e alguns, com autorização para sair, fazem passeios rápidos pelas redondezas do hospital. À tarde recebem um lanche e, depois, mais uma medicação e, no fim do dia, recebem a janta e a última medicação. Antes de dormirem recebem a ceia. A média de psicotrópico ministrada para cada um dos residentes durante essa rotina é de 21 comprimidos diários.

3 Para além da Rotina Hospitalar: o *devoir* institucional e as práticas de cuidado

Durante o trabalho de campo no interior de São Paulo, embora buscasse conhecer a rotina institucional dos sujeitos que ainda viviam como moradores permanentes de hospitais públicos, comecei a perceber que a vivência que eles experienciavam era muito menos rígida do que geralmente se imagina ser em um ambiente hospitalar. Em uma espécie de *devoir institucional*, como um fluxo constante que é percorrido e composto por sujeitos, enquanto simultaneamente os molda, fui levada a buscar reflexões que me ajudassem a escapar das narrativas limitadas das formas coercitivas daquele poder. Assim, pude então seguir o imperativo proposto por Cunha (1986, p. 144), em seu estudo sobre o hospital psiquiátrico Juquery (MG), de “[...] descer às abordagens dos casos que o hospital encerrou [...]”, ou seja, olhar o rosto dos moradores, ouvir suas falas, conhecer suas histórias de vida e as razões de seu internamento, e perceber como essas experiências se entrelaçam dentro da vila asilar.

A ideia de revisitar a institucionalização por esse viés, além de ser inspirada pelos trabalhos de Biehl (2005), Jenkins (2015) e Martínez-Hernández (2023), também surgiu ao perceber que, em muitos estudos sobre instituições, a maioria dos enfoques partia da análise de laudos médicos e entrevistas com funcionários, familiares e ex-pacientes. As reflexões sobre os modos de vivenciar a institucionalização a partir das perspectivas dos internados eram, nesse sentido, raras quando comparadas às discussões sobre o sistema coercitivo no qual esses indivíduos estavam expostos. No levantamento bibliográfico que realizei, foi difícil encontrar trabalhos que destacassem a voz dos próprios moradores de hospitais psiquiátricos no momento de suas internações, ou seja, enquanto ainda estavam institucionalizados.

Como a Etnografia exige muitas ferramentas de aproximação ao mundo “do outro”, essa “sensibilidade antropológica” foi fundamental para que eu mergulhasse nesse *entre muros* e, enfim, chegasse ao paradoxo citado acima, denominado de *devoir* institucional. Segundo Deleuze e Guattari (1997, p. 64), o *devoir* é uma fonte de desejo, são formas de desejar, colocar-se, encontrar-se e fazer uma copresença a partir de forças de construção e de destruição. O *devoir* (Deleuze, 1997), nesse contexto, era composto primeiramente de uma rotina comum hospitalar e, também, formado pela maneira que os próprios sujeitos habitavam e agiam no mundo do hospital.

Afastando-me da ideia de agência como um equivalente de resistência e inspirada pelas antropólogas Saba Mahmood (2019) e Veena Das (2011), considero nesta pesquisa a noção de agência a partir do paradoxo da subjetivação. Esse conceito aponta para um processo em que, ao mesmo tempo, o sujeito é subordinado às relações de poder e encontra maneiras de se constituir como um agente consciente de si. Contudo, ao serem internados, os pacientes percebem que a hospitalização pode ser entendida como uma “rendição involuntária” às

peças que cuidam da saúde, quando profissionais, em muitos casos, contribuem para a criação de relações de dependência entre os pacientes, favorecendo aqueles que não questionam os planos de cuidado propostos e evitando comportamentos que possam gerar conflitos.

Sobre essa obediência, Goffman (2001) disserta que a autoridade, nesses locais, escalona rapidamente, e os regulamentos difusos e rigorosos fazem com que os internados vivam com uma angústia crônica quanto à desobediência, às regras e suas consequências. Na “cultura do internado” (Goffman, 2001, p. 63), as possibilidades de manifestação de suas singularidades são limitadas pelos mecanismos de supressão presentes no cotidiano institucional. Nesse cenário, a “obediência” surge como uma estratégia de autopreservação e, sobretudo, como uma maneira de evitar punições, tais como a aplicação de injeções ou a administração forçada de medicamentos. Essas práticas interferem diretamente na possibilidade dos moradores de vivenciarem suas experiências de formas particulares (Petitmengin, 2021) e, de certo modo, a estrutura institucional ainda perpetua um modelo de cuidado ou tratamento com características manicomiais, garantindo, em última análise, sua própria manutenção (Foucault, 2006).

Dito de outro modo, os dispositivos de poder são materializados no cotidiano das práticas de cuidado, por meio da medicalização dos sofrimentos e da reprodução de práticas clínicas disciplinares advindas do modelo biomédico hospitalocêntrico, da verticalidade das relações e da concepção biologicista do adoecimento mental (Barbosa *et al.*, 2016). Esse caso específico de hospital que mantém moradores permanentes revela ainda que o poder sobre aquilo que é considerado *anormal* ou para definir os significados da *anormalidade* pode ser expandido para todas as instâncias da vida. Por esse motivo, tal como apontado por Foucault (2006), revela também a expansão desmedida desse poder preestabelecido.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que a permanência dos moradores em uma ala psiquiátrica ativa a memória manicomial e seus dispositivos de controle, a etnografia mostrou que ali também operam práticas e relações que se distanciam da rigidez disciplinar. Essas nuances se revelam especialmente quando observamos a ideia de cuidado para além do paradigma biomédico ou da lógica estrita da institucionalização.

O cuidado, enquanto uma prática situada, é atravessado por múltiplas relações e redes que não se limitam ao espaço hospitalar, mas o atravessam, o reorganizam e, por vezes, o subvertem. Como apontam Mol *et al.* (2008b) e Molinier (2012), o cuidado é uma prática relacional e coletiva, que se desenrola em circuitos de dependência, reciprocidade e assimetrias. Tal como proposto por Fonseca e Fietz (2018), diferentes formas de cuidado se entrelaçam em redes familiares, comunitárias e institucionais, fazendo com que os sujeitos que recebem cuidado não possam ser compreendidos isoladamente, mas em conexão com essas tramas relacionais.

Ainda segundo as autoras, essa perspectiva permite desestabilizar o binarismo entre “bons” e “maus” cuidados, abrindo espaço para perceber como as práticas cotidianas revelam negociações, tensões e possibilidades outras. Mol *et al.* (2008b) argumentam que, no campo da saúde, muito se fala em escolha, como se o paciente pudesse simplesmente decidir entre diferentes ofertas de cuidado, configurando-se ora como cliente, ora como cidadão. No entanto, quando inserimos o cuidado no cotidiano institucional psiquiátrico, percebemos que essas categorias se complicam. A lógica do cuidado ali não opera por decisões autônomas individuais, mas por interações assimétricas (Mulemi, 2008).

Por esse motivo, os cuidados observados nesses contextos se aproximam de uma prática situada, contingente e constantemente ajustada (Fonseca; Fietz, 2018), como um processo contínuo, adaptado às realidades momentâneas e às diferentes necessidades que emergem. Assim, não se trata de uma técnica ou de uma resposta única ao sofrimento, mas de práticas de improviso, permeadas por desigualdades, afetos, estratégias de contenção e também gestos de presença e atenção.

Para ilustrar essas questões, recorro a fragmentos de um estudo etnográfico sobre a experiência cotidiana de pessoas que vivem em um hospital psiquiátrico de forma permanente, sem vislumbre de alta ou saída da instituição. Durante nossos 90 encontros, nas visitas durante o trabalho de campo, fui observando suas concepções específicas sobre as condições do internamento. Em fevereiro de 2019, escrevi no diário de campo:

Margarete está com muita tosse, perguntei para ela o que faziam quando estão doentes aqui no hospital e ela me disse: “Quando tá doente aqui? Quem cura é o bispo! O bispo, o bispo cura nois [...] o Padre Marcelo [...] Acorda, toma remédio e se tiver bom da cabeça vai comer no refeitório; quem não tá bom das pernas ou dos miolos não vai. Você não vê aqueles carrinhos de supermercado? Aqueles carrinhos são pra levar comida pra gente [...]” (Diário de Campo, 08/02/2019).

A passagem do diário foi escrita após um intenso convívio com a moradora. A fala de Margarete é reveladora, pois denuncia a ausência de cuidados outros dentro do hospital, indicando que o único tratamento disponível é o relacionado ao uso de medicamentos. É interessante notar como nós, pesquisadores, vamos cada vez mais nos imergindo no cotidiano de nosso campo e reinventando nosso fazer etnográfico. Em um primeiro momento, observei nitidamente a relação de resistência dos moradores com os medicamentos psicotrópicos, além do modo como reagiam e negavam os momentos de administração das drogas. No entanto, não havia me atentado ao fato de que, por viverem na instituição, os moradores possuíam necessidades outras de cuidado e tratamento. Comecei a questionar como eram abordadas as *dores-outras* dos moradores, como as dores de estômago, cabeça, enjoo, dor de dente, entre outras. A fala de Margarete é extremamente significativa, pois quando perguntei o que eles fazem quando estão doentes, ela foi enfática: “Quando tá doente? Quem cura é o bispo!”. Só então comecei a perceber que a relação entre as práticas de cuidado, os tratamentos e os medicamentos podia ser explorada em outras camadas.

Para melhor elucidar, gostaria de evidenciar que coexistem duas categorias de medicamentos. Primeiro, os remédios de ordem psíquica, conhecidos entre os profissionais como “psicotrópicos” ou, entre os moradores, como “remédio de cabeça”. Esses remédios são fáceis de serem conseguidos no hospital e os moradores desenvolvem, muitas vezes, uma relação de resistência em relação a alguns deles. Segundo, há os medicamentos “gerais”, usados para outras questões que os moradores enfrentam no dia a dia, como dores diversas, desconfortos, entre outros. De modo geral, há uma escassez desses remédios e os moradores, além de os solicitarem muito, demoram dias até recebê-los.

Ambos os medicamentos estão inter-relacionados com uma lógica específica de cuidado. Primeiro pensemos nos sujeitos que praticam o cuidado, há, de um lado, a equipe hospitalar, que desempenha um papel de “cuidado-trabalho” e, do outro lado, há também os próprios moradores, que desempenham uma espécie de “cuidado por afinidade”, no qual eles cuidam uns dos outros. Além disso, como citei, a lógica de cuidado desenvolvida pela equipe do

hospital está diretamente relacionada aos medicamentos. Um aumento dos psicotrópicos, por exemplo, pode acarretar em uma diminuição da necessidade de cuidado e, por outro lado, a falta de medicamentos cria a necessidade do aumento dos “cuidados-trabalho” ou “cuidados por afinidade”. Na ausência dos cuidados advindos da equipe, os moradores começam a compor com a cotidianidade institucional e desenvolvem práticas de cuidado entre eles próprios.

Em outras palavras, os psicotrópicos parecem substituir algumas formas de cuidado desempenhadas pela equipe, mas a falta de tratamentos e medicamentos gerais parece fazer emergir formas-outras de cuidado, que aparecem principalmente dentro das relações entre os próprios moradores. Vale pontuar que na ala estudada não existe um plano de cuidado individualizado, prevalecendo apenas o cuidado medicamentoso.

É comum, no cotidiano institucional, que os moradores desenvolvam redes para mitigar os dilemas da falta de tratamentos alternativos e de práticas de cuidado que fujam do campo farmacológico. Um exemplo simples pode ser pensado se colocarmos em evidência um caso etnográfico: antigamente, no Lar Abrigado, havia um refeitório para que os moradores pudessem fazer suas refeições. Atualmente, o espaço foi desativado e, agora, os moradores devem comer no refeitório público, junto com os internados de outras alas. Há uma moradora que se queixa por ter que ir ao refeitório comum, ela diz que tem “traumas”, que “não se sente bem” e que “lá no refeitório ela não consegue comer” [sic]. A equipe, depois das queixas da mesma, continuou dizendo que ela só poderia comer se fosse até o refeitório, pois é uma regra da instituição, entretanto, a moradora continuou a não ir e a justificar dizendo que não se sentia bem quando ia.

Durante todas as visitas ao hospital, a vi apenas uma vez no refeitório, nas outras vezes ela ficou em casa e não foi. A equipe médica aumentou sua medicação enquanto ela negava ir ao refeitório, pois diziam que ela estava com “alteração de humor” [sic]. Nas nossas trocas, foram ficando constantes as reclamações sobre a nova medicação e a moradora relatava que estava com a boca espumando, devido aos efeitos colaterais da medicação “exagerada” [sic]. Como para comer ela deveria ir ao refeitório, outras moradoras começaram uma prática que se tornou rotineira: elas levavam para o refeitório, no café da manhã, uma garrafa plástica escondida dentro da bolsa. Depois que elas recebiam seus copos de leite, já na mesa, cada uma delas colocava um pouco do seu leite na garrafa, até que ela ficasse cheia com a soma das doações e, depois, a guardavam na bolsa para levar para a moradora: “Ela não pode ficar sem comer, né? A gente tem que fazer alguma coisa, vai fazer o que? Não tem jeito não” (Madalena, 64 anos, moradora do hospital, 29/04/2019).

Nesta cena, percebemos que o cuidado, no ambiente de permanência institucional, exige um deslocar do olhar da normatividade para uma compreensão das complexidades das relações entre sujeitos que compartilham as especificidades de viver permanentemente em uma ala hospitalar. Como alegam Mol *et al.* (2008b), o cuidado não se organiza por escolhas isoladas, mas por diferenças horizontais entre pessoas e suas necessidades, e, sobretudo, pelas redes que sustentam essas diferenças. Assim, ainda que operando sob a sombra da institucionalização e do poder, os cuidados ali prestados não se esgotam nas suas formas disciplinares, mas revelam, no cotidiano, práticas que desafiam as fronteiras institucionais.

Interessante notar que a população da ala está envelhecendo, e é muito raro que um morador novo chegue no ambiente. Desde que comecei a pesquisa, houve oito falecimentos

e apenas um caso de desinstitucionalização³, mas nenhum novo morador chegou. Como estão envelhecendo, estão tendo outras demandas médicas que não aquelas solucionadas apenas pela ordem psiquiátrica. As práticas de cuidado estão sendo reconfiguradas e há, por exemplo, moradores mais novos (de idade) que acompanham moradores idosos, dando as mãos para caminharem, levando-os em algum lugar que precisam ir, ajudando-os nas tarefas de casa e em outras formas que se fazem necessárias no ambiente. Essas práticas podem ser pensadas como uma rede de solidariedade entre sujeitos que compartilham os limites e as possibilidades de uma vida institucionalizada, que são potencializadas pelo envelhecimento, que introduz novas demandas de cuidado.

Desde os primeiros anos do LA, em 1996, até 2018, os moradores tinham também uma «cuidadora» que os acompanhava todos os dias pela manhã, cuidava da higiene dos mesmos e da limpeza das casas, dividia as tarefas entre eles e organizava a rotina comum. Em 2019 ela foi transferida para outra ala e o LA ficou sem nenhuma cuidadora. A enfermeira, a psicóloga e a assistente social, que são também responsáveis por outros serviços e alas, dividem essas práticas de cuidado específicas entre os próprios moradores.

Nesse cenário, entendendo o cuidado também como um trabalho compartilhado, envolvendo não apenas profissionais, mas também os moradores, ou os outros sujeitos (Mol *et al.*, 2008b), busquei continuar a percorrer essas práticas de cuidado desenvolvidas especificamente entre os internos. Este caminho foi muito interessante e ilustrou redes de relacionamentos afetivos que pareciam ocultas no cotidiano institucional, como uma outra situação que observei entre as moradoras Otávia (56 anos) e Cida (50 anos). No dia a dia, não as via conversando ou fazendo algo juntas, normalmente ficavam com outras pessoas, entretanto, fui depois observando uma rede de cuidado implícita, tal como escrevi no diário de campo:

Otávia tem diabetes e a médica pediu para ela se cuidar e emagrecer e Cida também quer emagrecer, disse que quer ficar com o corpo como era quando chegou aqui no hospital. Hoje vi elas indo até uma sala que tem ao lado da enfermaria, lá tem uma balança daquelas antigas [...] aquelas que devemos empurrar os pesos pra lá e pra cá para pesar. Resolvi ir com elas e, chegando lá, Otávia subiu na balança e Cida a pesou: “Tá com o mesmo peso, tá mantendo, tá mantendo o peso. É só não comer pão. Dá aqui o papel pra eu marcar pra você, 79 kg” Otávia tirou do bolso um papelzinho todo amassado e nele já tinha 3 anotações de peso. Cida anotou novamente o peso dela e depois se pesou: “É, a gente vai acompanhando, tem que emagrecer”. (16/03/2019).

Outro dia presenciei outra forma de cuidado entre as moradoras. Vi Cida indo atrás de Otávia, na casa dela, pedindo um dinheiro para comprar salsichas. Otávia foi até seu quarto e, em uma de suas gavetas, embaixo das roupas, tirou a carteira de Cida e entregou para ela, Cida pegou o dinheiro e devolveu a carteira para Otávia dizendo para mim: “A Otávia guarda minha carteira pra mim, pra ninguém mexer eu deixo aqui com ela” (Diário de campo, 20/03/2019).

Nessas cenas podemos, mais uma vez, retomar Mol (2008a), quando disserta que o cuidado não é um produto limitado, mas um processo contínuo. Isso me fez notar como seguir os fluxos desses processos de cuidado entre os internos era potente no sentido de

³ Segundo Franco Rotelli (1990, p. 2), a desinstitucionalização é um “processo prático-crítico” que busca reorientar instituições e serviços, bem como mobilizar energias, saberes, estratégias e intervenções. No mesmo sentido, Walter Oliveira (2010, p. 274) adverte sobre a frequente confusão entre os termos “desinstitucionalização” e “desospitalização”, destacando que, assim como o ato de institucionar, o de desinstitucionalizar não pode ser reduzido à simples retirada de pessoas dos hospitais. Para ele, “desinstitucionalizar é alterar esses padrões e buscar novas maneiras de ser, reinventar novas formas de viver e, no âmbito do cuidado com a saúde mental, criar novas abordagens, praticar novos olhares, inventar a mudança para influir de forma positiva na determinação social do processo saúde-doença” (Oliveira, 2010, p. 274).

revelar sociabilidades formadas implicitamente no cotidiano hospitalar. Uma conversa que tive com a moradora Margarete (52 anos), sobre a permissão para sair do hospital, também foi interessante, ela me contou: *“Tem uns que não podem sair... A Magda [moradora que vive em uma outra ala] vai vir pra cá, já falaram que ela mijá na casa inteira, vai sobrar pra quem? Se a gente reclamar ainda sai de errado, os mais fortes cuidam dos mais fracos, não é assim?”* (Diário de campo, 21/02/2019).

Esse caso me lembrou o trabalho de Jenkins (2023), que analisa narrativas de interlocutores sobre suas condições de saúde, nas quais se articulam termos biomédicos e categorias socioculturais. Segundo a autora, as concepções individuais são menos medicalizadas e revelam um interesse reduzido em falar sobre a própria doença, priorizando os modos de viver com ela e a sua expressão nos outros. A fala de Margarete revela, em um primeiro momento, uma ideia de cooperação entre moradores, entretanto, o vocabulário utilizado reitera uma dinâmica hierárquica presente no cotidiano hospitalar. Essa espécie de divisão era muito recorrida na instituição, quando os próprios moradores se dividiram entre os que cuidavam e os que precisavam de cuidados. Também se dividiam entre os “bons de cabeça” [sic] e os “desmiolados” [sic], marcando fronteiras simbólicas no interior da ala.

As cenas etnográficas de cuidados indiretos eram muito recorrentes. Quando via os internos em silêncio, em suas casas, esperando o tempo passar, não imaginava as relações desenvolvidas nos espaços que criavam para compor com suas vivências, como me contou Margarete na citação acima: *“[...] os mais fortes cuidam dos mais fracos.”*. Chamo atenção para o fato de que, nessas práticas de cuidado, os moradores não são somente “passivos”, eles compõem, ativamente, com as possibilidades institucionais (Mol, 2008b). Outra prática que observei foi entre alguns moradores que recomendavam formas assertivas de agir para os outros moradores, para que evitassem situações de problemas com os profissionais do hospital que poderiam implicar em punições, como o aumento da medicação ou o internamento em alas em que as condições de vivência eram mais fechadas e coercitivas. Escrevi no diário:

O morador João Antônio começou a reclamar de um interno da ala masculina [outra ala da instituição], fazendo sinal de murro com as mãos e falando: “Não gosto de você não”. Paulo, outro morador, o aconselhou: “Não fala nada, João Antônio, fica quieto, não fala assim não, senão você vai parar lá pra dentro [outra ala]. Se te bater, não bate de volta não, chama alguém que é melhor. Só escuta, não fala nada não.” (Diário de campo, 28/02/2019).

Na fala, a ideia de ir “lá para dentro” representava, para os moradores, uma internação ainda mais fechada e manicomial, em uma ala conhecida como “patião”, local onde viviam outros moradores que não tinham contatos sociais fora do hospital, usavam roupas coletivas e viviam em pavilhões sem divisões de cômodos⁴.

Outros dois moradores, Valdir e Magda, também cuidavam um do outro no cotidiano hospitalar:

Tenho notado que Valdir sempre dá conselhos pra Magda. João falou “A Magda é desorientada” e Valdir respondeu: “É mesmo, a Magda tem a cabeça fraca.”, depois foi até a fila de remédio e falou: “Toma o remédio sim, Magda, toma direitinho. Tem que tomar se não eles vão te levar

⁴ Havia outras duas alas, também públicas, que abrigavam moradores que estavam em um estágio mais crítico da doença. As alas eram destinadas aos moradores que já não possuíam nenhum contato com o mundo fora do hospital e, segundo a equipe médica, tinham perdido a capacidade de sociabilidade e autocuidado. A ala masculina era chamada de “patião” e a ala para as mulheres era conhecida como “feminina”. Os moradores do Lar, quando deixavam de cumprir alguma regra, eram levados para essas outras duas alas como forma de punição e correção. Lá eles permaneciam até que a médica os autorizasse a voltar para o Lar.

lá pra dentro, pro patião". Depois que ela tomou o remédio, ela parou um pouco em frente ao postinho de remédios e ele continuou: "Vamo Magda, vamo pra lá, vão te chamar". (Diário de campo, 19/03/2019).

Além dessas orientações, outra prática comum no Lar Abrigado era a divisão de comidas. Quando os moradores vão ao supermercado e compram salgadinhos ou refrigerantes, é bem comum que eles os dividam entre si. Além das compras, há no hospital uma horta e o funcionário responsável pela plantação sempre leva pés de alfaces na casa da moradora Otávia. Ela prepara saladas, as tempera, coloca-as em pratos plásticos e divide com os outros moradores. Otávia sempre ganha presentes, lembro de outro dia que ela ganhou uma sacola de abacates de José, seu namorado, um interno de outra ala. Ela abriu todos eles, amassou e misturou com açúcar, encheu uma vasilha com os abacates, depois os dividiu nos pratos plásticos e distribuiu entre os moradores.

Francine (34 anos), a moradora mais jovem do Lar, também realiza semanalmente uma tarefa que exemplifica as práticas de "cuidado por afinidade" no hospital. Com autorização para saídas rápidas, no dia do pagamento ela recebe o dinheiro dos moradores que não podem ficar com seus próprios recursos e se encarrega de fazer as compras para eles. Na cozinha de uma das casas, os moradores se reúnem com a assistente social para decidir se retiram o dinheiro ou guardam parte para compras futuras, o que exige juntar o valor de várias semanas. Sem apoio externo e sem visitas familiares, cada residente tem uma bolsa sob responsabilidade da assistente social, onde alguns acumulam pequenas economias, que não rendem, revelando, mais uma vez, a alienação financeira e a ausência de práticas que promovam a desinstitucionalização. Após o pagamento, a rotina asilar se agita: os moradores combinam com Francine os itens que desejam do supermercado em frente ao hospital e normalmente escolhem refrigerantes, balas, salgadinhos, bolachas, iogurtes, paçoca e/ou macarrão instantâneo. Alguns são autorizados a acompanhá-la nas compras, os demais confiam a ela seus pedidos. Francine escolhe cada item com cuidado, finalizando uma compra antes de iniciar outra. Ao retornar, leva consigo os que a acompanharam e também as sacolas daqueles que ficaram.

Nesses exemplos fica nítido como os moradores, por meio das práticas de cuidado por afinidade, desenvolvem redes de sociabilidade que lhes permitem compor a rotina asilar de maneiras particulares e menos manicomialis. Nessas brechas, mesmo quando estão extremamente medicalizados, encontram espaços para se relacionar e, coletivamente, vivenciar o mundo hospitalar de formas alternativas. Os casos revelam ainda que, mesmo em um contexto marcado por carência de recursos, normas rígidas e controles institucionais, os moradores constroem formas próprias de cuidado, sustentadas por vínculos afetivos e acordos recíprocos. Trata-se de práticas que produzem deslocamentos na ordem asilar e revelam modos de (re)existência nesses contextos coercitivos.

4 Psicotrópicos, os "remédios de cabeça".

Além das práticas de cuidado, como mencionado anteriormente, havia no ambiente institucional os tratamentos medicamentosos obrigatórios, com os quais os moradores estabeleciam outros tipos de relação. Em campo foi relatado que a média diária de comprimidos que recebem é de 21 pílulas. Ao percorrer a relação dos moradores com esses comprimidos,

a partir das experiências narrativas observadas também nas cenas etnográficas, foi possível tecer reflexões sobre a relação subjetiva que desenvolviam com os psicotrpicos a partir do que Jenkins (2023, p. 120) chamou de “química cultural”, ou seja, uma forma situada de viver e significar os efeitos dos medicamentos.

Segundo a autora, diferente do que muitas vezes se supõe, as pessoas não tomam esses medicamentos com a expectativa de cura, mas sim de alívio e controle de sintomas. Esse paradoxo, nomeado por Jenkins e Carpenter-Song (2008, p. 120) como “recuperação sem cura”, pode gerar estados de confusão e desespero, frequentemente agravados por experiências dolorosas associadas ao estigma social, à alteração da imagem corporal, à sexualidade e à sensação de fracasso pessoal (Jenkins, 2015; 2023).

Na ala, os medicamentos podiam ser divididos em duas categorias, os “psicotrpicos” e os “gerais” e a relação dos moradores com os comprimidos era muito interessante. Nos primeiros dias, quando os via indo para a enfermaria, pegando os copos plásticos no corredor, enchendo-os com água e depois parando em uma fila para esperar o remédio, parecia que realizavam a tarefa de modo muito mecânico, talvez ritualístico. Entretanto, notei uma forte resistência com alguns comprimidos específicos e observei também que o momento de tomar o remédio não era tão automatizado como eu pensava.

Madalena foi a primeira moradora que me fez perceber isso:

Hoje, na hora do remédio, depois do almoço, aconteceu algo muito curioso [...] os moradores, embora muitas vezes dizem não saber para que servem os remédios que tomam, decoram a aparência de cada um dos comprimidos e a quantidade de medicação. Eles recebem os comprimidos destacados pela enfermeira e já o tomam direto, na frente da enfermeira. Ela pede para alguns deles abrirem a boca e mostrarem que tomaram todos sem jogar nenhum fora. Quando Madalena pegou os comprimidos hoje cedo, ela reclamou que tinha um “comprimidinho diferente”, depois notou um “coloridinho” que não conhecia, reclamou para a enfermeira que foi rever o saquinho e, na verdade, aqueles comprimidos eram para outra moradora. (Diário de campo, 08/02/2019).

Magda também notou algo diferente em seus remédios:

Desde o café da tarde, Magda estava reclamando de tontura e me disse que o remédio está dando reação nela e que se ela o tomar mais uma vez, ele vai matá-la. Na hora do remédio, ela olhou o montinho de comprimidos que recebeu e tirou do monte apenas um deles, negando tomá-lo. Disse depois que o comprimido “cor de abóbora” está dando muita reação, tontura e que está inchando sua mão. A enfermeira aceitou o pedido e deixou que ela não tomasse esse, dizendo que ia ver com a médica o que poderia fazer (Diário de campo, 13/03/2019).

Essa situação da enfermeira aceitar que ela não tomasse o medicamento aconteceu apenas naquele dia pois, normalmente, quando eles questionavam os medicamentos, eram sempre orientados a tomá-los. Alguns dias depois, Magda continuou reclamando:

Magda chegou no banco que eu estava sentada para dizer que estava “perdendo as ideias”, elogiou o vestido dela para tentar mudar de assunto e ela me disse: “Eu não gosto de vestido rosa, parece que eu tô gorando, que eu tô morrendo. Será que eu tô morrendo? Tô perdendo as ideias. Isso é cabeça fraca, né? Será que eu tô com a cabeça fraca? Você acha? Tô com reação do remédio.” (Diário de campo, 21/03/2019).

Quatro dias depois, ela continuava a reclamar, mas ainda tomava o comprimido:

Estava no quintal quando Magda me viu e veio aos prantos falar comigo, dizendo que estava morrendo, perdendo as ideias [...] ela reclamou que o remédio ainda está dando muita reação

nela [...] ficou segurando firme no meu braço [...] chamei o morador Valdir para conversar um pouco com a gente... (Diário de campo, 25/03/2019).

As reclamações sobre os remédios vinham de formas variadas, assim como as justificativas para pedir para não tomá-los. As narrativas enfatizavam noções distintas sobre as medicações, que não pareciam necessariamente estar relacionadas aos efeitos químicos esperados dos comprimidos. Assim como observou Jenkins (2023), muitos pacientes medicados preferem falar dos efeitos das drogas em termos particulares que experienciam com as mesmas. Em outro dia, a moradora Margarete estava brava porque a enfermeira tinha pedido para ela tirar a “barba do queixo” e recorreu, mais uma vez, aos efeitos do medicamento para questionar a profissional:

Eu não vou tirar hoje, eu tiro uma vez por semana pra não crescer grosso. Perguntei se ela vai pagar depilação pra mim, quero nem ver se ela me colocar lá dentro. Olha isso, ela pediu pra Isabel se depilar, será que ela sabe? Ela pode se depilar sozinha? Ela tá lá trancada no banheiro, vai ficar o dia todo! Vou te explicar uma coisa, esses cabelos que tão crescendo no meu queixo é por causa do remédio que eles dão, esses remédio que estão dando pra cabeça deixa o queixo cabeludo (Diário de campo, 11/02/2019).

O “queixo cabeludo” mostra a interpretação da moradora em relação à medicação e, também, pode ser pensado como uma espécie de movimento de resistência, pois os moradores falam muito conscientemente sobre os efeitos dos remédios que são obrigados a tomar e, em muitos casos, tentam negar tomá-los. Por outro lado, negar tomar as medicações podia implicar punições graves, pois era considerado uma forma de “desobediência” e quando alguém negava ou fingia tomá-los, podia haver diferentes formas de castigos e ameaças. Além disso, as queixas dos moradores não pareciam ser suficientes para denúncias e mesmo reclamando dos sintomas e dos efeitos colaterais que estavam sentindo, eram instruídos a tomarem os medicamentos.

No pagamento, Maria começou a chorar e a tremer, a psicóloga explicou que todos deviam ter paciência pois ela estava com “delírios”. Ela fez sinal que se continuasse a tomar os remédios iria morrer. João foi colocado no patão hoje também, pelo mesmo motivo, não queria tomar os remédios e estava jogando-os fora. (Diário de campo, 05/02/2019).

O descontentamento de Maria continuou no dia seguinte e escrevi no diário: “*Maria continua chorando muito e dizendo que se continuar a tomar os remédios vai morrer. Hoje ela ficou tremendo*” (Diário de campo, 06/02/2019). Além das tremedeiras, outras reações apareciam no dia a dia institucional:

Fui na casa de Cida e ela começou a me contar várias coisas [...] Enquanto ela contava as histórias, a boca dela estava espumando e juntando muita saliva, foi quando ela começou a falar dos remédios: “A gente briga e eles dão remédio pra gente, pra castigar. Olha minha boca, fica espumando, esses remédios pra depressão faz isso com a gente, é remédio pra cabeça, olha a Madalena, ela tem cabeça boa, não precisa tomar [...] Pra emagrecer eu tomo chá verde, pra cabeça Risperidona. Eu tomo Akineton pra desvirar os olhos, pra combater o Risperidona. Pergunta pra Francine pra ver, tem hora que eu viro o olho por conta do remédio, aí tem que tomar outro pra combater. É muito remédio que a gente tem que tomar aqui e se não tomar vai lá pra dentro [para outra ala]” (Diário de campo, 11/03/2019).

Esse caso ilustra outra camada referente à relação da moradora com os medicamentos. O Akineton, por exemplo, é ministrado para reduzir a rigidez causada por outros medicamentos, ou seja, serve para tratar os efeitos colaterais de outra substância. Neste caso, fica explícito o

que Caponi (2019) aborda ao chamar atenção para a confusão socioculturalmente estabelecida entre os sinais da “doença” e os efeitos da medicação, como a síndrome acinética, caracterizada pela ausência de movimento, por dificuldades no controle corporal, a rigidez e os problemas na administração da língua, comumente confundidos como sinais de “loucura”. Nesses casos, a doença não é necessariamente medicalizada, mas seus sintomas sim, exatamente como me relatou a moradora Cida. Notei ainda que muitos internos tinham diabetes e a moradora Margarete, com toda sua experiência institucional, fez uma observação interessante:

Eu não entendo isso aqui, é remédio pra lá, remédio pra cá. Olha isso, aqui no hospital não dá doce, né? Só tem coisa salgada. Daí que nós tudo tem diabetes, tem diabetes que jeito? Eu, antes de morar aqui, não tinha diabetes, tive de uns tempos pra cá e eles me falaram que é de comer doce, aí eu perguntei: “De comer doce que jeito? Aqui ceis não dão doce pra gente! Só se eu tiver pegado diabetes de tanto comer sal!” (Diário de campo, 13/04/2019).

A observação de Margarete ficou me rondando, pois há uma vasta literatura que revela que os medicamentos psicotrópicos podem alterar as condições metabólicas dos pacientes. Na cena etnográfica, a moradora, com seu referencial cotidiano, percebeu que tinha algo errado com o diagnóstico de diabetes que recebeu e com a medicalização exacerbada a que estava submetida.

Parada (2008) e Caponi (2019) chamam atenção para algumas constatações que foram percebidas também por Margarete. Segundo os autores, como os efeitos dos psicofármacos são diversos, podendo incluir inquietação motora intensa, sensação constante de incômodo, pensamentos negativos, como o desejo de morrer, e um aplainamento afetivo que reduz a capacidade de sentir prazer, dor ou tristeza, além de afetarem a subjetividade, os medicamentos também produzem impactos físicos relevantes, como o aumento excessivo de peso e a dificuldade para realizar atividades cotidianas simples, como amarrar os cadarços.

Atualmente, não são raros os estudos que apontam para a medicalização da subjetividade e a patologização do sofrimento. Segundo Aguiar (2004, *apud* Maluf, 2010), houve um processo de remodelização ou biologização da psiquiatria, acompanhado da substituição da relação terapêutica médico-paciente pelo controle farmacológico dos sintomas. Nesse caminho, as formas de resistência aos medicamentos nos lembram da afirmação de Parada (2008), quando escreveu que os sujeitos funcionam apesar dos medicamentos e não graças aos mesmos.

Ainda nas reflexões sobre os efeitos dos psicotrópicos, observei que a equipe de profissionais me falava, principalmente quando perguntava sobre as críticas negativas tecidas aos medicamentos, que eles eram uma “evolução” [*sic*] e que foram fundamentais para substituir os tratamentos invasivos e agressivos como os eletrochoques e as contenções físicas. Parecia, pelo que me contavam, que os medicamentos chegaram para substituir essas formas de violência, entretanto, não foi previsto o quanto os próprios psicotrópicos poderiam se transformar em modelos punitivos de tratamento. A indústria farmacológica dominou muitas áreas que antes necessitavam de diferentes práticas de cuidado e, segundo Amarante (2014, Entrevista)⁵, há uma resistência social para aceitar que as pessoas são e devem ser diferentes. Para o autor, deveria ocorrer uma suspensão da medicação, entretanto ele reafirma que as ciências biomédicas não compactuam com a ideia de um psicótico viver

⁵ Entrevista realizada com Paulo Amarante, disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/amarante-e-cultura-que-faz-pessoas-demandarem-manicomio-exclusao%20-limitacao>. Acesso em: 20 dez. 2024.

sem seus antipsicóticos. Para ele, esta necessidade é um grande mito criado pela indústria farmacêutica.

Tomando tantos remédios diariamente, os internos continuam a viver a vida de uma maneira manicomial. Entretanto, o que os casos de campo nos mostraram é que a vida institucional não se resume a esta lógica, ainda que as queixas dos moradores não sejam suficientes para denúncias dentro do cotidiano asilar. Notei isto nos casos de outros desconfortos que necessitavam dos outros medicamentos, que não os psicotrópicos. O caso limite que me ilustrou isto foi o seguinte: uma moradora urinou na cama à noite e se levantou para tomar banho, acabou por deixar o corredor molhado. Outra moradora levantou à noite para usar o banheiro e escorregou, machucando o pé. No outro dia, cheguei ao hospital e ela estava reclamando de dor no pé, contando o ocorrido da noite anterior e culpando a sua companheira de casa. Uma responsável pelo hospital chegou e perguntou o que ela tinha, ela disse que estava com dor no pé, mas nada foi feito e ela passou a manhã toda reclamando. Ela discutiu com a amiga, que se desculpou dizendo que o motivo por ter urinado na cama era o “efeito do remédio”. Uma terceira moradora, à noite, levou comida para a mesma que ainda estava reclamando de dor e não conseguiu ir ao refeitório.

Duvidar da dor, no cotidiano psiquiátrico, faz parte do estigma ao qual esses sujeitos estão expostos. Não raro aparecia em campo a ideia de os moradores serem “solicitantes” [sic] e “fazerem de tudo para chamar atenção”. No outro dia ela continuou reclamando de dor, disse que estava vomitando e que à noite passou mal. Ela ficou sentada reclamando o dia todo e foi para o refeitório mancando. Nada foi feito. No terceiro dia, quando cheguei cedo ao hospital me deparei com a moradora com o pé e a perna engessados até o joelho. No dia que caiu, ela tinha quebrado um dedo e machucado uma parte do pé e somente na noite do segundo dia é que suas queixas foram atendidas e descobriram a lesão.

Outras reclamações, de situações menos limites, também aconteceram ao longo da pesquisa, como escrevi sobre um morador: “*João (58 anos) me viu e veio me dizer que hoje não está bom, que está com dor de garganta e que ninguém quer dar xarope [...] ele cuspiu a manhã inteira... chorou reclamando da garganta e pedindo para ir embora*” (Diário de campo, 08/04/2019). Ele falou da dor de garganta por mais de uma semana, até que ela passou. A moradora Rose (57 anos) ficou também alguns dias reclamando de dor nos dentes, não ia nem no refeitório pois dizia sentir dor para comer, entretanto, enquanto estive no hospital ela não conseguiu ser atendida por um dentista.

Nos casos acima, podemos notar que os tratamentos com psicotrópicos são excessivos e que havia uma grande quantidade de comprimidos disponíveis. Entretanto, quando os moradores apresentavam outros desconfortos e necessitavam de cuidados ou tratamentos diferentes, era preciso percorrer um longo caminho até que fossem atendidos. Nestes percursos, articulavam-se com a cotidianidade institucional e compunham com ela para que pudessem (sobre)viver nas situações que experienciavam.

Essa desproporção no acesso ao cuidado remete a questões mais amplas sobre os efeitos e os critérios de uso dos psicofármacos. Embora alguns neurocientistas e psiquiatras apontem possíveis efeitos neuroprotetores de antipsicóticos atípicos, como os antagonistas da serotonina-dopamina, há também evidências consistentes da neurotoxicidade e da morte celular associadas ao uso prolongado de medicamentos típicos, como o Haloperidol (Nasrallah; Chen, 2017, *apud* Jenkins, 2023). Essa realidade exige um repensar ético sobre o que é considerado medicamento essencial e para quem. Afinal, como questiona a Jenkins

(2023), como poderiam ser aceitáveis tratamentos clinicamente inferiores e potencialmente danosos para as populações que não podem pagar por alternativas mais seguras?

5 Considerações Finais

Neste artigo, apresento algumas cenas de uma rotina institucional para (re)pensar as maneiras como ela é experimentada e vivenciada pelos internados que residem em uma de suas alas de forma permanente. Observei, primeiramente, que um aumento dos medicamentos psicotrópicos acarreta a ideia de uma diminuição da necessidade de práticas de cuidado entre a equipe médica e os moradores e, por outro lado, a falta ou a diminuição destes medicamentos exige um aumento de práticas alternativas de cuidado que são desempenhadas, principalmente, entre os próprios moradores. Chamo atenção para o fato de que, nessas práticas de cuidado alternativas, os moradores não são somente “passivos” ou “pacientes”, eles também compõem com as possibilidades institucionais.

Mol *et al.* (2008b), ao desenvolverem um estudo sobre a lógica do cuidado, chegaram a uma conclusão que pode ser vista também nesse campo específico, ela ressaltou que novas estratégias acabam por ser introduzidas para lidar com os desafios que decorrem de uma população que vive em situações precarizadas de cuidado. Essa ocorrência parece ser replicada no hospital, pois, embora o tratamento com os psicotrópicos pareça dominar as formas de cuidado entre a equipe e os moradores, estes últimos acabam por desenvolver redes alternativas de cuidado e sociabilidade para que possam mitigar esses dilemas. Nesse sentido, observei que os moradores desenvolvem formas de viver suas condições de internados que vão além da normatividade imposta pela instituição e criam brechas ou rotas de fuga através de redes de compartilhamento, cuidado e afeto.

Percorrer os caminhos dessas práticas, como uma via alternativa à institucionalização, revelou o quanto os internos criam estratégias para enfrentar as coercitividades impostas, mantendo suas formas particulares de experienciar o mundo hospitalar, seja ao negar remédios, chorar, articular situações ou realizar ações que viabilizem seus desejos. Assim, a etnografia se mostra como essencial para acessar essas nuances e compreender os modos de vida em contextos tão complexos e limitantes, permitindo refletir sobre a institucionalização psiquiátrica para além das formas explícitas de repressão.

Vale lembrar que o saber psiquiátrico não é apenas biológico ou médico, mas se sustenta continuamente na força discursiva dessa posição para produzir seus efeitos (Caponi, 2015; 2019). Martínez-Hernández (2023) reforça esse entendimento ao afirmar que um transtorno mental é, sobretudo, aquilo que se faz com ele: como é significado e ressignificado, como suas manifestações são lidas e interpretadas, e como são gerenciadas dentro de um jogo de nomeação e antecipação, que pode aliviar o sofrimento, agravá-lo ou cronificá-lo (Martínez-Hernández, 2023). Tal como abordado por Jenkins (2023) e Nunes (2012), é através da etnografia que podemos nos atentar a essas formas pelas quais as doenças, os tratamentos e os medicamentos são vividos e imaginados em diferentes contextos. No entanto, essas questões seguem à margem das prioridades dos serviços de saúde, cujas preocupações recaem majoritariamente sobre a (in)disponibilidade material de medicamentos e serviços assistenciais (Jenkins, 2023). A pressa em preencher a lacuna do acesso ao tratamento em saúde mental continua a aprofundar a insuficiência do conhecimento sociocultural, isto

é, a ausência de uma compreensão etnográfica sobre as condições locais de saúde e seus modos de tratamento (Jenkins, 2023; Whyte, 2009). Nesse sentido, as reflexões emergidas a partir da etnografia se revelaram como instrumentos críticos indispensáveis para tensionar as formas instituídas de cuidado e, sobretudo, para lançar luz sobre o fato inescapável e incompreensível de que ainda hoje mantemos pessoas vivendo permanentemente em hospitais psiquiátricos no Brasil.

Referências

- AMARANTE, Paulo; NUNES, Mônica de Oliveira. A reforma psiquiátrica no SUS e a luta por uma sociedade sem manicômios. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, n. 6, p. 2067-2074, jun. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232018236.07082018>.
- ANDRADE, Ana Paula Müller de *et al.* **Sujeitos e(m) movimentos**: uma análise crítica da reforma psiquiátrica brasileira na perspectiva dos experientes. 2012. 308 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- BARBOSA, Valquiria Farias Bezerra *et al.* O cuidado em saúde mental no Brasil: uma leitura a partir dos dispositivos de biopoder e biopolítica. **Saúde em Debate**, v. 40, n. 108, p. 178-189, mar. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-1104-20161080015>.
- BASAGLIA, Franco. **A instituição negada**: relato de um hospital psiquiátrico. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1968.
- BIEHL, João. **Vita**: life in a zone of social abandonment – Photographs by Torben Eskerod. Berkeley: University of California Press, 2005.
- CAMARGO, Michelle Alcântara. **Dentre muros**: uma etnografia sobre um hospital psiquiátrico. 2017. 244p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2017.
- CAPONI, Sandra Noemi Cucurullo de. Biopolítica y gestión de los sufrimientos. *In*: BACARLETT PÉREZ, María Luisa; CAPONI, Gustavo (ed.). **Pensar la vida**: filosofía, naturaleza y evolución. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2015. p. 125-151.
- CAPONI, Sandra Noemi Cucurullo de. **Uma sala tranquila**: neurolépticos para uma biopolítica da indiferença. São Paulo: Liber Ars, 2019.
- CARVALHO, Marcos. Dilemas na/da Reforma Psiquiátrica: notas etnográficas sobre o cotidiano de um Centro de Atenção Psicossocial. *In*: FERREIRA, Jaqueline; FLEISCHER, Soraya (org.). **Etnografias em serviços de saúde**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 81-106.
- CONRAD, Peter; SCHNEIDER, Joseph W. **Deviance and medicalization**: from badness to sickness. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. **O Espelho do Mundo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. Trad. Plínio Dentzien. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- ESCÓCIA, L. da; PAULON, S. M. Saúde Mental. Ministério da Saúde. **Cadernos Humaniza SUS**, v. 5, 2015.
- FANON, Franz. **Alienação e Liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu, 2020. p. 171-193.

- FONSECA, Claudia; FIETZ, Helena. Collectives of care in the relations surrounding people with 'head troubles': family, community and gender in a working-class neighbourhood of southern Brazil. **Sociologia & Antropologia**, v. 8, n. 1, p. 223-243, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso dado no Collège de France, 1973-1974. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. 7. ed. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Editora Perspectiva, [1961] 2001.
- HANSEN, Helena; GUTIERREZ, Kevin J.; GARCIA, Saudi. Rethinking Psychiatry: solutions for a sociogenic crisis. **Daedalus**, v. 152, n. 4, p. 75-91, 2023. DOI: http://dx.doi.org/10.1162/daed_a_02032.
- JENKINS, Janis H. Conceptions of Mental Illness and Psychopharmaceuticals in Global Health. **Revista de Antropología Social**, v. 32, n. 2, p. 117-122, 2023.
- JENKINS, Janis H. **Extraordinary conditions**: culture and experience in mental illness. California: Univ of California Press, 2015.
- JENKINS, Janis H.; CARPENTER-SONG, Elizabeth. Stigma Despite Recovery: Strategies for Living in the Aftermath of Psychosis. **Medical Anthropology Quarterly**. v. 22, n. 4, p. 381-409, 2008.
- KURZ, Helmar. Diversification of Mental Health Care: Brazilian Kardecist Psychiatry and the Aesthetics of Healing. **Zeitschrift für Medizinethnologie – Journal of Medical Anthropology**, v. 40, 2017.
- MACHADO, Vanessa; MANÇO, Amábil Rodrigues Xavier; SANTOS, Manoel Antônio dos. A recusa à desospitalização psiquiátrica: um estudo qualitativo. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 21, n. 5, p. 1472-1479, 2005.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, v. 23, n. 1, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/6431>. Acesso em: 1º maio 2024.
- MALUF, Sônia. Gênero, saúde e aflição: políticas públicas, ativismo e experiências sociais. In: MALUF, S.; TORNQUIST, C. (org.). **Gênero, saúde e aflição**: abordagens antropológicas. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010. p. 21-68.
- MALUF, Sônia Weidner; ANDRADE, Ana Paula Müller de. Entre políticas públicas e experiências sociais: impactos da pesquisa etnográfica no campo da saúde mental e suas múltiplas devoluções. **Saúde e Sociedade**, v. 26, p. 171-182, 2017.
- MARTÍNEZ-HERNÁNDEZ, Angel. **Elogio de la incertidumbre y otros ensayos antropológicos sobre el saber «psi» y las aflicciones humanas**. Tarragona: Publicacions URV, 2023.
- MOL, Annemarie. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (org.) **Objectos impuros**: experiências em estudos sociais da ciência. Porto. Edições Afrontamento. Tradução de Gonçalo Praça., 2008a. p. 63-77.
- MOL, Annemarie *et al.* **The Logic of Care**: Health and the Problem of Patient Choice. London: Routledge, 2008b.
- MOLINIER, Pascale. Ética e trabalho do care. In: HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araújo (ed.). **Cuidado e cuidadoras**: as várias faces do trabalho do care. São Paulo: Atlas, 2012. p. 29-43.
- MULEMI, Benson A. Patients' perspectives on hospitalisation: Experiences from a cancer ward in Kenya. **Anthropology & Medicine**, v. 15, n. 2, p. 117-131, 2008.
- NUNES, Monica de Oliveira. Interseções antropológicas na saúde mental: dos regimes de verdade naturalistas à espessura biopsicossociocultural do adoecimento mental. **Interface – Comunicação, Saúde, Educação**, v. 16, n. 43, p. 903-916, 4 dez. 2012.
- OLIVEIRA, Walter Ferreira. Éticas em conflito: reforma psiquiátrica e lógica manicomial. **Cadernos Brasileiros de Saúde Mental**, v. 1, n. 2, out.-dez. 2010.

PARADA, Tatiana Castillo. Subjetividad y autonomía: significados y narrativas sobre la discontinuación de fármacos psiquiátricos. **Salud colect.**, Lanús, v. 14, n. 3, p. 513-529, 2018.

PETITMENGIN, Claire. Anchoring in lived experience as an act of resistance. **Constructivist Foundations**, v. 16, n. 2, p. 172-181, 2021.

ROTELLI, Franco *et al.* **Desinstitucionalização**: uma outra via. São Paulo: Hucitec, 1990.

SARETTA, Mário Eugênio. A verdade que está aqui com a gente, quem é capaz de entender? Uma etnografia com participantes de uma Oficina de Criatividade em um Hospital Psiquiátrico. *In*: FERREIRA, Jaqueline; FLEISCHER, Soraya (org.). **Etnografias em serviços de saúde**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 57-80.

SARTO, Sabrina Melo Del. A vida social de moradores permanentes de um Hospital psiquiátrico. **Anuário Antropológico**, v. 45, n. 2, p. 76-92, 2020.

SARTO, Sabrina Melo Del. **“Essa vida eu não desejo nem pra um cachorro”**: uma etnografia de hospitais psiquiátricos. 2024. 250 pp. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.

TOSQUELLES, François. **Uma política da loucura**: e outros textos. Organização e Tradução de Anderson Santos. São Paulo: Ubu Editora/Sobinfluência Edições, 2024.

WHYTE, Susan Reynolds. Health Identities and Subjectivities. **Medical Anthropology Quarterly**, v. 23, n. 1, p. 6–15, 2009.

Sabrina Melo Del Sarto

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é pesquisadora de Pós-Doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro e Pesquisadora Visitante da Universidade de Rovira i Virgili, em Tarragona, na Espanha. Bolsista CNPq. A atuação acadêmica concentra-se em temas como etnografias em instituições de saúde, políticas de saúde mental e desinstitucionalização.

Endereço profissional: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Largo de São Francisco de Paula, s/n, Centro, Rio de Janeiro, RJ. CEP: 20051-070.

E-mail: sabrinamsarto@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1870-4332>

Como referenciar este artigo:

DEL SARTO, Sabrina Melo. Práticas de Cuidado e Medicções: etnografia de um hospital psiquiátrico. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e105058, p. 46-64, setembro de 2025.

O Cotidiano como Limite para o uso Problemático de Drogas: uma abordagem antropológica da dependência química

Karoliny Felipe Martins¹

¹Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Resumo

Este trabalho propõe uma reflexão antropológica sobre a definição de dependência química. A partir de entrevistas realizadas em um pronto-socorro do Santo Daime, com indivíduos que buscavam tratamento para o que percebiam como uso problemático de álcool e outras substâncias psicoativas, observou-se que a dependência se articula estreitamente às dinâmicas do cotidiano. Essa perspectiva amplia a abordagem biomédica tradicional, incorporando dimensões relacionais e contextuais na interpretação do uso de drogas e das práticas de cuidado. A análise das narrativas de dois interlocutores evidenciou que experiências cotidianas desorganizadas são percebidas como indicativas de uma relação prejudicial com substâncias, motivando a busca por tratamento. Assim, a dependência química é compreendida como fenômeno relacional, cuja centralidade analítica reside na desorganização da vida cotidiana, considerada elemento-chave na delimitação do que constitui uso problemático.

Palavras-chave: Cotidiano; Drogas; Ayahuasca; Santo Daime; Saúde.

Everyday Life as a Limit to Problematic Drug Use: an Anthropological Approach to Chemical Dependence.

Abstract

This paper offers an anthropological reflection on the definition of chemical dependence. Based on interviews conducted at a Santo Daime emergency care facility with individuals seeking treatment for what they perceived as problematic use of alcohol and other psychoactive substances, it was observed that dependence is closely linked to everyday life dynamics. This perspective expands the traditional biomedical approach by incorporating relational and contextual dimensions into the interpretation of drug use and care practices. Analysis of the narratives of two interlocutors revealed that disorganized daily experiences were perceived as indicators of a harmful relationship with substances, motivating treatment-seeking. Thus, chemical dependence is understood as a relational phenomenon, whose analytical centrality lies in the disruption of daily life, considered a key element in defining what constitutes problematic use.

Keywords: Daily Life; Drugs; Ayahuasca; Santo Daime; Health.

Recebido em: 11/11/2024

Aceito em: 05/09/2025



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

O relatório mais recente sobre o uso de drogas publicado pela Organização das Nações Unidas (ONU, 2023), o *World Drug Report*, evidencia que o fenômeno das drogas é impulsionado por desigualdades econômicas e geográficas, as quais contribuem para a intensificação dos danos associados ao consumo. Nesse sentido, o relatório aponta que tais desigualdades convertem o uso de substâncias psicoativas em uma ameaça tanto à saúde pública quanto aos direitos humanos.

Em comparação com a última década, observa-se um aumento significativo no consumo de drogas em escala global. No contexto brasileiro, os riscos relacionados ao uso de substâncias estão fortemente associados à política proibicionista, que, antes de mitigar possíveis danos à saúde, produz riscos adicionais decorrentes da ilegalidade. Entre esses riscos, destacam-se o acesso precário às substâncias e a insegurança quanto à sua qualidade, o que, por sua vez, estimula padrões de consumo mais nocivos. Conforme salientam Silveira Filho e Doering-Silveira (2014), o simples ato de consumir não implica, necessariamente, no desenvolvimento de dependência química – esta caracterizada pela perda da autonomia e da capacidade de gerenciamento pessoal. Os autores ressaltam que os índices de dependência são relativamente baixos para a maior parte das substâncias: entre 12% e 13% no caso do álcool, 8% para a maconha e de 15% a 16% para a cocaína. Esses dados sugerem que, estatisticamente, a maioria dos usuários tende a não desenvolver dependência.

As causas e fatores associados à dependência química apresentam a mesma complexidade que caracteriza o fenômeno mais amplo do uso de drogas. O *Manual de Psiquiatria* (Pan; Silveira; Fidalgo, 2011) propõe compreendê-la a partir de um tripé que envolve três dimensões: (i) o meio ambiente, que inclui cenário e contexto de uso; (ii) a substância, considerando sua forma de apresentação, acessibilidade, custo, modo de uso, propriedades químicas, potencial de dependência e efeitos fisiológicos; e (iii) o indivíduo, cuja relação estabelecida com a substância pode ser modulada por fatores genéticos, biológicos e psicodinâmicos.

Dessa forma, o desenvolvimento da dependência não pode ser compreendido apenas como consequência direta do consumo, mas como resultado da interação entre múltiplos fatores. Para Silveira Filho e Doering-Silveira (2014), a distinção fundamental entre o uso recreativo e o uso problemático reside na capacidade do sujeito de manter padrões de consumo controlados. Entretanto, o estigma social associado ao uso de drogas – sobretudo ilícitas – gera uma barreira significativa ao acesso a cuidados, prolongando o tempo de busca por tratamento e agravando os problemas decorrentes do consumo. Tais dificuldades são amplificadas pela própria lógica proibicionista vigente.

¹ A primeira versão deste texto foi apresentada ao Congresso da Rede Internacional de Sociologia das Sensibilidades no Grupo de Trabalho de Sociologia da Saúde (2023).

Sob a perspectiva biomédica, a dependência química pode ser compreendida como a organização processual de um conjunto de sintomas que emergem da interação entre três dimensões: a substância psicoativa, o sujeito e o contexto sociocultural. O abuso, o uso nocivo e a dependência são categorias classificadas, para fins diagnósticos, de acordo com a CID-10 (Classificação Internacional de Doenças). Entre os critérios dessa classificação, destacam-se a síndrome de dependência e o uso nocivo, este último definido como padrão de consumo que causa prejuízos à saúde física ou mental. No que tange a esse diagnóstico, estabelece-se que, em um período de doze meses, a presença de três ou mais dos seguintes indicadores é suficiente para o diagnóstico: desejo intenso ou compulsão para o uso; dificuldade em controlar o consumo; manifestações de abstinência fisiológica quando há redução ou interrupção; evidência de tolerância; abandono progressivo de interesses e prazeres alternativos em favor do uso; e persistência do consumo mesmo diante do reconhecimento de seus efeitos nocivos. Quanto ao uso nocivo,

As diretrizes diagnósticas requerem que um dano real tenha sido causado à saúde física ou mental do usuário e que, ao mesmo tempo, esse sujeito não preencha os critérios diagnósticos para dependência, para transtorno psicótico induzido por drogas ou para outro transtorno relacionado ao uso de drogas. (Silveira Filho; Doering-Silveira, 2014, p. 94)

A rotina constitui um dos parâmetros centrais para a avaliação da distinção entre um uso considerado não problemático e aquele classificado como problemático. O consumo de drogas passa a configurar-se como um problema na medida em que interfere negativamente no curso das atividades habituais, como o desempenho no trabalho, os processos de estudo e educação, os momentos de lazer e a realização das tarefas domésticas.

O presente artigo constitui um recorte das discussões desenvolvidas na dissertação intitulada “O despertar da consciência e a reorganização da vida cotidiana: uma etnografia em um Pronto-Socorro do Santo Daime”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná, em fevereiro de 2023. Nesse trabalho, examino as particularidades de uma proposta de cuidado em saúde em que a ayahuasca é mobilizada como recurso terapêutico central, no âmbito de uma Igreja situada na região metropolitana de Curitiba. A investigação, conduzida entre 2021 e 2022, fundamentou-se na realização de entrevistas semiestruturadas, das quais derivam os dois casos analisados neste artigo. Em virtude do contexto pandêmico, as entrevistas foram realizadas de forma remota, mediadas por aplicativos de mensagens: as questões orientadoras eram previamente encaminhadas às pessoas participantes e, em sua maioria, as respostas foram registradas em áudios. Em etapa subsequente, a pesquisa contemplou ainda observações de campo presenciais, compondo um processo etnográfico que buscou articular diferentes formas de produção de dados.

Cumprir assinalar que este texto não tem como objetivo abarcar a vasta bibliografia dedicada aos usos ritualísticos da ayahuasca e às suas interfaces com a saúde já consolidada nas ciências sociais (Taussig, 1993; Luna, 1986; Palaez, 1994; Labate, 2000; Mercante, 2012; Rose, 2002; Labate, 2004; Rose, 2005; Rose, 2006; Langdon, 2004). Ainda assim, reconhece-se a relevância dessas contribuições para situar a presente reflexão, que busca dialogar especificamente com as categorias nativas, os sentidos atribuídos à experiência e com as formas de cuidado mobilizadas localmente.

A seleção das pessoas entrevistadas obedeceu a dois critérios principais: (i) ter vivenciado a primeira experiência com a bebida *dai-me* no serviço de Pronto Socorro da Igreja estudada – objeto central da dissertação –, e (ii) possuir histórico pessoal de uso problemático de drogas no momento em que tiveram esse primeiro contato com a ayahuasca. A partir desses critérios, a seleção foi realizada mediante convite direcionado ao grupo de WhatsApp dos(as) frequentadores(as) da referida instituição religiosa.

O cotidiano, compreendido aqui como o espaço da rotina, dos hábitos e dos eventos domésticos (DAS, 2020), apresenta-se como um limiar entre o uso de drogas e a ingestão do *dai-me* – denominação atribuída à ayahuasca no contexto religioso investigado. Neste artigo, contudo, proponho focalizar a noção de dependência química a partir de sua articulação com o desmantelamento da rotina.

As classificações de uso estabelecidas pela Organização Mundial da Saúde (OMS) distinguem o uso nocivo da dependência a partir do agravamento dos sintomas. A dependência caracteriza-se, sobretudo, pela ocorrência de crise de abstinência quando há interrupção do consumo, bem como pela desorganização da vida do indivíduo. Ainda, o uso normal e o patológico têm seus limites definidos pela danificação à saúde do indivíduo (Fiore, 2004).

Para Jardel Fischer Loeck (2014) as ideias e os conceitos sobre o uso de drogas e as possíveis complicações dele derivadas se respaldam pela contribuição da Organização Mundial de Saúde (OMS), como organização que gere questões globais de saúde pública, para a justificativa do estatuto proibicionista dedicado a algumas substâncias. Apoiadas pela delegação da biomedicina como promotora de extensão da vida à qual concede à dependência química um conceito de doença e que por isso, é passível de intervenção. O foco no uso das drogas como problema, em especial de saúde, norteia a elaboração de políticas de drogas onde a saúde passa a ser tomada por uma prerrogativa moral uma vez que a perspectiva de “uma sociedade sem drogas”, como colocada na até então vigente Política de Drogas (Brasil, 2019a) é respaldada sob a lógica da proteção à saúde, reduzindo as variações de uso de drogas ao uso problemático.

Repensar o conceito de dependência química estando referenciado pelo cotidiano e não pelos atributos biológicos, contribui para se refletir sobre os problemas associados ao uso de forma mais concreta, uma vez que está se partindo da vida corriqueira. Isso promove um alargamento em relação as concepções biomédicas ainda que esses parâmetros não se contradizem necessariamente. Este artigo não pretende revisar sistematicamente a bibliografia acerca da dependência química, mas busca apresentar uma reflexão antropológica sobre o assunto.

2 Droga como Conceito em Fronteira: continuidades e rompimentos frente ao cotidiano

Os dados a serem analisados foram produzidos no âmbito da pesquisa etnográfica desenvolvida para a elaboração da dissertação de mestrado, cujo objeto de estudo consistiu em uma proposta terapêutica vinculada a uma Igreja do Santo Daime, na qual a bebida ritual se configurava como recurso terapêutico central e exclusivo. A centralidade atribuída à ayahuasca nesse contexto evidencia a necessidade de distingui-la, quando utilizada em práticas ritualísticas, das substâncias convencionalmente enquadradas sob a categoria

de “drogas”. Essa diferenciação não é apenas conceitual, mas se inscreve em um regime simbólico que redefine as fronteiras entre o lícito e o ilícito, o terapêutico e o nocivo, o profano e o sagrado.

Localizada na região metropolitana de Curitiba, a instituição é motivo de orgulho para o dirigente, cuidadores e frequentadores, sendo reconhecida em redes ayahuasqueiras e daimistas como referência no tratamento da dependência química. Ainda que os diálogos e tensões com outras perspectivas religiosas e terapêuticas sobre a dependência sejam relevantes, não serão aqui aprofundados, uma vez que constituem objeto de reflexão em texto específico.

A fundação da casa foi diretamente inspirada na trajetória de recuperação do próprio dirigente por meio daquilo que é denominado “consagração” da bebida sacramental. O vocábulo, etimologicamente associado ao ato de “investir(-se) de caráter ou funções sagradas”, revela a forma pela qual a ayahuasca é incorporada, nesse contexto, como substância dotada de valor espiritual e religioso. Tal registro simbólico permite a reconfiguração do estatuto da bebida, possibilitando sua desvinculação do rótulo de “droga” e reinscrevendo-a no domínio do sagrado e do terapêutico.

O espaço religioso reúne majoritariamente sujeitos que compartilham de trajetórias pessoais ou familiares de uso abusivo de drogas, para os quais a experiência com a ayahuasca é descrita como fundamental em seus processos de recuperação e cura. Nesse sentido, a casa instituiu um serviço denominado Pronto Socorro, voltado especificamente ao atendimento de situações associadas à saúde mental, ao uso de álcool e de outras drogas. Tal serviço, ainda que se realize fora do calendário formal de atividades rituais, mantém-se ancorado na lógica religiosa que estrutura a prática, articulando-se de forma intrínseca às concepções espirituais que o fundamentam. O elemento central desse arranjo é a crença de que a bebida que organiza a prática ritual é portadora de qualidades espirituais e, sobretudo, curativas, constituindo-se como mediadora entre sofrimento, cuidado e transcendência.

As substâncias designadas como “drogas” são comumente associadas, no contexto desta pesquisa, à produção de um estado ilusório. Tal compreensão foi recorrente nas entrevistas realizadas e se aproxima de uma definição quase institucional, uma vez que é constantemente enunciada pelo dirigente e reproduzida por adeptos e frequentadores da casa como chave interpretativa. Esse entendimento constitui, inclusive, o fundamento simbólico que distingue a bebida utilizada nos rituais – o *daimé* – da lógica atribuída às drogas. Nesse cenário, as drogas não são reduzidas apenas a seus efeitos fisiológicos ou bioquímicos, tampouco se limitam à acepção genérica que as classifica como substâncias capazes de provocar alterações físicas ou psíquicas no organismo. A definição nativa compreende-as, sobretudo, como elementos geradores (ou mantenedores) de um estado de ilusão. Esse estado, por sua vez, pode ser interpretado como uma condição de distanciamento em relação a um estilo de vida orientado por valores cristãos. Considerando que a dependência química é concebida também em termos espirituais, tanto o processo de adoecimento quanto o processo de cura adquirem ascendência em uma prerrogativa espiritual. Nesse modelo, observa-se uma sobreposição e, simultaneamente, uma tensão entre os registros religiosos e biomédicos, que se combinam e se afastam de forma.

Nesse contexto, a dependência permanece reconhecida como doença, uma vez que os indivíduos que procuram a casa em busca de cura são denominados pacientes. Ainda que a condição seja também interpretada espiritualmente, as drogas não são personificadas como

uma entidade maligna ou um “mal absoluto”. Para os(as) interlocutores(as), o que conduz ao uso de drogas é o afastamento de Deus, entendido como um movimento de busca por sentido e preenchimento existencial. A reaproximação, quando almejada, é mediada pela consagração da bebida *daime*, concebida como recurso espiritual e terapêutico.

Esse modelo de cuidado, ainda que o uso do termo “terapêutico” demande ressalvas em razão da vinculação exclusiva da bebida ao contexto ritualístico, fundamenta-se na ingestão da ayahuasca e na experiência que ela proporciona. A proposta terapêutica, portanto, está menos associada a um protocolo biomédico e mais ancorada na vivência espiritual promovida pelo *daime*, que, segundo os interlocutores, possibilita o “despertar da consciência”. Esse despertar é concebido como a capacidade de retirar o indivíduo da ilusão produzida pelas drogas, reinserindo-o em uma perspectiva de vida alinhada à espiritualidade cristã do grupo. O emprego do termo “droga” como categoria analítica nesta discussão se justifica, portanto, pelo fato de ser essa a noção mobilizada pelos interlocutores, carregando significados específicos e situados que serão detalhados ao longo do texto.

Nesse sentido, argumento que as identidades são mobilizadas a partir das relações estabelecidas com as substâncias classificadas como drogas. A Doutrina do Santo Daime, reconhecida pelo uso ritual de uma bebida de origem indígena, a ayahuasca, renomeada no contexto religioso como *daime*, mantém em sua formulação propriedades químicas que a caracterizam como substância psicoativa. Essa bebida contém dimetiltriptamina (DMT), presente na folha da chacrona, cujo efeito só se manifesta quando combinada às enzimas inibidoras da monoamina oxidase presentes no cipó jagube. A associação desses elementos desencadeia alterações físicas, mentais, emocionais e, sobretudo, espirituais – conforme afirmado por adeptos(as) da doutrina. Do ponto de vista biomédico, tal efeito decorre da semelhança estrutural do DMT com a serotonina, neurotransmissor associado ao humor e ao bem-estar, o que lhe permite interagir com receptores serotoninérgicos e ativar regiões cerebrais ligadas à produção de imagens espontâneas. No contexto nativo, contudo, essas visões são interpretadas como ferramentas de cura e de revelação espiritual, configurando o *daime* como mediador privilegiado entre sofrimento, consciência e transcendência.

A Doutrina do Santo Daime apresenta duas principais vertentes, cuja diferenciação se consolida a partir do falecimento de seu fundador, Mestre Irineu, e da subsequente continuidade do movimento sob a liderança de Padrinho Sebastião. Esse processo inaugura uma disputa institucional em torno da noção de originalidade da doutrina. A controvérsia não se centra, necessariamente, nas figuras de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião em si, mas na forma como suas linhagens se estruturam: de um lado, o Alto Santo, vinculado à memória e à autoridade de Mestre Irineu; de outro, o ICEFLU, associado à liderança de Padrinho Sebastião. O ponto de inflexão entre ambas as vertentes encontra-se, sobretudo, na incorporação de outras substâncias ao itinerário ritualístico. Essa divergência, no entanto, produz múltiplas interpretações acerca da categoria “droga”, que não se apresentam de modo homogêneo, mesmo em um universo religioso tão particular quanto o Santo Daime.

No caso da Igreja investigada, a reivindicação de legitimidade em relação à linhagem de Mestre Irineu é sustentada pela recusa em incluir outras substâncias – como maconha ou tabaco – em seus rituais. Tal posicionamento ganha relevância se considerado o perfil de seus(as) adeptos(as) e frequentadores(as), em grande parte marcados(as) por trajetórias pessoais ou familiares de uso abusivo de álcool e outras drogas. Nesse contexto, torna-se fundamental discutir os significados êmicos atribuídos à categoria “droga”, evidenciando

as formas como tais concepções são mobilizadas localmente na constituição de práticas de cura, moralidade e legitimidade religiosa.

Uma das perguntas que eu dirigia aos entrevistados era referente à percepção sobre a dependência química. Vista como doença, a dependência química é pensada como resultado do afastamento de Deus. Esse afastamento, contudo, acarretaria um adoecimento em que o álcool, por exemplo, passaria a ser utilizado como meio de sanar as dores geradas pela própria doença. Ao menos essa foi uma interpretação fornecida por um interlocutor quando perguntado sobre a dependência química. O que é compartilhado entre os demais interlocutores é a percepção da dependência como doença. Mas ao contrário da percepção clínica da dependência como uma doença incurável, aqui não só a doença é possível de ser curada, mas é curada, em especial, através da ingestão da bebida com características psicoativas.

O próprio conceito de cura está atrelado não apenas ao desaparecimento dos sintomas, no caso da biomedicina e em relação à dependência, correspondente à manutenção da abstinência, mas antes de tudo a compreensão desse quadro ilusório engendrado pelo uso de drogas. Isso é interessante à medida que ilusão e consciência são os vocábulos que parametrizam droga e *daimé*, substâncias que são pensadas em oposição. Não é à toa que uma das discussões prementes ao campo ayahuasqueiro e/ou daimista é a negação de que a substância ritualística seja uma droga mesmo que acusações frente a outros grupos digam o contrário.

Passo agora a refletir sobre a categoria droga tendo como pano de fundo o cotidiano. Digo isso porque tenho pensado, baseado nas experiências trazidas pelos interlocutores da pesquisa, em como a categoria droga encontra no cotidiano uma possibilidade de definição. Primeiro, quero refletir a partir de eventos recortados de suas experiências como a noção de droga é atravessada pelo cotidiano e, em consequência, como o conceito de dependência química se insere aqui. Para tecer essas reflexões utilizarei como base recortes das entrevistas realizadas para essa pesquisa, mas em especial, me debruçarei em dois eventos relatados que permitiram que a conexão com o cotidiano fosse traçada e que fosse elevada à categoria analítica.

“Tipo, tantas vezes eu falava que não ia usar e voltava a usar” (recorte de entrevista, 2021). Essa frase proferida por um interlocutor é representativa porque a droga está associada ao descontrole: “não tinha mais domínio”, “falta de controle”, “perdi um pouco o controle”, “no início era controlado”, “acabou saindo do controle” foram expressões trazidas pelos(as) entrevistados(as) para contextualizar o histórico de uso de drogas dentro das motivações associadas à busca por tratamento, como solicitados pelas questões norteadoras. Ainda que nem todo(a)s o(a)s entrevistado(a)s respondessem de forma tão detalhada quanto os dois relatos que serão analisados, a perda do controle foi descrita como imprescindível e motivadora por praticamente todo(a)s o(a)s entrevistado(a)s para dar início a trajetória espiritual e terapêutica vinculada à Doutrina do Daime. Para além disso, a ideia envolta na perda do controle é uma condição para significar o uso de drogas como um uso problemático e, em termos biomédicos, caracterizar a dependência.

Trago o cotidiano como cenário pois os relatos que serão descritos trazem a ideia do rompimento com o cotidiano muito evidentemente como fundamento do problema das e com as drogas. As drogas desorganizam o cotidiano configurando o que os interlocutores chamaram de perder o controle – *“A pessoa entra, achando que tá tudo no controle, mas conforme passa o tempo esse descontrole vai surgindo e aí ela tá perdida, porque ela já tá presa em algo muito*

maior do que ela achava que era." (trecho de entrevista, 2021) – a medida em que o indicativo da droga como um problema está associado à entrada dessas substâncias na vida cotidiana e não restrito aos momentos socialmente apropriados para tal. A seguir exponho os eventos que me auxiliaram a refletir dessa forma.

3 Caso 1

Aos 16 anos Joana² já fazia uso de álcool, maconha e cocaína de forma contínua durante a semana, mas sem afetar o desempenho escolar ou acadêmico, posto que acabou se formando mesmo com um uso, dito por ela, exagerado. A cocaína culminou em um estado de descontrole, e Joana solicitou aos pais que a internassem para tratar do problema. A configuração da cocaína como um problema se deu pela percepção de um uso cotidiano:

[...] eu comecei a usar todo dia, todo dia de manhã, de tarde e de noite. Era pra mim...e se eu não usasse, se eu não cheirasse, era, eu não conseguia produzir, eu não conseguia fazer nada, é [...] e eu ficava nervosa em pensar que eu não ia ter, então aí que começou a realmente me assustar, né, a minha vida começou a girar em torno da cocaína, só conseguia fazer qualquer coisa se eu tivesse cocaína na mão se não ...aí que começou a me dar medo que tava me dominando mesmo. (Trecho de entrevista, 2021).

O domínio relacionado à substância e comumente trazido como ponto de discussão quando do assunto droga fazendo alusão à ideia de que as drogas são substâncias agenciadoras, penso que, está amarrado à suspensão da vida cotidiana. O que assustou e motivou Joana a procurar ajuda não foi o uso da droga em si, mas a integração delas no seu dia a dia: *"eu comecei a usar todo dia"* e *"a minha vida começou a girar em torno da cocaína"* respaldam essa ideia.

Depois de passar um mês internada, sem dar maiores detalhes sobre esse momento, Joana deixou de usar de vez a droga. Contudo, o álcool permaneceria em sua vida e entraria em seu cotidiano, assim como no caso da cocaína, o que acenderia o alerta de que o uso da droga estaria prejudicando-a. De acordo com ela, mesmo após esse período de internamento em que conseguiu se abster não só da cocaína, mas da maconha também, o álcool sempre esteve presente no que se costuma convencionar de uso social. Nas festas, em finais de semana, churrascos, a cerveja ou o vinho mantinham um uso *"para relaxar"* sem ser visto como um problema mesmo que dentro dessas ocasiões o uso do álcool era certo, *"não tinha uma opção, sempre bebia"*.

A configuração do álcool como um problema passou a ser pensada por Joana à medida em que o uso atravessava o cotidiano no sentido de perturbar suas obrigações diárias. Joana passou a tomar vinho diariamente durante a tarde e seus afazeres domésticos passaram a ser afetados por esse uso. Ela exemplifica isso com: *"queimar a comida"*, *"esquecer eles (filhos) no colégio"*, *"de não ir buscar eles (filhos) no colégio"*. Ou seja, o trato do uso do álcool como um problema só foi perceptível a partir do momento em que, por causa do uso, a vida cotidiana é desorganizada. Desorganizada no sentido, não da falta de ordem, mas especificamente, aludindo à ideia de alteração referente à vida cotidiana. Digo isso porque pressuponho que a associação que os interlocutores fazem da droga com a falta de controle ou domínio está nesse sentido. No caso de Joana entendo que esses detalhes que

² Foi adotado o uso de nomes fictícios em respeito à identidade das pessoas participantes. Ressalta-se que, no âmbito desta pesquisa, não foram exploradas em profundidade as trajetórias de vida dos(as) interlocutores(as), de modo que não há informações interseccionais detalhadas acerca de suas experiências individuais.

ela traz em sua fala sobre sua vida cotidiana tem alguma correspondência com o gênero. Não penso que seja um mero detalhe que essa percepção sobre como a droga afeta o dia a dia a partir de uma mulher-mãe. Dos sete interlocutores diretos, no sentido de terem sido entrevistados, Joana é uma das duas únicas mulheres. Para os homens, essa afetação do cotidiano causada pelas drogas é associada mais precisamente ao trabalho em um contexto de que a reorganização proporcionada pela ingestão do *daimé* tem sua cura atribuída à restituição do trabalho.

Mas retornando à Joana, ela realmente entende que essa afetação de sua vida cotidiana se configurou como problema tanto que esses exemplos foram citados por ela após ela dizer que ao beber muito vinho à tarde “[...] *começou a realmente a causar problemas*” (Trecho de entrevista, 2021). Isso é interessante porque a desordem cotidiana marca a interpretação dessa situação como problemática e é fundamental para que Joana idealize buscar ajuda, não só no contexto do álcool, mas também no contexto anterior de uso da cocaína e maconha. Por mais que os demais interlocutores não detalhem eventos que parametrizem essa percepção, estou entendendo que essa entrada que as drogas fazem na vida cotidiana está equiparada pelos termos que pensam a ideia da perda do controle, esse sim trazido pelos demais.

Diante do medo de “perder o controle” pelo uso do álcool, Joana tem sua vida social abalada tal qual sua vida cotidiana. O afastamento da vida social como forma de prevenir a bebida em excesso e o nervosismo do marido perante essa possibilidade de que com isso ela fosse “aprontar alguma coisa” não evitaram que Joana continuasse bebendo pois, longe das comemorações e eventos sociais, Joana passou a beber escondida em casa. Diariamente, então, Joana que sempre dispunha de “garrafa de vinho escondida pela casa” e sentindo-se mal perante essa situação somada à eventualidade de seu esposo descobrir que ela bebia escondida, ela decide procurar ajuda. Em um momento de desespero, após ter bebido durante a tarde, relata que joga na internet “a cura para o alcoolismo” e a partir desse momento sua trajetória é mudada, pois conhece o trabalho da Igreja do Santo Daime.

4 Caso 2

Após sofrer uma batida de carro ocasionada pela bebida, Marcos conserta seu carro, coincidentemente, na oficina de um amigo que era vinculado à Igreja do Santo Daime. Ao explicar a causa da batida, “*porque tinha bebido*”, o amigo diz a ele que pode, além de arrumar o carro, “*também podia arrumar nessa questão aí que tinha em relação à bebida*” (Trecho de entrevista, 2021). Porém, Marcos avisa que a questão associada ao uso de drogas não era apenas associada ao álcool, era cruzada com o uso da cocaína. Ao obter resposta positiva de que fosse possível desfazer o uso das duas substâncias, Marcos conheceu o serviço ofertado pela Igreja. É esse o contexto em que Marcos conhece o trabalho do Pronto Socorro e vincula sua mudança de trajetória a ele.

O interessante no relato acima é a conciliação da reparação que é feita no carro ao reparo que é feito na vida de Marcos. O verbo “arrumar” empregado nessa situação expõe a ideia de que, para além do entendimento do uso de drogas como problemático, o uso pode ser arranjado. Um dos significados desse verbo, quando pesquisado no google, é “*pôr (algo) em certa ordem conveniente ou apropriada*”, reforçando o sentido da droga como produtora de desordem.

O encontro entre esses dois relatos está na suspensão do cotidiano atravessado por eventos, seja a batida de carro, seja a descontinuidade dos afazeres domésticos, que estimulam a perceber a problemática envolvida no uso de drogas e que, concomitantemente, se referem à mesma droga, ao menos de forma centralizada, que é o álcool onde essa percepção é o ponto de partida para que esses interlocutores tenham suas trajetórias demarcadas pelo encontro com o *daimé*.

Alves e Pereira (2019) argumentam que, no contexto de uso do crack, o conceito biomédico de dependência é reconhecidamente impreciso e vago. Sustentam esse argumento por meio da retirada do termo do manual diagnóstico estatístico de transtornos mentais (DSM) na sua quinta e última versão, ainda que o termo seja bastante usado no discurso habitual dos técnicos e outros profissionais que trabalham com o crack. A referência da dependência química tende a buscar unir as dimensões biológicas, psicológicas e sociais. Nesse sentido, os autores chamam a atenção para o destaque dado ao impulso.

Interessa ressaltar, dentro da definição de dependência química, o impulso a utilizar a substância de modo contínuo ou periódico. Esse impulso, por outros chamado de compulsão, seria o dado propriamente psicológico da dependência segundo o discurso estabelecido a respeito da dependência de substância (Alves; Pereira, 2019, p. 133)

Os aspectos físicos e sociais da dependência são mais bem dimensionados que o aspecto social, este relegado a atividades e dimensões temporais da obtenção da substância, uso ou recuperação dos efeitos ou abandono ou redução de atividades sociais, ocupacionais ou recreativas (Alves; Pereira, 2019). Os antropólogos propõem que o uso ritual e as relações estabelecidas entre os usuários são fundamentais para compreender este contexto. Além disso, eles entendem que o domínio sobre a vontade não é perdido pelos usuários, já que a vontade é usada diariamente em suas “correrias”. Alves e Pereira (2019) deduzem que a ideia de dependência química, deve incorporar o contexto social da droga, para poder dar conta da atração exercida pelos territórios de uso de crack. No caso das crackolândias, é importante compreendê-las como espaços de uso de crack que propiciam acolhimento ao usuário, dado o não julgamento dos agrupamentos de consumo, o que ajuda a compreender o caráter social da dependência.

Ainda sobre isso, Jardel Fischer (2014, p. 14) argumenta que “A dependência química foi um conceito de doença cunhado com o objetivo de diagnóstico biomédico, mas que também contribuiu para justificar o próprio regime proibitivo-legal estabelecido pela ONU para algumas substâncias.

O campo da Antropologia dispõe de uma ampla bibliografia dedicada às modalidades de uso de drogas não problemáticas, ou, em outros termos, de usos socialmente normativos, a exemplo de Becker (2008) e Velho (1975) A diversidade de práticas e significados associados ao consumo de substâncias evidencia que as drogas devem ser compreendidas não apenas como objetos biomédicos, mas como fatos sociais complexos que atravessam dimensões econômicas, subjetivas, políticas e morais (Fischer, 2010). Assim, analisá-las unicamente a partir de suas potenciais consequências biomédicas, ou restringi-las a um olhar instrumental vinculado a finalidades médicas, implica reduzir a complexidade do fenômeno. A abordagem antropológica, ao contrário, permite tensionar tais perspectivas essencialistas, situando o consumo de drogas em regimes simbólicos e sociais mais amplos, e possibilitando a produção de interpretações e informações mais condizentes com a densidade e a heterogeneidade que caracterizam o tema.

5 Considerações Finais

O fenômeno das drogas constitui-se como tema recorrentemente atravessado por parâmetros de ordem moral. O risco da dependência química, em particular, tende a ocupar posição central nas narrativas e argumentos que sustentam o modelo proibicionista. Nesse contexto, imagens e discursos que retratam indivíduos cujas trajetórias de vida foram interrompidas ou profundamente alteradas pelo uso excessivo de substâncias são amplamente utilizados em campanhas públicas e midiáticas como estratégias de conscientização. Assim, a dependência química é frequentemente apresentada não como uma possibilidade eventual, mas como o desfecho inevitável do consumo de drogas.

A análise do conceito de dependência a partir da perspectiva do cotidiano revela-se frutífera, pois desloca o debate para uma dimensão concreta e experienciada. Entre os(as) interlocutores(as), a percepção de que o uso de drogas havia se transformado em uso problemático surgiu apenas quando esse consumo passou a comprometer o andamento da vida diária. Exemplos recorrentes incluem acidentes de trânsito, alimentos queimados, interrupção de momentos de lazer e perda de compromissos, situações que evidenciam o cotidiano como parâmetro de delimitação entre um uso considerado problemático e outro não. Dessa forma, amplia-se a compreensão biomédica tradicional, ao incorporar classificações de qualidade de vida elaboradas pelos próprios sujeitos a partir de suas experiências concretas e rotineiras.

Referências

- ALVES, Ygor Diego Delgado; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Uma antropologia do “fluxo”: reflexões sobre dependência no contexto do crack. *Interthesis*, Florianópolis, v. 16, p. 121-142, 2019.
- BRASIL. **Lei n. 13.840, de 5 de junho de 2019**. Dispõe sobre o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas e as condições de atenção aos usuários ou dependentes de drogas e para tratar do financiamento das políticas sobre drogas. [2019a]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/l13840.htm. Acesso em: 7 set. 2021.
- BRASIL. **Decreto n. 9.926, de 19 de julho de 2019**. Dispõe sobre o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas. [2019b]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d9926.htm. Acesso em: 7 set. 2021.
- BECKER, H. S. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2008.
- DAS, Veena. **Textures of the ordinary**: doing anthropology after Wittgenstein. New York: Fordham University Press, 2020.
- FIORE M. **Tensões entre o biológico e o social nas controvérsias médicas sobre uso de “drogas”**. [S.l.]: Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, 2022.
- LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras: Fapesp, 2004.
- LANGDON, E. J. A Tradição Narrativa e Aprendizagem com Yagé (Ayahuasca) entre os Índios Siona da Colômbia. In: LABATE, Bia; ARAÚJO, Valdimyr. (org.). **A Tradição Narrativa e Aprendizagem com Yagé (Ayahuasca) entre os Índios Siona da Colômbia**. 2. ed. Campinas: Fapesp/Editora Mercado de Letras, 2004. v. 1. p. 67-94.

LOECK, J. F. **Os usos de psicoativos e seus controles**: entre o crime e a doença: a dependência química e seus cuidados: antropologia de políticas públicas e de experiências de indivíduos em situação terapêutica na cidade de Porto Alegre, RS. 2014. 285p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo**: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon. Estocolmo: Almqvist and Wiksell International, 1986.

MERCANTE, Marcelo S. **Imagens de Cura**: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012. 322p.

PELAEZ, Maria Cristina. **No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a “cura espiritual” no Santo Daime**. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

PAN, P. M.; SILVEIRA, D. X.; FIDALGO, T. M. Dependência Química. *In*: FIDALGO, T. M.; SILVEIRA, D. X. (org.). **Manual de Psiquiatria**. 1. ed. São Paulo: Roca, 2011. p. 1-11.

ROSE, Isabel Santana de. **Espiritualidade, terapia e cura**: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. 2005. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

ROSE, Isabel Santana de. Repensando as fronteiras entre espiritualidade e terapia: reflexões sobre a ‘cura’ no Santo Daime. **Campos, Revista de Antropologia Social**, v. 7, n. 1, 2006.

SILVEIRA FILHO, Dartiu Xavier da; DOERING-SILVEIRA, Evelyn Borges. **Padrões de uso de Drogas – prevenção dos problemas relacionados ao uso de drogas**: capacitação para conselheiros e lideranças comunitárias. 6. ed. Brasília, DF: SENAD-MJ/NUTE-UFSC, 2014.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem**. Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1993.

VELHO, Gilberto Cardoso Alves. **Nobres e anjos**: um estudo de tóxicos e hierarquia. 1975. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1975.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Relatório Mundial sobre Drogas 2023 do UNODC**. ONU, 2023. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/238195-relat%C3%B3rio-do-unodc-alerta-para-expans%C3%A3o-de-mercados-de-drogas-il%C3%ADcitas>. Acesso em: 21 jan. 2026.

Karoliny Felipe Martins

Antropóloga. Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília; Mestre em Antropologia e Arqueologia (2023) pela Universidade Federal do Paraná; Especialista em Antropologia Cultural (2019) e Licenciada em Ciências Sociais (2017), ambas pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Atuou como Professora de Sociologia da Educação Básica do PR (2016-2022), Professora no curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Relações Étnico-Raciais e Gênero: Ferramentas Teórico e Práticas em Perspectivas Emancipatórias e Teoria Crítica do Direito da Faculdade de Direito da UERJ (2023). Atualmente atua como Assessora Técnica na Coordenação-Geral de Justiça Étnico-racial na Política sobre Drogas, da Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas e Gestão de Ativos do Ministério da Justiça e Segurança Pública; Professora Convidada no Curso de Especialização em Antropologia Cultural da PUC-PR. Tem interesse na discussão sobre produção de saúde em contexto de uso de drogas, usos terapêuticos de substâncias psicoativas, políticas de drogas e questões correlatas, segurança pública, justiça racial e políticas públicas.

Endereço profissional: Instituto de Ciências Sociais, térreo, Asa Norte, Brasília, DF. CEP: 70910-900.

E-mail: karol_pgem@msn.com; karolf.martins95@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1980-7843>

Como referenciar este artigo:

MARTINS, Karoliny Felipe. O Cotidiano como Limite para o uso Problemático de Drogas: uma abordagem antropológica da dependência química. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e103850, p. 65-76, 2025.

Fibromialgia e a Economia Moral da Dor

Francisco Cleiton Vieira¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Santa Cruz, RN, Brasil

Resumo

Este trabalho busca refletir de maneira antropológica sobre os contornos da experiência social da fibromialgia. Baseia-se em pesquisa etnográfica em andamento e que vem sendo desenvolvida a partir de serviços de saúde ao se observar interações entre profissionais de saúde e usuários no cenário clínico e na (auto)atenção à saúde, além de entrevistas abertas e análise de documentos no Rio Grande do Norte. Observa-se que as pessoas que vivem com a fibromialgia experienciam uma dinâmica moral para que a dor seja reconhecida socialmente, devido ao fato de o parâmetro biomédico requerer a existência de sinais físicos observáveis, independentemente dos relatos das pessoas para sinalizar a doença; algo que nem sempre é possível de se verificar na fibromialgia. Assim, o artigo busca analisar e descrever as racionalidades e as práticas produzidas no escopo das relações sociais que possibilitam a alguém adoecido provar que a dor que sente e narra é real e precisa de intervenção fisiológica. Para tanto, o argumento segue para realçar a origem e a existência biológica da dor e para rejeitar, como ideia vista como diametralmente oposta, explicações causais de ordem psicológica. O artigo se concentra na dinâmica moral envolvida na geração de apoio e para a intensificação de um sofrimento de longa duração, parte crucial do reconhecimento societário e do reclame por intervenções coletivas para o cuidado e o tratamento.

Palavras-chave: Fibromialgia; Moralidade; Dor; Corpo; Antropologia da Saúde.

Fibromyalgia and the Moral Economy of Pain

Abstract

This article seeks to reflect anthropologically on the contours of the social experience of fibromyalgia. It is based on ongoing ethnographic research that has been developed from health services by observing interactions between health professionals and users in the clinical setting and in (self)healthcare, in addition to open interviews and document analysis in Rio Grande do Norte. It is analyzed that people living with fibromyalgia experience a moral dynamic so that pain is socially recognized, because the biomedical parameter requires the existence of observable physical signs despite people's reports to signal the disease and that this is not always possible to verify in fibromyalgia. Thus, the article seeks to analyze and describe the rationalities and practices produced within the scope of social relations that allow someone who is ill to prove that the pain they feel and describe is real and requires physiological intervention. To this end, the argument goes on to highlight the biological origin and existence of pain and reject, as an idea seen as diametrically opposed, causal explanations of a psychological nature. The article focuses on the moral dynamics involved in generating support for and intensifying long-term suffering, a crucial part of societal recognition and the call for collective interventions for care and treatment.

Keywords: Fibromyalgia; Morality; Pain; Body; Medical Anthropology.

Recebido em: 14/10/2024

Aceito em: 14/07/2025



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

Este trabalho reflete sobre a experiência da fibromialgia, no que tange especificamente à comprovação da existência da dor quando não se observam “sinais” corporais como manchas e inchaços, deixando à narrativa o principal canal de exposição da dor para o outro. Definida pela medicina reumatológica como uma “síndrome dolorosa crônica”, a fibromialgia tem sido descrita por diferentes pesquisas biomédicas – e por descrições clínicas – como podendo ser acompanhada por outros adoecimentos, tais como artrite reumatoide, lúpus eritematoso sistêmico e síndrome de Sjögren², muito embora não seja defendida uma relação de causa e efeito entre eles (Provença *et al.*, 2004, p. 443). Os quadros diagnósticos delineados por cientistas, médicos e epidemiologistas também acompanham descrições de dores de vários tipos relacionadas ou não ao aparelho locomotor (Provença *et al.*, 2004; Clauw, 2014; Alves *et al.*, 2021). Em geral, tem sido caracterizada majoritariamente por uma coletividade de mulheres, cuja epidemiologia apresentada varia entre 0,66 e 4,4% da população geral (Cavalcante *et al.*, 2006). A continuidade da atualização desse número, que já foi defendido ser até 2%, representa o significado público crescente da relevância da fibromialgia na medicina brasileira e transnacional. Além de configurar um campo de difícil atuação clínica para profissionais, de busca por alívio dos adoecidos e de gestão de políticas públicas específicas, a fibromialgia se junta de forma crescente ao cenário já antigo de outras doenças definidas como crônicas pela biomedicina e que são uma das maiores problemáticas de intervenção do sistema público de saúde no Brasil atualmente (Malta *et al.*, 2022), e que, desde os anos 1950, são conferidas como causa relevante de morbimortalidade (Canesqui, 2015).

O panorama de dor tomado como o resultado da doença produz uma experiência considerável de sofrimento, inicialmente devido à contestação de sua realidade e, posteriormente, pela sua cronicidade. A invisibilidade dessas dores intensifica ainda mais a já acentuada ruptura biográfica (Bury, 1982) produzida pela “doença que não sara”, como já ouvi de uma senhora. A constância de dores invisíveis – sem traumas, inflamações ou outros diagnósticos causais – implica, portanto, uma desorganização exacerbada do cotidiano, uma vez que as atividades antes desempenhadas em casa e/ou no trabalho se tornam práticas corporais penosas, ao mesmo tempo em que a ausência da marca da dor pode causar dificuldades na geração de empatia. Demonstrarei, neste trabalho, como essa tem sido, portanto, a primeira forma social que a fibromialgia toma como um drama na

¹ Pesquisa realizada com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Chamada Universal 2023).

² Doença autoimune provocada pela invasão de linfócitos em vários órgãos e glândulas, principalmente em glândulas lacrimais e salivares, o que produz um processo inflamatório que altera o seu funcionamento normal (Sociedade Brasileira de Reumatologia, 2025).

vida de alguém assim adoecido, de modo a buscar entender qual o trabalho necessário para a sua organização e quais são os atos que a tornam uma realidade de concretude física. O pano de fundo disso pode ser entendido como uma economia moral, que, segundo Didier Fassin (2009a), se estabelece como um conjunto de princípios sobre o que constitui uma boa vida, orientando atos e julgamentos sobre o que é certo e errado, bem como o que deve ou não ser feito. Nesse sentido, uma linguagem das emoções (Abu-Lughod; Lutz, 1990) é produzida para dar relevo – e criar – a fisicalidade e, portanto, a comprovação de que a doença é real por meio de narrativas que demonstrem o sofrimento.

O crescente interesse biomédico em definir um diagnóstico cada vez mais preciso e rápido da fibromialgia com o desenvolvimento de técnicas de aferição clínica, medição neurológica e análise sanguínea, evidencia dinâmicas sociopolíticas e simbólicas que dão forma à racionalidade terapêutica e diagnóstica. Nesse sentido, este artigo visa se aproximar de uma etnografia da doença. Não se trata de afirmar que a fibromialgia tem uma causa social *per se*, nem simplesmente que ela seja também social, além de biológica, psicológica etc. – este último um truísmo –, mas que há um trabalho coletivo que a torna real no laboratório do analista bioquímico, na sala do médico clínico, na atuação científica de pesquisadores que buscam causas e fármacos atenuantes da dor e na reorganização da vida entre familiares e amigos. Embora faça essa inferência, preocupa-me aqui apenas a parte que cabe ao esforço de pessoas que sofrem com fibromialgia em tornar suas dores físicas moral e coletivamente relevantes.

Nesse universo biomédico há, particularmente, a produção do postulado da dor como uma reação musculoesquelética e ocorrência neurofisiológica. Isso é importante de considerar porque a explicação médica não está tão distante assim das noções das próprias pessoas que vivem com fibromialgia, embora articulem diferentes versões da doença. Em ambos os casos se erige uma razão e uma imagem corporal associada que marcam, se não a irrelevância, mas pelo menos o peso menor que se pretende dar à ideia psicológica primeva da dor. Nesse sentido, no campo se tem procurado recusar uma explicação que coloca a doença no seio de uma certa origem psicológica porque o status da doença mental parece estar submerso numa noção de voluntarismo e perda do controle de si – embora eu toque nessa questão apenas tangencialmente aqui, cabe considerá-la no horizonte do itinerário terapêutico que quero descrever. Então, a dor não é reconhecida nesse universo como algo próprio simplesmente da subjetividade ou do mundo das ideias, mas como um artefato biológico passível de intervenção material no próprio corpo. Esse é um processo de biomedicalização, como assinalado por Adele Clarke *et al.* (2003), segundo o qual um problema se torna uma problemática médica em níveis cada vez menores de moléculas, proteínas e fluidos lidos, interpretados e manipulados por meio de biotecnologias.

Enquanto uma ação socialmente significativa, a dor não prescinde de relações de sentido, como indica a tradição antropológica sobre o corpo. Em seus comentários sobre essa dimensão simbólica, Cynthia Sarti (2001) já havia sintetizado, ecoando diferentes autores e autoras, o caráter social da dor: sem um conjunto de códigos e significados atribuídos à dor não é possível expressá-la ou comunicá-la ao outro. Podemos levar essa conclusão ainda mais longe e afirmar que a dor, assim como o próprio caráter sociocultural e político do corpo (Mauss, 2003; Le Breton, 2016), não é produzida somente após a ocorrência de componentes psíquicos e fisiológicos que se instalam mental, neurológica ou muscularmente. Essa é uma extrapolação de uma outra conclusão: não há um corpo pré-social sem o toque

do simbólico, já que as próprias categorias utilizadas para descrever, perceber, se remeter e praticar o corpo são socialmente instituídas (Strathern, 2009). Isto é, se o corpo não existe fora da matiz do significado e das relações, logo, não há dor inteligível sem relação social. É nesse sentido que questionamentos sobre o que há de social na sensação fisiológica da dor habilitam a antropologia a pensar em termos não somente de elaboração de significados da dor que já foi sentida, mas de indagar sobre as operações morais e políticas para a percepção mesma da dor em sua característica orgânica.

Com este trabalho, portanto, busco compreender etnograficamente as racionalidades e as práticas produzidas no escopo das relações sociais que possibilitam a alguém adoecido provar que a dor que sente e narra não é apenas real, mas também material. Para isso, evidencio as estratégias e a aflição em torno dos itinerários terapêuticos que dão forma à procura por explicações para algo que parece inicialmente inexplicável. Busco observar os significados e os valores atribuídos ao diagnóstico para compreender as operações morais em torno do que é material acerca da dor. E, com isso, pensar acerca de uma certa subjetividade incorporada vivida por pessoas que sofrem e foram atingidas pela fibromialgia. Por fim, indaga-se acerca das promessas e limites que a biomedicalização dessa experiência têm oferecido. No mais, este artigo visa construir uma etnografia da fibromialgia; o que nos leva, conseqüentemente, à perspectiva e às práticas das pessoas (quem intervém, quem analisa e quem vive – embora esses últimos sejam o ponto de partida do presente trabalho) sobre o que a constitui e o que a explica.

2 Etnografia da Dor e do Doer

Este trabalho busca estabelecer algumas reflexões parciais de uma pesquisa ainda em desenvolvimento³. Isso faz parte de uma investigação mais abrangente cujo problema central se estabelece sobre a formação de uma economia terapêutica em torno de adoecimentos de longa duração e a sua vivificação por meio da incorporação do sistema de saúde no semiárido do Rio Grande do Norte, no Brasil. Os dados empíricos⁴ aqui reunidos compõem-se de diferentes tipos, cuja pesquisa etnográfica está sendo desenvolvida desde a segunda metade de 2023, com visitas regulares a uma Unidade Básica de Saúde (UBS) e a concomitante adoção de outras técnicas metodológicas como análise documental e entrevistas abertas com participantes alcançados tanto pela etnografia como pela técnica de bola de neve (Bott, 2001). Tenho realizado uma etnografia da Atenção Primária à Saúde (APS) do Sistema Único de Saúde (SUS), principalmente por meio da observação de interações nas salas e nos corredores de espera – além de calçadas e ruas adjacentes ao serviço –, nas salas de consultas, em atividades terapêuticas com profissionais de saúde (médicos, agentes de saúde, enfermeiros e fisioterapeutas), nas atividades de “educação em saúde”⁵ e em visitas

³ A pesquisa recebeu aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da FACISA/UFRN, segundo a Resolução n. 510/2016 da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) e tem seguido o uso de Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE) com todos os interlocutores (profissionais de saúde, pacientes/usuários, gestores e cientistas).

⁴ Além disso, o trabalho também relaciona dados construídos no âmbito de outra pesquisa, realizada entre 2017 e 2019 para a escrita da minha tese de doutorado (Vieira, 2020).

⁵ Como “educação em saúde” se considera aqui todas as atividades assim nomeadas pelos próprios profissionais e cientistas de saúde, portanto, não se pretende alçar essa expressão à capacidade analítica, mas como noção etnográfica local. Essas ações visam, em resumo, popularizar conhecimentos científicos sobre os corpos e as doenças e influenciar comportamentos; o que, seguindo Valle (2013, p. 33), pode ser situado no âmbito mais geral do compartilhamento de “informações” em saúde que se baseia numa racionalidade cultural para a prevenção do risco.

domiciliares, tanto no campo como na cidade. A observação segue também para acompanhar itinerários terapêuticos de sujeitos concretos a partir de primeiras abordagens na espera pelo atendimento nos serviços de saúde; o que implica seguir interlocutores cidade afora, além de suas idas a farmácias e outros serviços de atendimento clínico, bem como ações de organização social com outras pessoas que vivem quadros similares de aflição.

Embora a investigação tenha transcorrido inicialmente a partir do contexto da cidade de Santa Cruz, no interior potiguar a 116 km de Natal, a capital do estado, busquei constituir o objeto da pesquisa por meio de um interesse etnográfico como assinalado por Mariza Peirano (2014), para quem o campo etnográfico se inicia na consideração de uma problemática e não se restringe a um lugar geográfico. Por isso, conforme a pesquisa tem avançado, aumentou consideravelmente a quantidade de pessoas que eu conhecia e que sofriam com fibromialgia. Por meio de vizinhas, amigas, familiares e desconhecidas, essa experiência parecia agora muito mais presente no meu dia a dia. Assim, este trabalho não é sobre uma região nem sobre um serviço, mas sobre um problema, a saber, a vivência da fibromialgia como algo fisicamente relevante socialmente. Por isso, somam-se à etnografia dos itinerários terapêuticos, das práticas profissionais e das interações nos serviços de saúde, análises provenientes de um engajamento etnográfico com documentos (projetos de lei, legislações, relatórios, planos e orientações técnicas), publicações científicas e práticas de debate e discussão que visam conferir à fibromialgia uma dimensão pública por meio de eventos e de mobilização política, bem como entrevistas abertas aplicadas para construir perspectivas, histórias e narrativas de vida.

Instrumentalmente, esses dados vêm sendo produzidos em diferentes fases de pesquisa que vem sendo separadas por sistematizações parciais, de modo que inicialmente se recorreu a observação participante e, posteriormente, se seguiu para a revisão de estudos e pesquisas biomédicas e de documentos públicos sobre a doença e sobre o cenário epidemiológico do Rio Grande do Norte. Isso permitiu qualificar melhor os roteiros de entrevistas, as quais têm sido realizadas com formuladores e gestores das políticas públicas, cientistas que estudam a doença, profissionais da saúde que intervêm e com as próprias pessoas que sofrem – que vêm se autodenominando fibromiálgicos. Até o momento, o perfil socioeconômico dos entrevistados (7 até agora) e dos demais participantes da etnografia é bastante heterogêneo em termos de identificação étnico-racial, geração, gênero e classe social (havendo uma maioria de origem popular e, em segundo lugar, de classe média).

Ademais, a pesquisa tem buscado ganhar profundidade empírica ao integrar esses dados com um acompanhamento etnográfico do debate público que tem sido realizado pela mobilização política de grupos de ajuda mútua que promovem o reconhecimento de uma cidadania terapêutica por meio de eventos, ações de popularização de saberes sobre cuidado e diagnóstico da doença e *advocacy* diante de gestores de saúde, parlamentares e outros políticos eleitos (algo que tem sido feito tanto no mundo digital como presencialmente). Embora as análises aqui realizadas façam referência a um conjunto de dados empíricos heterogêneo, este artigo busca dar conta apenas do esforço das pessoas com fibromialgia em criar relevância coletiva para as suas dores, de modo que a descrição e a compreensão etnográficas que alcançarem outros agentes oferecem o enquadramento social da questão examinada. Esses dados empíricos têm gerado um questionamento sobre como o estudo da cronicidade nem sempre tem dado espaço à sua dimensão visceral. Mesmo que não se defenda aqui uma recusa da representação social como prisma de análise, é importante dar

maior espaço a materialidade corporal, em como o corpo não apenas se torna relevante e significativo para as pessoas, mas principalmente como ele é constituído fisicamente por meio dessas mesmas socialidades. Nesse sentido, busca-se também analisar como emoções, discursos e linguagens se constituem atravessados por práticas e não apenas como perspectivas sobre o mundo social. Isso possibilita dar maior relevância a compreensão de que o corpo não é simplesmente uma massa universal (Lock, 1993), mas algo flexível e fluido, sujeito aos empenhos morais e políticos a partir de posições específicas nas relações sociais.

Sentir o corpo e expressá-lo se constituem como atividades sancionadas coletivamente, de maneira que a dor, de modo público ou privado, depende do contexto no qual os agentes sociais estão situados em meio a linguagens e materialidades. Cumpre indagar qual o lugar dessa materialidade e conferir-lhe maior relevo (corpo, medição, documentos, objetos em geral, dores, tecnologias médicas, entre outros) nessa atribuição de sentido. Como se lida coletiva e individualmente com uma dor que se sente como uma pontada diferentemente de quando se sente fisgar? O que se faz com a dor incapacitante? A dor está sempre no lado da anormalidade? Assim, sem desconsiderar a linguagem e o discurso, levando a sério o que dizem e fazem os interlocutores, como dar relevo etnográfico à materialidade da dor, e, com isso, demonstrar a sua dimensão visceral vivida e significada pelas pessoas? Como situar antropologicamente o corpo a partir do que os próprios sujeitos que vivem com fibromialgia a descrevem como uma agonia em forma de dor? Procuo evitar localizar a dor como uma coisa “biopsicossocial”, para dar relevo ao que as pessoas fazem e estudar a criação do conhecimento local sobre o corpo. Ainda mais porque essa noção reinante no prisma biomédico dá primazia, na verdade, a uma certa dimensão ontológica da biologia em detrimento de diversos cruzamentos e concepções sociais, psicológicas e biológicas que são produzidas em cada contexto político-social e em cada encontro clínico (Saretta, 2021).

Nesse sentido, a dor ganha existência específica por meio das práticas e das perspectivas encampadas por pessoas situadas que sentem, simbolizam, avaliam e tratam. Logo, a dor é também um elemento interativo que pode orientar as relações sociais (Koury, 1999), de modo que se pode indagar acerca da dor e do doer como momentos e formatos interrelacionados de uma experiência de sofrimento. Essas questões e abordagem têm norteado a pesquisa etnográfica na qual se baseia este artigo e são indagações que formam um quadro mais geral de análise, ao qual visio me aproximar com esta reflexão.

3 Entre Fisgadas, Pontadas, Ardências e Latejadas

Ao perguntar, em campo, o que é uma dor, cheguei à conclusão de que a melhor forma de engajar com essa questão seria chegar a outra pergunta e não necessariamente a uma resposta para a primeira: quando uma sensação se torna uma dor e a dor uma doença? Essa reformulação ocorreu porque uma interlocutora, quando a questioneei enquanto esperávamos no postinho pela sua consulta, respondeu que achou que sentir dor era “normal”. Ela não se referia a uma imagem da dor como algo figurativo. No encontro com o médico e outros profissionais no serviço de saúde, a dor era, por sua vez, algo tomado como anormal e que poderia ser objeto de intervenção visando a sua transformação. A senhora havia sentido muita dor em toda sua vida, pois não conseguia se lembrar de quando não sofreu com isso. A dor estava nos joelhos, nas pernas, nas costas, nos braços. Sentia a dor com muita força ainda nas articulações. Aumentava quando limpava a casa ou quando algum filho a preocupava.

Percebia, então, que a noção de normal poderia conviver com a ideia de sofrimento. Se algo sempre esteve presente na sua vida, como não poderia ser normal? “Todo mundo sofre, faz parte de viver”. “E para a mulher, é pior ainda”. Acostumara-se com a dor e a vira, de maneira feminina.

Apenas recentemente, conforme me dizia, ela passara a perceber que poderia tentar sanar a dor de alguma forma. Foi como uma pequena revelação. Não era necessário sofrer mais, poderia ter outra experiência de vida. É nesse momento que a fibromialgia como uma doença passa a ganhar forma porque a dor entra no terreno da anormalidade e pode ser considerada objeto de intervenção. Embora esse fragmento da vida de D. Geraldina⁶, de 63 anos, não aponte para algo tão comum, já que entre outros interlocutores a dor fora percebida como um produto de uma doença desde sua erupção perturbadora (isto é, quando persiste e impede atividades do cotidiano), isso possibilita imaginar quais elementos podem ser compartilhados e que compõem e dão contornos a uma passagem entre a sensação e a dor ou entre sensação/dor e sensação/dor/doença. Não se trata de indicar que D. Geraldina vivia com a dor de modo confortável, mas que suas formas de lidar eram organizadas no terreno da normalidade. Isto é, por meio de um senso que colocava a dor como algo que deveria ser superado para desempenhar suas atividades cotidianas como limpar, passar, cozinhar, cuidar de seus filhos etc. O diagnóstico, nesse caso, traz outra forma de organização, agora a da doença com certa estabilidade, pois as dores ocupavam um terreno movediço e lhe pareciam, antes da abordagem biomédica, ser tratáveis de maneira isolada. Nesse sentido, como afirmaram Fleischer e Franch (2015, p. 18), há um processo que transforma a experiência em doença e essa doença em doença de longa duração. As dores sempre perturbaram D. Geraldina, mas a sua intensificação e a sua permanência passaram, num dado momento, a serem reorganizadas na chave interpretativa da doença que não termina por meio de uma resposta biomedicalizada.

Já outro itinerário terapêutico, agora de Vicêncio, um rapaz mais jovem branco, de 40 anos, demonstra como a dor foi um lugar de grande instabilidade e igualmente de sofrimento, cuja articulação explicativa encontrou na moralidade a forma de convencer seus familiares que sua dor não era uma “invenção”. Quando o conheci, Vicêncio havia vivido recentemente uma transição de gênero para a identidade de homem trans⁷ após ter se reconhecido como mulher, ter casado como heterossexual e tentado gestar filhos. Quando vivia com seu ex-marido e seus pais, desempenhava as tarefas de uma dona de casa, lavava e passava roupas, limpava a casa, cozinava as refeições, ocupando-se de uma rotina exaustiva com responsabilidades o dia inteiro. Aos poucos, essa rotina cansativa replicava a imagem de uma tortura. Embora nossa entrevista fosse realizada recentemente, Vicêncio lembrava, como um etnógrafo de si mesmo, a experiência da sua busca por uma definição médica por volta de 2016.

Eu sentia muita dor nessa época e fazia muitos exames. Não dava em nada. Meu pai apelidou isso de “frescurice crônica”, e aí fui piorando. Quando eu falei para ele que eu sentia dor física, ele falou pra mim que poderia ser alguma coisa, que poderia ser o psicológico. Quando eu passei a tomar o remédio da depressão, eu estava melhorando. Eu ia pros médicos, fazia exames e não

⁶ Todos os nomes de interlocutores citados neste trabalho são fictícios.

⁷ Como “homem trans” compreende-se aqui todas as pessoas que performam uma transição da categoria mulher para a categoria homem e demarcam esse projeto corporal em termos identitários, institucionais, políticos e sociais. Consultar Vieira (2020) para um adensamento a respeito do assunto.

dava nada. Aí eu tive uma crise violenta que eu fiquei com um roxo no braço e uma perna inchada (Vicêncio, em entrevista).

Vicêncio conviveu com dores inexplicáveis, sem sinais corporais, por tanto tempo que não conseguia precisar quantos meses, mas lhe parecia mais de um ano. Com o passar desse período, ficou muito difícil contribuir com a limpeza da casa junto com sua mãe, cujo esforço dobrou para dar conta sozinha ela mesma dessas tarefas. Após muitas das consultas e medições biomédicas de vários tipos em imagem e sangue, e nenhum diagnóstico, foi acusado de ter uma “frescura” crônica, ao invés de uma doença crônica. Entretanto, aos poucos, foi sendo mais bem reconhecido quando demonstrava grande aflição por meio do choro e da explosão emocionada. A sensação de fadiga estava paulatinamente mais evidente em seu ar cansado e desesperado. Mesmo com alguma empatia, foi apenas após um episódio de exposição da dor em seu corpo, cuja marcação mudava o aspecto da sua pele e extrapolava o seu limite físico, é que a indiferença e acusação deu lugar realmente a uma preocupação e ao cuidado. “Minha mãe se desesperou e me levou a um posto de saúde. Quando eu cheguei para ter uma consulta com esse médico, ele me disse: “isso aí é fibromialgia”. Com o inchaço e a pele arroxeadada, Vicêncio recebeu um encaminhamento para um dermatologista, o qual, por sua vez, o aconselhou a ir a um psicólogo, pois tais fisicalidades não tinham explicação dermatológica. Aos poucos, sendo atendido por ainda outro médico, começou a tratar as dores que sentia, e que eram enquadradas como fibromialgia, com uma medicação voltada inicialmente para a depressão. Nesse sentido, as suas dores eram imaginadas no terreno da psiquê como um adoecimento cuja cura deveria vir dos especialistas e medicamentos psiquiátricos.

Tanto em casa como na sala do consultório médico, Vicêncio era situado em parâmetros morais para o reconhecimento de sua dor. Mesmo que descrevesse a sensação como “oscilações entre pontadas e fisdadas”, as primeiras o impedindo de levantar peso, as segundas mais próximas de sentir a dor espriar como uma água que apertava os seus músculos; essa dor só se tornou um dado da realidade para seus familiares e para seus médicos quando o roxo e o inchaço foram vistos. Era esperado de sua parte, como alguém que estava posicionado socialmente como mulher nas suas relações sociais, a desempenhar o papel de dona de casa. Isso para ele era perceptível no momento de sua narrativa, pois fazendo uma autoanálise comparativa com o antes e o depois da transição de gênero, percebe que as expectativas mudaram sobre o que ele deve ou não fazer. Mesmo que ainda limpe e cozinhe, não recebia a mesma cobrança de antes, o que é particularmente marcante em muitas experiências de transição em que as expectativas do cotidiano se transformam de mulher para homem (Vieira, 2024). Agora, Vicêncio já passara a conviver com outro objeto do qual não se via nunca fugir, a medicação que sanava um pouco suas dores.

Quando terminamos a entrevista, a qual aconteceu na praça de alimentação de um shopping da cidade, Vicêncio e eu combinamos de ir a uma farmácia mais próxima. Enquanto caminhávamos, Vicêncio ainda estava com um aspecto muito rígido em seu corpo devido à crise dolorosa que estava sentindo naquele dia. Sair de casa era um desafio que ele se obrigava a fazer para tentar não ficar muito tempo em casa e se sentir preso junto a suas dores. Nessa conversa amigável, cheguei a lhe dizer que eu recorria a um medicamento específico, o conhecido Dorflex, composto de citrato de orfenadrina, cafeína anidra e dipirona monoidratada. Quando o falei desse medicamento, Vicêncio riu de canto de boca e me disse que não fazia nenhum efeito nele, “era o mesmo que beber água”. Na sua narrativa sobre

a emergência biográfica da sua aflição, Vicêncio ecoava muitas experiências de homens e mulheres que têm vivido dificuldades consideráveis para serem ouvidos com credibilidade sobre suas dores. Os discursos e as práticas mobilizadas em casa diante de familiares, no emprego diante de patrões e colegas de trabalho e nos serviços de saúde entre profissionais de saúde buscavam acionar evidências que pudessem convencer o outro. A dimensão de gênero, portanto, não é acessória.

No começo dos anos 2000, em uma pesquisa sociológica pioneira, Kristin Barker (2005) assinalou que a fibromialgia se estabeleceu nos Estados Unidos, onde foi primeiro caracterizada (Wolfe *et al.*, 1990; 2010) e cujo diagnóstico hoje serve de baliza para o mundo inteiro, como uma “doença da mulher”. Naquele contexto, noções e práticas próprias das relações de gênero se fizeram constantes no seio da construção dessa terapêutica. Segundo Barker (2005) tanto o conjunto de pacientes atendidas como os reumatologistas atuaram conjuntamente para reunir no diagnóstico emoções e percepções hegemônicas sobre a mulher (por exemplo, ideias como estando a mulher naturalmente inclinada ao descontrole emocional e a maior descrédito social), de modo que a doença medicamente estabilizada foi feminilizada. No caso de Vicêncio, que foi diagnosticado com fibromialgia antes da sua transição de gênero para homem, a “frescurice crônica”, como dizia seu pai, exemplifica a ideia de instabilidade subjetiva. Já no caso de d. Geraldina, exposto no início, sua dor era vista como mais próxima da sua condição feminina. Assim, como aponta Barker (2005) para o contexto estadunidense do começo dos anos 2000, a longa procura por diagnóstico ao longo da descoberta da fibromialgia intensifica a associação entre medicalização de sintomas em torno da doença e as referidas ideias generificadas de emoções, corpo e racionalidade. Essas conexões interpretativas entre gênero e doença não são exclusividade da fibromialgia, pois elas se situam na própria concepção biomédica do corpo da mulher (Vieira, 2002) e em diferentes experiências da doença, como é o caso do câncer de mama (Aureliano, 2007). Ao olhar para as vivências de homens com dores difusas desse tipo, é possível perceber que a dimensão de gênero extrapola o terreno inicial para afetar as noções de masculinidade e a própria posição social.

Como reclamou outro interlocutor, João Pedro, de 35 anos, a conexão da fibromialgia a uma “doença da mulher” dificultou seu diagnóstico. Como ouviu de um médico, a doença seria rara entre homens, o que implicava, ao seu ver que talvez o que vivesse não fosse fibromialgia ou, pior, que não fosse real. João Pedro me disse que vivera um momento muito perturbador da sua vida, no qual, inclusive, sentia-se muito culpado.

É tanto que muitas vezes eu ia dormir chorando ao longo do dia mesmo. Eu me sentia muito para baixo, né? Porque é uma doença muito [triste], que mexe muito com a questão do emocional da pessoa. [...]. Então, às vezes não queria nem sair de casa. [...]. Foi um processo bem, bem, bem difícil assim, porque como eu sou um cara, como eu disse, um cara sempre que tem muita saúde, mobilidade, de estar sempre andando nos canto, de repente você está num processo em que você não consegue andar direito e você não consegue fazer as coisas, as coisas mínimas, básicas que você faz no dia a dia, ajudar em casa, enfim. Então isso gerou um conflito muito grande comigo, né? E essas questões de depressão, de ansiedade, tudo vieram à tona em mim (João Pedro, em entrevista).

As limitações de movimentos corporais e a própria incerteza biomédica até chegar ao diagnóstico trouxeram muita angústia para João Pedro, que não entendia mais como era a sua vida. De um rapaz ativo, que praticava esportes e estudava, passando a se sentir doente o tempo inteiro, sem conseguir desempenhar atividades cotidianas. Algo que se associava

logo com as cobranças que recebia da sua família para trabalhar e para desempenhar afazeres domésticos. Ele passa a me narrar que se sentia culpado por estar com tantas dores e não conseguir ajudar a sua família, até mesmo no âmbito de ter um emprego remunerado. Em um dado momento da nossa entrevista ele olha para suas mãos e as mostra com os dedos enrijecidos, sem conseguir estendê-los totalmente. Como iria trabalhar? Era uma pergunta que se fazia retoricamente ao me responder. Sabia que a doença não era uma criação sua, mesmo assim sentia um enorme mal-estar.

Todavia, como forma de apaziguar as dores, João Pedro se via na responsabilidade pessoal de se exercitar para atenuar o que sentia. Percebera que se fizesse musculação regularmente e administrasse a medicação que lhe foi prescrita, poderia conviver com maior disposição. Era a única forma que encontrava ao seu controle para tentar driblar as dores que sentia tão perturbadoramente. Nesse sentido, a prática de esportes e de exercícios físicos como musculação se colocam com grande centralidade no terreno da responsabilidade individual da própria saúde, algo que não é específico dos itinerários terapêuticos de pessoas que vivem com fibromialgia, mas que pode ter aqui uma centralidade extra. Isso porque se a doença pode não ser vista como algo controlável em sua causalidade, mas ações como se medicar, se exercitar e se alimentar são. Portanto, não se dispor a fazê-lo pode ser visto como uma postura individual de má gestão de si mesmo. Nesse caso, uma outra forma de culpa erige no lugar da culpabilização quando se suspeitava de invenção da dor para fugir de responsabilidades.

Essa dimensão moral da dor que aparece aqui duplamente (na causalidade e no tratamento), circunscreve uma verdadeira economia moral, nos termos de Fassin (2009a), pois agrupa valores e afetados ao longo de sua produção e circulação ao redor da doença que é erigida como um fardo coletivo. Por ser vista como algo que espraia coletivamente, nas histórias dos interlocutores acontece uma responsabilização individualizada pelo grupo social. Não se trata de afirmar que a ação individual seja dirigida pelo cálculo estratégico, mas como uma conduta estabelecida previamente pela coletividade (Durkheim, 1999). As pessoas com fibromialgia não têm sido pressionadas por familiares, amigos e colegas de trabalho simplesmente pelo que poderiam oferecer utilitariamente para o convívio societário, mas suas posições sociais são vistas como abaladas pela transformação da pessoa que tem sua vida reorganizada pela assunção da doença. A moral, nesse sentido, não é um conjunto de princípios abstratos, mas uma prática social que é constituída por ações cotidianas e relações interpessoais (Fassin, 2009a). Então, pode-se dizer que a fibromialgia se transformou num objeto moral, de modo que as posturas interpessoais diante de quem afirmar sofrer pode ser determinada pela posição social de quem sofre e pelo que se espera dela no convívio cotidiano.

As expectativas morais nas quais Vicêncio, João Pedro e D. Geraldina estavam imersos, colocavam dificuldades para um compartilhamento da realidade de suas dores e exemplificam, portanto, a experiência dramática de pessoas que vivem com fibromialgia. Esse dilema também era o que acontecia com outros interlocutores com quem conversei enquanto aguardávamos nas salas de espera dos postinhos por atendimentos médicos ou com a enfermagem e durante entrevistas concedidas em diferentes espaços. Ocupar posições sociais como mãe, pai, dona de casa, provedor(a) da família desencadeava um amplo sofrimento quando as atividades associadas e esperadas não eram satisfeitas. Isso ainda era mais agravado quando se deveria prover o cuidado de outros membros da família. A ausência dessa participação era vista

como sobrecarga para parentes e amigos tanto no campo das práticas como das emoções. Essa atmosfera moral era particularizada pela falta de um diagnóstico buscado e esperado como uma promessa, senão de resoluções, pelo menos de uma resposta.

Em um breve comentário a respeito, David Le Breton (2021) considerou que a experiência da fibromialgia formulava um todo de significados cujos códigos descritivos apelariam para a confiança de quem sofre com essa dor. Pode-se observar, ainda, que as lacunas que esse tipo de sofrimento coloca, ao se considerar o paradigma centrado no organismo (principalmente pela ausência de sinais corporais superficiais), tem sido preenchido por práticas e visões morais. Contudo, cabe perguntar se seria apenas devido à ausência de sinais corporais, o que determinaria a moralização da experiência da fibromialgia. Ao olhar para a biomedicalização desse conjunto de dores, pode-se perceber como a explicação biomédica tem oferecido, portanto, uma espécie de expiação da culpa quando se considerava a dor não advir da própria forma de lidar com as emoções ou com os problemas da vida, e sim como o resultado de um processo de adoecimento que seria incapaz de ser controlado pela própria pessoa em sua etiologia.

4 Engajar-se com a Prática da Dor e da Doença

Ao analisar etnograficamente a criação, em suas palavras “atos que criam”, do conhecimento médico a partir da aterosclerose, Annemarie Mol (2002) apontou para o trabalho de diferentes especialistas e pessoas ao organizar essa doença e torná-la realidade. Para Mol (2002), interessa observar o que nomeia de “praticidades de viver”. Seu exemplo ajuda a considerar como a fibromialgia não simplesmente ganha sentido, mas como ela é feita por todos os agentes relacionados. E, também, como o conhecimento médico se constitui como essa promessa de estabilizar a dor. Ao observar que essas dores e o seus desconfortos têm sido questionados quanto a sua realidade no dia a dia e até mesmo por parte de médicos e cientistas da saúde, como as pessoas que sofrem manejam os sinais que podem comprovar o que dizem na interação profissional-paciente? Nesse encontro, a dor precisa atravessar a subjetividade que dá forma ao que se sente fisicamente e chegar à objetivação interessada pela clínica.

Nesse sentido, pode-se refletir sobre como cada agente, em seu determinado contexto, faz uma versão diferente do infortúnio e, ao fazê-lo, dá forma a uma fibromialgia que pode ter várias feições interdependentes ou independentes. Mol chama a atenção para aquilo que denomina de “*enactment*”. Um termo de difícil tradução, mas que pode ser entendido como um conjunto de atos feitos pelas pessoas, desde sentir dor após caminhar, carregar com dificuldade uma sacola de compras do supermercado até em casa, lidar com uma papelada, deixar de visitar a filha por causa das escadas do prédio que levam ao apartamento, até analisar um exame radiográfico, discutir um caso clínico, decidir sobre a necessidade de um procedimento cirúrgico e o próprio ato de operar, entre outros. Todos esses atos, aqui relativos à aterosclerose, por mais diferentes que possam parecer, atuam igualmente em sua formação. Mol (2002) claramente afirma que quer rejeitar uma tradição sociológica que separa a dimensão biológica da social e política da doença, a qual relegou uma divisão do trabalho de conhecê-la entre a medicina e a sociologia/antropologia e que instituiu a primeira como mais real que a segunda.

Articular etnograficamente o que as pessoas fazem, se lidam com artérias por meio do bisturi ou com caminhadas até o supermercado, coloca à tona que, de acordo com a abordagem e o material de engajamento, pode-se chegar a respostas que são ao mesmo tempo diferentes e similares porque se constituem como versões que dão existência à doença. Embora Mol (2002) esteja interessada particularmente no conhecimento médico, e não necessariamente com os itinerários terapêuticos de pacientes, essa forma de análise instiga a pensar que o saber biomédico não é um objeto de referência, mas de manipulação. Como coloca a etnógrafa, “[...] a questão direcionadora não é mais ‘como encontrar a verdade?’, mas ‘como os objetos são lidados na prática?’” (Mol, 2002, p. 5, tradução minha). A autora não procurou assinalar as diferentes perspectivas das pessoas, e sim como as coisas eram manipuladas. Isso lhe permitiu, segundo seu argumento, entender a realidade como algo que se multiplica porque as práticas se diferenciam ao serem tratadas como atos que criam. Mol vem de uma tradição antropológica e sociológica que demonstrou que nenhuma doença, corpo ou objeto seria singular.

Não se trata de rejeitar qualquer engajamento antropológico com perspectivas. O que quero reter da análise de Mol (2002) se refere ao realce etnográfico que ela dá ao que as pessoas fazem com o que constitui a doença em sua materialidade biológica e não apenas sociológica. Contudo, não rejeito integrar à etnografia o que as pessoas pensam e dizem sobre a doença que também existe, de certo, como símbolo, metáfora e discurso (Valle, 2015). No que se refere a fibromialgia, ao contrário da aterosclerose, a controvérsia da sua etiologia tem ganhado apenas recentemente mais defensores do seu caráter biológico. Isso é uma constância, não apenas na vida de Vicêncio quando primeiro conviveu com a procura de um diagnóstico. A ideia de psicossomático para explicar a fibromialgia tem grande centralidade nas explicações biomédicas encontradas pelos interlocutores nos seus encontros clínicos com médicos que localizam as dores no terreno diagnóstico da depressão, da ansiedade e até mesmo da desorganização mental. Essa ligação explicativa entre a dor sentida sem marcadores biológicos identificados no sangue, na pele ou nos músculos está bem alinhada ao paradigma médico (Good, 1994) que ganhou autoridade máxima sobre o corpo, como argumentou Michel Foucault (2011), quando derivou sua influência a partir de um olhar independente do que poderiam dizer sentir, viver ou estar visível aos próprios pacientes.

Numa das consultas médicas que observei, dessa vez realizada com outra interlocutora e seu médico reumatologista, foi possível observar as tentativas de não se basear apenas ou exclusivamente no que dizia a consultante. Estávamos num cenário de um consultório particular que atendia apenas mediante pagamento em dinheiro. Os planos de saúde não eram aceitos no local. O prédio era vultuoso, um saguão brilhoso com um piso de porcelanato, catracas com uso de reconhecimento facial que separavam a recepção e o acesso aos elevadores, o que destoava de maneira intensa com o chão das Unidades Básicas de Saúde, nas quais também observei consultas. Ao acompanhar a jovem Maria, uma mulher de 35 anos, buscava observar a dinâmica de um outro contexto socioeconômico para o manejo da fibromialgia. Ao nosso lado estava também o seu marido, igualmente jovem, para atender a uma consulta de retorno com um reumatologista considerado caro pelo casal. A consulta, que lhes custava mais da metade de um terço de um salário-mínimo, fora programada com precaução para não se vivenciar novamente a peregrinação de consultas com profissionais que não entendiam o que se passava com Maria e para evitar a consulta no SUS, considerado por eles de penoso atendimento. Após nos identificarmos na recepção, entramos no elevador

e chegamos posteriormente ao consultório pequeno com duas recepcionistas. Em pouco tempo de espera, somos chamados pelo médico. Enquanto o marido de Maria aguarda na recepção entramos para a consulta.

Sentamo-nos em frente ao médico e, como de costume, uma mesa nos separava. O reumatologista logo pergunta a Maria como ela está. Como era uma consulta de retorno, o último encontro tinha sido há 6 meses. Maria trazia consigo uma pasta com vários exames de sangue, como hemograma e outras medições hormonais, hepáticas e nutricionais. Ela entrega a papelada ao profissional que passa ao seu exame atento. Aos poucos ele nos informa que os testes apresentam um bom estado de saúde, sem nada muito anormal que devesse preocupar-nos. Agora passamos ao exame da dor. Maria é pedida para sentar-se numa maca elevada. Eu assinto a partir da cadeira na qual estou sentado ao clínico fazer uma série de toques por partes sensíveis do corpo. No caminho para a consulta, Maria havia me dito que quando se consultou a primeira vez com ele tinha quase 20 pontos corporais com dores intensas, e desde então as dores foram diminuindo paulatinamente com uma série de medidas que estava seguindo, ao que se referiu como “uma salada de terapias”, principalmente farmacológicas⁸ e do âmbito das “terapias comportamentais” (Barker, 2005), como exercícios físicos diários e alimentação com restrição de gorduras. Voltando à consulta, o médico apertava a parte posterior do pescoço de Maria depois de ter apertado suas pernas, lombar, ombros e pulsos, enquanto perguntava paulatinamente se doía e quanto doía numa escala de sensação (numa medida imaginada de 0 a 10). Ao que ela respondia variavelmente, 5, 6, 3, mas em nenhuma vez mencionou o topo numérico 10, alusivo a uma dor insuportável. Na ocasião, Maria estava num momento de suas dores que nunca havia visto, muito mais “controlada” e com menos pontos de tensão. Ela me diria após a consulta que as medidas que têm seguido ajudaram a “estabilizar” a dor, muito embora ela pudesse eclodir a partir de uma situação crítica que a fizesse sentir intensamente uma emoção negativa.

Ainda no consultório médico no qual nos encontrávamos naquela tarde de 2024, Maria se via validada pelo profissional que em nenhum momento questionou a existência da fibromialgia ou lhe conferiu *status* mental ou psicológico. Mesmo que as dores não cessassem absolutamente, seu sofrimento tinha nome, era objeto de medições variadas e recebia intervenção medicamentosa, clínica e psicológica. Ela não se sentia perdida como antes. Antes do diagnóstico, ao se consultar com quatro médicos no total, sentia-se numa peregrinação. Dias depois da consulta que observei, numa entrevista em sua casa, Maria descreve retrospectivamente que, com a piora das dores e sem perspectivas de cura, achava que sua vida ia acabar.

Meu marido e eu gostamos de fazer viagem de trilha, desse negócio de natureza. Eu achava que eu nunca mais ia conseguir fazer uma trilha na minha vida, nunca que eu imaginava, por exemplo, em fazer essa viagem que eu fiz agora que a gente andou 3 horas. Nunca que eu imaginei que eu ia conseguir fazer isso de novo, porque eu não estava conseguindo andar 800 metros sem ficar acabada. Então, eu lembro [...] que os primeiros meses de terapia era só choro, assim, do quanto a minha vida nunca mais ia ser a mesma e que eu ia ter que aceitar isso. Era muita dor, era muita

⁸ Foge do escopo deste artigo uma compreensão sobre os sentidos dos medicamentos, contudo, cabe assinalar que, no momento da etnografia, Maria administrava três medicamentos simultaneamente que foram receitados pelo seu médico atual. Para ela, os remédios faziam parte do “bom tratamento” que estava seguindo com um médico atencioso. Usava Naproxeno de 550mg quando as dores explodiam em seu corpo, droga com finalidade anti-inflamatória e analgésica; e usava regularmente Aviv de 50mg, um antidepressivo. Além disso, usava diariamente, antes de dormir, 25 gotas de um medicamento à base de fitocannabinoides (canabidiol e canabigerol) de 120ml.

dor. Eu lembro, inclusive nessa época, que às vezes eu acordava de madrugada gemendo. Sabe quando você ronca e você acorda porque está roncando e o seu próprio ronco te acorda? Às vezes, eu acordava porque eu estava gemendo de dor dormindo. Como é que você tem um sono reparador desse jeito? E aí, na medida que você também não dorme direito, seu corpo não se recupera e aí piora a dor, aí vira um círculo, assim, tudo piora dor e ao mesmo tempo sua condição emocional piora sua dor e você não consegue melhorar sua condição emocional porque a dor está muito forte. Então eu passei muito tempo nisso, né?

Em meio a esse quadro de dor, Maria destoa relativamente de outros interlocutores. Enquanto ela encontrou dificuldades para se consultar com um médico que lhe diagnosticasse com fibromialgia e não a classificasse no terreno das doenças mentais, seus familiares imediatos lhe ajudaram e foram na sua percepção muito compreensivos. “Minha família foi muito solidária”, completaria, diferenciando-se de boa parte das histórias de vida que ouvi nos serviços de saúde e nas entrevistas quando as pessoas não encontraram amparo na família. Sua mãe e sua avó materna, pessoas de quem era muito íntima, rezavam constantemente para pedir a cura divina. Contudo, essa não foi a compreensão que recebeu no seu local de trabalho – o que aproxima Maria de outros participantes da pesquisa –, em que seus colegas interpretaram seu sofrimento como um adoecimento psicológico, no sentido de ser resultado de um voluntarismo e de descontrole emocional que poderia ser resolvido se ela assim escolhesse. Quando lhe perguntei sobre como interpreta essa visão alheia de marcar suas dores como sendo psicológicas, ela descreve que a dor não é uma invenção “da sua cabeça”, é objetiva.

Por mais que a gente saiba que o psicológico interfere [na fibromialgia] [...], não é uma dor que está dentro da minha mente, é uma dor objetiva, é uma dor física. Não é só porque o meu emocional está fragilizado, até porque eu estou, por exemplo, agora eu estou estável emocionalmente, mas eu ainda sinto a dor. [...] E outra coisa, a gente sabe que o psicológico afeta sim em qualquer questão de saúde que você tenha. Inclusive, se você tiver uma diabetes, se você tiver uma hipertensão, o emocional, ele não vai interferir. Se quando a pessoa tem uma hipertensão, se a pessoa tiver uma questão emocional não vai afetar a hipertensão da pessoa? Vai. Eu não posso dizer que o meu quadro de dor é só emocional [...]. Me surpreende ser uma profissional de saúde a primeira pessoa a fazer um comentário nesse sentido, né? [...] Eu tenho consciência que o psicológico interfere, mas eu sei que também não é só isso. Eu [...] não entendo bem o que é a fibromialgia, mas eu sei muito mais que é a forma como o meu cérebro interpreta a dor. E como, às vezes, eu fico pensando que tem muito mais a ver com o meu cérebro do que necessariamente [com] o meu psicológico.

Em meio às incertezas científicas de aferição diagnóstica e definição etiológica, as pessoas que têm convivido com a fibromialgia se veem num dilema explicativo ao rejeitar a explicação psicológica e viverem continuamente com dores insuportáveis e duradouras que são sentidas no corpo inteiro e produzem também mal-estares subjetivos. A rejeição ao terreno do mental como categoria de organização dessa experiência não deixa de ter lastro com a imaginação cultural acerca das doenças mentais e da figura do paciente psiquiátrico como alguém fora do mundo. Além disso, o caráter contestado do adoecimento que a ideia de uma etiologia psicológica parece reforçar, confere angústia e uma desestruturação das relações sociais que torna muito difícil o reajustamento diário (Charmaz, 1991), para usar a ideia comumente sociológica de reorganização da vida após uma doença de longa duração ser subjetivada e inserida na história de alguém. Esse veredeiro problema social, como encarado pelos interlocutores, não é exclusividade da fibromialgia, mas uma questão que atravessa pessoas que vivem com enxaqueca crônica (Monaco, 2013), fadiga crônica,

dores lombares, dores temporomandibulares e outras não legitimadas pelo saber biomédico (Canesqui, 2015).

Todavia, a moralização de uma dor não reconhecida não advém apenas de controvérsias científicas. A exemplo das histórias das mulheres com câncer de mama (Aureliano, 2007), as mulheres com mobilidade altamente afetada pela fibromialgia conhecem alguma mulher ou já se sentiram elas mesmas ameaçadas ou já foram abandonadas pelos companheiros – o advento do diagnóstico ou apenas a emergência da aflição se torna uma situação crítica para o rompimento de laços afetivos, uma vez que as expectativas morais sobre a posição da mulher foram impedidas de se confirmar. Não se trata somente de ver o outro como alguém que afirma algo que não existe, mas principalmente individualização da pessoa (Duarte, 1998) que é vista como inapta para ocupar posições sociais almeçadas por si e pelos outros e que produziria o próprio malefício.

Assim, tanto no campo familiar e trabalhista como no cenário biomédico, a explicação psicológica não tem estabilizado uma legitimidade para a fibromialgia como o faz no terreno de diversas experiências da aflição chamadas comumente de psicossociais (Maluf, 2021). Ao universo da mentalidade só é atribuída importância política e clínica se for ligada ao caráter fisiológico, como Maria procura reforçar mesmo que afirme que, como um ser humano que vive, também é atravessada por essa dimensão. Ademais, a classificação das dores “fibromiálgicas” como de origem psicológica, na perspectiva dos próprios interlocutores, como Maria exemplifica, desafia as pessoas adoecidas ao reconhecimento público e político da doença, o que, conseqüentemente, implica falta de apoio para viver o cotidiano e para estabelecer o cuidado. Mais do que isso, a ideia de que a fibromialgia é uma doença, síndrome ou estado psicológico implicaria afirmar que ela é fruto da vontade inconsciente e que as dores não são, de fato, fisiológicas/físicas/biológicas. Assim, o sofrimento narrado e expressado se torna a veia mais dramática para gerar alguma aproximação intersubjetiva, de modo a moralizar também as emoções (Throop, 2012) para que seja compatível com a experiência moral que se tornou a fibromialgia. No mundo social em que estão inseridos, ser uma doença de caráter fisiológico apresenta uma maior promessa de realidade do que ficar restrita ao status mental. Nesse sentido, os interlocutores têm se organizado em grupos de cidadania terapêutica (Valle, 2015) (além do próprio trabalho pessoal de falar e explicar a dor) para estabelecer uma certa biolegitimidade (Fassin, 2009b) de suas dores, o que significa se afastar do teor psicológico da explicação da doença e chegar ao biológico em sua amplitude clínica e fisiológica com testes que vão de apertos em pontos de tensão a análises laboratoriais com promessas diagnósticas.

Assim é que também se multiplicam as pesquisas científicas em medicina e fisioterapia envolvendo testes de toque, análise de plasma sanguíneo, interpretações neurofisiológicas de transmissores de dor, aliando-as às práticas diagnósticas da clínica por meio da anamnese. Se médicos reumatologistas criam a doença em sua caracterização cada vez mais molecularizada, pessoas que vivem com a fibromialgia também o fazem tanto em sua prática cotidiana como na busca pelo reconhecimento que isso lhes pode trazer na forma de políticas públicas como aposentadoria por invalidez, melhores tratamentos, diagnósticos mais rápidos e eficazes, empatia coletiva, entre outros.

Em 2004, um grupo de médicos defendeu, a partir da Sociedade Brasileira de Reumatologia (SBR), que a fibromialgia poderia “ser definida como uma síndrome dolorosa crônica, não inflamatória, de etiologia desconhecida, que se manifesta no sistema musculoesquelético,

podendo apresentar sintomas em outros aparelhos e sistemas” (Provença *et al.*, 2004, p. 442). O que salta aos olhos nessa descrição é o desenho do “quadro clínico” como um conjunto de sintomas reunidos em torno da ideia de dor, mas separados entre “sensações” não observáveis e observáveis. Nesse mesmo ano, a fibromialgia foi incluída no Código Internacional de Doenças (CID) sob o código 10M79.7, o que trouxe muito mais possibilidades para se articular politicamente a abordagem biomédica. Esse movimento crescente de defesa da fibromialgia como uma doença e do seu diagnóstico ser procurado cada vez mais em termos fisiológicos pouco dependentes da anamnese traz questões relevantes sobre as promessas e o encantamento que esse conhecimento e intervenções podem oferecer a quem vive com esse sofrimento de longa duração.

5 Considerações Finais

Este artigo, como resultado parcial de uma pesquisa em andamento, buscou articular etnograficamente algumas notas sobre a dimensão moral da experiência prática da fibromialgia entre interlocutores que vivem com a doença e a produzem socialmente junto a profissionais de saúde, familiares e amigos. Procurei articular como uma análise antropológica da defesa moral da dor como algo real; o que, conseqüentemente, desembocou em um processo de biomedicalização para a sua construção narrativa e quanto ao seu caráter de verdade. A intenção com uma abordagem que observe as praticidades e atos de constituição coletiva não é a de indicar que a doença não existe, mas a de enaltecer o trabalho cultural e social do qual também é um produto criativo. Ao estudar a fibromialgia de maneira antropológica, é possível observar as nuances contemporâneas de desigualdade e das variantes perspectivas sobre o corpo que competem entre si no cenário atual do aumento da incidência da longa duração de mal-estares de diferentes formas. E, apesar de não parecer ser percebida como uma doença resultado de um padrão comportamental (exercícios físicos, alimentação específica etc.) pela parte de profissionais da saúde e familiares e amigos, a doença que não para de doer é rearticulada como tendo a feição correspondente ao que faz o adoecido no escopo do tratamento. Então, a individualização característica da sociedade contemporânea acentua a crítica aos modos de vida e a vigilância dos hábitos de quem já sofre com o adoecimento.

Assim, busquei demonstrar quais são as principais formas de abordagem moralizante que a fibromialgia recebe, tanto de quem acusa quem sofre de mentir, como quem sofre de narrar sua dor. As categorias principais desse investimento se referem às ideias de realidade, dor e sofrimento. De maneira transversal, a moralidade fundamenta muitas das abordagens familiares para lidar com alguém que sofre, uma vez que quem cuida enaltece o caráter seu compreensivo e “humano” da família e de si próprio em aceitar as dores do outro como reais e profundamente marcadas nos menores níveis dos corpos das pessoas. Apesar do envelhecimento da população brasileira demarcar a imaginação social das doenças crônicas como “doença de velhos” ou de pessoas que “não se cuidam” e que, portanto, sobrecarregam o sistema de saúde pública, a fibromialgia tem sido objeto de sofrimento majoritariamente mulheres de quase meia idade.

Atualmente, os grupos de pessoas que vivem e sofrem com a doença se organizam em todo o país para reclamar por legislações protetivas, seja para gerar o reconhecimento legal de viver com deficiência, ou para amparo previdenciário e protocolos específicos no SUS. Nesse sentido, o trabalho cultural envolvido nesse universo social também se realiza

nas micropolíticas do cotidiano com a defesa da realidade da dor por meio da linguagem das emoções e da consequente moralidade.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). **Language and the Politics of Emotion**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990. p. 1-23.
- ALVES, M. *et al.* Multivariate classification techniques and mass spectrometry as a tool in the screening of patients with fibromyalgia. **Nature, Scientific Reports**, v. 11, 22625, p. 1-8, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41598-021-02141-1> Acesso em: 20 abr. 2023.
- AURELIANO, Waleska A. A destruição da Parte e a (re)construção do Todo: identidade e corpo na experiência do câncer de mama. **Revista Antropológicas**, v. 18, p. 239-274, 2007.
- BARKER, Kristin K. **The Fibromyalgia Story: Medical Authority and Women's Worlds of Pain**. Philadelphia: Temple University Press, 2005.
- BOTT, Elizabeth. **Family and Social Network: Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families**. 2. ed. London, Routledge, [1957] 2001.
- BRODWIN, Paul. **Medicine and Morality in Haiti: the Contest for Healing Power**, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996.
- BURY, Michael. Chronic illness as biographical disruption. **Sociology of Health and Illness**, v. 4, n. 2, p. 167-182, 1982. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-9566.ep11339939> Acesso em: 10 mar. 2022.
- CANESQUI, Ana Maria. Adoecimentos de longa duração: análise da literatura brasileira em seis periódicos de Saúde Coletiva/Saúde Pública. In: CANESQUI, Ana Maria. (org.). **Adoecimentos e sofrimentos de longa duração**. 2. ed. São Paulo: Hucitec Editora, 2015, p. 25-69.
- CAVALCANTE, A. B. *et al.* A prevalência de fibromialgia: uma revisão de literatura. **Revista Brasileira de Reumatologia**, v. 46, p. 40-48, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0482-50042006000100009> Acesso em: 10 jul. 2024.
- CHARMAZ, Kathy. **Good Days, Bad Days: The Self in Chronic Illness and Time**. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press, 1991.
- CLARKE, Adele *et al.* Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine. **American Sociological Review**, v. 68, n. 2, p. 161-194, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/000312240306800201> Acesso em: 23 mar. 2019.
- CLAUW, D. J. Fibromyalgia: A clinical review. **J. Am. Med. Assoc.**, v. 311, p. 1547-1555, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1001/jama.2014.3266> Acesso em: 10 jun. 2024.
- DUARTE, L. F. D. Pessoa e dor no Ocidente (o “holismo metodológico” na Antropologia da Saúde e Doença). **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 9, p. 13-28, out. 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000200002> Acesso em: 23 jun. 2025.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FASSIN, Didier. Les économies morales revisitées. **Annales HSS**, v. 64, n. 6, p. 1237-1266, 2009a. Disponível em: <https://www.ias.edu/sites/default/files/sss/pdfs/Annales-Fassin.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- FASSIN, Didier. Another Politics of Life is Possible. **Theory, Culture & Society**, v. 26, n. 5, p. 44-60, 2009b. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263276409106349> Acesso em: 10 jun. 2024.

- FLEISCHER, Soraya; FRANCH, Mónica. Uma dor que não passa: aportes teórico-metodológicos de uma antropologia das doenças compridas. **Revista de Ciências Sociais**, v. 42, n. 179, p. 13-28, 2015. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/viewFile/25251/14154> Acesso em: 30 jun. 2025.
- FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOOD, Byron J. **Medicine, Rationality, and Experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- KOURY, Mauro G. P. A dor como objeto de pesquisa social. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 73-83, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14502>. Acesso em: 23 jun. 2025.
- LE BRETON, David. **A antropologia do corpo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- LE BRETON, David. **Antropologia da dor**. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013.
- LE BRETON, David. De la souffrance d’existence à celle du corps. **Douleurs**, v. 22, Issue 3, p. 140-147, June, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.douler.2021.04.003>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- LOCK, Margaret. **Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America**. Berkeley: Univ. of California Press, 1993.
- MALTA, Deborah C. *et al.* Monitoramento das metas dos planos de enfrentamento das Doenças Crônicas Não Transmissíveis: resultados da Pesquisa Nacional de Saúde, 2013 e 2019. **Epidemiologia e Serviços de Saúde**, v. 31, n. especial, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/ss2237-9622202200008.especial>. Acesso em: 4 fev. 2025.
- MALUF, Sônia W. Biologitimidade, direitos e políticas sociais: novos regimes biopolíticos no campo da saúde mental no Brasil. *In*: MALUF, S. W.; QUINAGLIA SILVA, É. (org.). **Estado, políticas e agenciamentos sociais em saúde: etnografias comparadas**. Florianópolis: EdUFSC, 2021, p. 14-43.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 399-422.
- MOL, Annemarie. **The Body Multiple**. Ontology in Medical Practice. Durhan: Duke University Press, 2002.
- MONACO, Romina del. Dolor crónico y narrativa: experiencias cotidianas y trayectorias de atención en el padecimiento de la migraña. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 489-510, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312013000200009>. Acesso em: 29 jan. 2026.
- OLIVEIRA, Everton de. A vida inadequada: a inconstância significativa do sofrimento e seus efeitos na relação médico/paciente. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. e2023037, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n3e2023037.pt>. Acesso em: 23 jun. 2025.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, jul.-dez, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015> Acesso em: 14 out. 2024.
- PROVENÇA, J. R. *et al.* Fibromialgia. **Revista Brasileira de Reumatologia**, v. 44, n. 6, p. 443-449, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbr/a/xKmjCGfP8SQnPqngfQ9CS7w/> Acesso em: 5 jun. 2024.
- SARETTA, Mário E. Reagregando o biopsicossocial: a clínica da dor sob análise etnográfica. **Ilha: Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 95-114, 2021. Disponível em: <http://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e72223>. Acesso em: 3 jan. 2025.

- SARTI, Cynthia. A dor, o indivíduo e a cultura. **Saúde Soc.**, v. 10, n. 1, jul., p. 1-13, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902001000100002> Acesso em: 10 junho 2024.
- SOCIEDADE BRASILEIRA DE REUMATOLOGIA. **Doença de Sjögren**. 2025. Disponível em: <https://www.reumatologia.org.br/doencas-reumaticas/sindrome-de-sjogren/> Acesso em: 20 jun. 2025.
- STRATHERN, Marylin. **O gênero da dádiva**. São Paulo: Unicamp, 2009.
- THROOP, C. J. Moral Sentiments. In: FASSIN, D. (ed.). **A Companion to Moral Anthropology**. Malden: Wiley-Blackwell, 2012. p. 150-168.
- VALLE, Carlos Guilherme. Biosocial Activism, Identities and Citizenship: Making up 'people living with HIV and AIDS' in Brazil. **Vibrant**, v. 12, n. 2, p. 27-70, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412015v12n2p027> Acesso em: 14 out. 2024.
- VALLE, Carlos Guilherme. Doença, ativismo biossocial e cidadania terapêutica: a emergência da mobilização de pessoas com HTLV no Brasil. **Vivência: Revista de Antropologia**, Natal, n. 41, p. 27-47, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2013v1n41ID4733> Acesso em: 20 jun. 2025.
- VIEIRA, Elisabeth M. **A medicalização do corpo feminino**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002.
- VIEIRA, Francisco Cleiton (Silva do Rego). **A segurança biológica na transição de gênero: uma etnografia das políticas da vida no campo social da saúde trans**. 2020. 397p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.
- VIEIRA, Francisco Cleiton (Silva do Rego). **Fibromialgia: aflição, corpo e medicalização na experiência da doença**. Trabalho apresentado no Seminário do Laboratório de Pesquisas em Antropologia, Política e Saúde, UFJF, Juiz de Fora, MG, *Mimeo*, 2024.
- WILLIAMS, Gareth. The genesis of chronic illness: narrative re-construction. **Sociology of Health and Illness**, v. 6, n. 2, p. 175-200, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-9566.ep10778250>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- WOLFE, F. *et al.* The American College of Rheumatology 1990 Criteria for the Classification of Fibromyalgia. Report of the Multicenter Criteria Committee. **Arthritis and Rheumatism**, v. 33, n. 2, p. 160-172, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/art.1780330203>. Acesso em: 14 out. 2024.
- WOLFE, F. *et al.* The American College of Rheumatology Preliminary Diagnostic Criteria for Fibromyalgia and Measurement of Symptom Severity. **Arthritis Care & Research**, v. 62, n. 5, p. 600-610, may, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/acr.20140>. Acesso em: 14 out. 2024.

Francisco Cleiton Vieira

Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), na Faculdade de Ciências da Saúde do Trairi (Facisa), onde atua como docente permanente nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPgAS) e em Saúde Coletiva (PPgSACOL). Doutor e mestre em Antropologia Social pela UFRN, realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP). Atua nos campos da Antropologia da Saúde e da Antropologia da Biomedicina, com ênfase nas experiências sociais de saúde/doença e da biocidadania. Em suas pesquisas, analisa as interconexões entre sistemas de saúde, itinerários terapêuticos, prática e formação profissional em saúde, bem como as dinâmicas entre cirurgia, identidade e noção de pessoa. Seus campos etnográficos abrangem o Sistema Único de Saúde (SUS), a Saúde Suplementar e o cenário da medicina sexual no Brasil. Atualmente, dedica-se a uma etnografia sobre a vida com fibromialgia.

Endereço profissional: Facisa/UFRN, Av. Rio Branco, s/n, Gabinete 15, Prédio II, Santa Cruz, RN, CEP: 59200-000.

E-mail: cleiton.vieira@ufrn.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8852-6212>

Como referenciar este artigo:

VIEIRA, Francisco Cleiton. Fibromialgia e a Economia Moral da Dor. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e103484, p. 77-95, setembro de 2025.

Sobre a Consistência, a Solidez e a Economia Formais da Música Popular Brasileira: uma investigação preliminar sobre o “*Na Glória*” de Raul de Barros

Rafael J. de Menezes Bastos¹

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

Resumo

Este é um estudo sobre os significados do choro “*Na Glória*”, de Raul de Barros. Em sua gravação original, de 1949, sua letra é só “*Na Glória*” e “*ê Madureira*”. Trata-se de uma homenagem aos bairros citados, do Rio, o primeiro de importância histórica e político-diplomática; o segundo, sede de célebres escolas de samba. Uso a transcrição musical como instrumento de análise, como Anthony Seeger. Ela é primeiro de tudo transcrição, como os mapas. Radicada também no pensamento de Carlos Vega sobre a música popular, o estudo retira essa música do pensamento fetichista de que a sua especificidade está na fonografia: toda a música do planeta nunca mais foi a mesma depois da invenção da fonografia. Concluo que a música popular é o lugar da excelência mais excelente, como as demais músicas. “*Na Glória*” é uma homenagem que concilia as esferas alta e baixa do Brasil, como também o “*Feitio*”, de Noel Rosa.

Palavras-chave: Raul de Barros; “*Na Glória*”; Significado.

Consistence, Solidness and Formal Economy of Brazilian Popular Music: a preliminary research about Raul de Barros “*Na Glória*”

Abstract

Study on the meanings of the choro “*Na Glória*”, by Raul de Barros. In its original recording, from 1949, its lyrics are only “*Na Glória*” and “*ê Madureira*”. It is a homage to the cited neighborhoods of Rio, the first with historical and political-diplomatic importance; the second, being home of famous samba schools. I use musical transcription as an instrument of analysis, as Anthony Seeger. Transcription is first of all transcription, like maps. Also rooted in Carlos Vega’s thought about popular music, the study takes this music from the fetishistic thought according to which its specificity is in recording: all music on the planet never more is the same since the invention of recording. I conclude that popular music is the place of excellence, like other types of music. “*Na Glória*” is a homage that reconciles the high and lower spheres of Brazil, as well as “*Feitio*”, by Noel Rosa.

Keywords: Raul de Barros; “*Na Glória*”; Meaning.

Recebido em: 20/10/2024

Aceito em: 24/10/2025



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

Telefonei para Raul em 2009. Atendeu-me uma mulher, possivelmente Romilda Dias Pereira, sua companheira desde 1978². Eles viviam na penúria, Raul considerando-se estar no ostracismo (Clique Music, 2000). Ela logo passou o telefone para Barros, sugerindo a ele que eu provavelmente seria jornalista. Depois de meus cumprimentos e apresentação, perguntei a ele pelo seu serviço militar e casamento. Explico: um dos pontos que sempre me impressionou em “*Na Glória*”, choro que será o objeto central deste texto e que toco eventualmente, violonista bissexto que sou, é a presença na sua parte III de citações da Canção do Expedicionário Brasileiro (de Guilherme de Almeida e Spartaco Rossi) e da Marcha Nupcial (de Mendelssohn)³. Raul sugeriu que eu marcasse uma entrevista com ele. Não consegui encontrá-lo para fazer isso e logo ele infelizmente veio a falecer.

Mas não foram somente as citações acima que sempre me espantaram em “*Na Glória*”. O bordão presente nele – com a letra “*Na Glória*” –, que também está presente na gravação original do “*Feitio de Oração*” de Noel Rosa (gravação original de 1933), com a letra “quem acha” (Menezes Bastos, 1996), também sempre me acompanhou. Esse bordão é um motivo musical formado por um pequeno arpejo. No “*Feitio*”, ele é coberto pela letra “quem acha”, e é muito comum no Brasil nos momentos em que os grupos instrumentais, já afinados, “dão o tom” ao cantor. Sugeri em 1996 que o motivo referido apontaria escárnio, altamente reivindicativo, produzido pelo músico (instrumentista) na direção do cantor. É com esse escárnio que o músico – que orgulhosamente se vê como detentor do saber da música popular, embora ocupante de uma posição subalterna em sua estratigrafia de prestígio e econômica – se dirige ao cantor, que, apesar de ocupar o centro dessa estratigrafia, é na grande maioria das vezes por ele (músico) considerado como apenas o musicalmente pobre “dono da voz”, mera palavra, que nem mesmo sabe “pegar o tom” (conforme meu texto de 1996).

¹ A Carlos Sandroni, que me ensinou a decifrar os enigmas das relações entre sinhá e neguinho.

² Tudo indica que a sua companheira original foi Gilda de Barros (Teresópolis, 28/6/1927 – Rio de Janeiro, 5/3/2010). Ela era cantora e havia sido *crooner* de sua orquestra. Ela teve uma grande produção como cantora. Já Romilda era a companheira de Raul quando de seu falecimento. Sobre Gilda, conforme apresentado no Diário da Música (2011). Note-se que no Depoimento, Raul diz que descasou três vezes. Não sei quem foi a sua terceira companheira. Raul teve cinco filhos, entre os quais Raul Machado de Barros Jr. Para o Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira (2024), essa importante obra de referência foi usada de maneira geral neste texto.

³ Recordo que Raul participou do famoso LP, de 1964 “Sérgio Mendes e Brasil 66”. Para saber mais, consultar: <https://www.cliquemusic.com.br/artistas/ver/raul-de-barros.html>. Acesso em: 5 ago. 2024.

Por algumas interlocuções sobre este texto, obrigado a Izomar Lacerda, Pedro Aragão, Samuel Araujo, Deise Lucy Montardo, Maria Eugenia Dominguez, Daniela Spielmann, Sueli M. Faria, Luiz Sebastião Juttel, Wagner Segura, Geraldo Vargas, Natália Livramento, Andrea Ernst Dias, Sílvia Beraldo e Marina Beraldo Bastos. Sou, entretanto, o único responsável por este texto.

Raul Machado Nogueira de Barros (25/11/1915, Rio de Janeiro – Itaboraí, 8/6/2009) consagrou esse motivo nesse famoso choro “*Na Glória*”, considerado um clássico samba de gafieira (Spielmann, 2017)⁴. A partir de então, ele se consolidou como prefixo musical hilariante, que soa como julgamento irrisivo do “músico” em relação à “estrela”. Observe-se, ademais, como o motivo em consideração nas gravações subsequentes do “*Feitio*” conforme tipicamente naquela de Maria Bethânia (de 1965), gravação caracterizada pela austeridade, é radicalmente transfigurado, perdendo tanto o *glide* quanto a glotalização terminais e, mais ainda, tendo o salto ascendente de quarta transformado em descendente de quinta, ao que não mais se segue a oitava baixa. Os motivos musicais pensam-se a si mesmos, diria eu, com saudade de Lévi-Strauss. Sugiro que a transfiguração citada, que é profunda, aponta para a relevância do motivo em consideração. Ela transformou o motivo em austero, sem o seu corte original de jocosidade.

“*Na Glória*” é um dos clássicos do choro, sendo o grande sucesso de Raul. Observe-se que em sua gravação original, de 1949 em 78 RPM (Odeon, número 12.948, lado B), ela não tem letra, senão aquela cantada por um coro masculino, formado possivelmente pelos músicos responsáveis pela execução da música. Esta letra é simplesmente “*Na Glória*”, apenas em dois trechos da parte II do choro (repetido no *ritornelo*). O lado A do disco traz o choro “*Eu, heim*”, de Felisberto Martins. No presente artigo, usei a gravação original, com eventuais apelos também a gravações posteriores (You Tube, 2024). Nessas gravações posteriores, “*Na Glória*” inclui letra, de Ary Santos e Guego Favetti. Desde a gravação de 1949, Ary Santos é o autor da letra, embora ela, ali, não apareça. Como se pode verificar, este belo choro é cheio de enigmas.

Este texto é uma investigação sobre o “*Na Glória*”, primeira daquelas de minha autoria sobre a música popular brasileira que tem como objeto uma música “sem letra”, apesar da presença nela de dois momentos onde os músicos cantam melodias com a breve letra “na Glória”⁵. Note-se que na primeira gravação do choro, de 1949, os músicos cantavam “na Glória”, mas não “ê Madureira”, que só aparece em versões posteriores (Aragão, comunicação pessoal)⁶. Nos textos escritos sobre a canção, tenho adotado a posição teórico-analítica de que os universos da música e da letra constituem, na canção, maneiras de construção do significado bem diferentes entre si, quase nunca acontecendo entre eles a ênfase ou a mera sobreposição. Escrevi sobre essa diferença em vários textos, em geral sugerindo que a letra apontaria para o mundo da cognição, o da música para aqueles do afeto e da avaliação.

Neste texto, intenciono dar começo à aventura de tentar explicitar o universo de significado do choro, samba de gafieira, “*Na Glória*”. Trata-se de um desafio difícil, daqueles

⁴ Veja “O Centenário de Raul de Barros, o Rei da Gafieira”, para um apanhado geral de sua vida e obra, disponível em: <https://jornalggm.com.br/musica/o-centenario-de-raul-de-barros-o-rei-da-gafieira/>. Acesso em: 5 ago. 2024. Conforme indicado no Depoimento (1979), a mãe de Raul era sergipana e lavadeira, tendo sido escravizada, seu pai sendo natural do Piauí e indígena, posteriormente trabalhando no Rio como mata mosquitos.

⁵ Este artigo é amplamente baseado no depoimento que Raul prestou ao Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro em 15/01/1979, tendo como entrevistadores Paulo Tapajós, José Carlos Monteiro (então diretor do Museu), Sérgio Cabral e Albino Pinheiro (veja Depoimento 1979). Muito obrigado a Samuel Araujo e a Lurian Lima pela intermediação do contato, no Rio, com Alberto Fraga, que realizou o acesso e a disponibilização do referido depoimento. Obrigadíssimo a Alberto pelo belo trabalho.

⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-4Rli23Rrrw>. Acesso em: 5 ago. 2024. Obrigado a Pedro por esta importante verificação. Como disse acima, sou o único responsável pelo texto. Sugiro que a futura menção ao bairro de Madureira produza um contraponto contrastivo em relação àquela feita ao bairro da Glória, o primeiro sendo um bairro muito popular do Rio, sede de duas célebres escolas de samba (Império Serrano e Portela) e de muitos mais equipamentos de diversão. Usarei neste texto também a menção ao bairro de Madureira.

que têm me envolvido desde o início. Nessa direção, parto de dois princípios. Primeiro, o significado musical – como todo significado – pertence ao domínio da cultura, sendo pertinente ao mundo músico-cultural que, no caso, inclui o choro em comentário, envolvendo compositores, músicos em geral e seu respectivo público. O segundo princípio que tenho tomado como âncora sobre o assunto é o de que a natureza desse universo músico-cultural é inconsciente, conforme o que originalmente elabora Lévi-Strauss sobre o tema. Note-se que autores como Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson e Nicolas Troubetzkoy estão na base dessa elaboração, tendo como finalidade descortinar os invariantes da estrutura, no caso presente, invariantes musicais referentes ao mundo do choro⁷. Meus estudos sobre a canção popular no Brasil – entre os quais, o referido sobre Noel Rosa –, e especialmente minha etnografia sobre um ritual xinguano de longa duração (2013) são exemplos de como tenho acionado esses princípios.

A presença na parte III de “*Na Glória*” das citações da “*Canção do Expedicionário Brasileiro*” (de Guilherme de Almeida e Spartaco Rossi) e da “*Marcha Nupcial*” (de Mendelssohn) é um enigma que me levou a levantar a hipótese de que essa parte do choro em análise teria um significado que apontaria para a cronologia da vida de Raul: será que a “*Canção do Expedicionário*” tem a ver com uma relação de Barros, de tipo que desconheço, com a FEB e a vida militar em geral, e a Marcha com um dos seus casamentos (sim, pois ele se casou três vezes)? De acordo com o que leio no Depoimento (1979) e com algumas investigações que realizei com a própria FEB (criada em 1º/1/1945, extinta em 9/8/1948), Raul não parece ter tido relação, como membro, com a Força Expedicionária Brasileira, sua vida militar – que durou quatro anos – tendo sido feita na Escola de Recrutadas da Polícia Militar, onde fez estágio⁸. Nessa condição, ele inclusive prestou serviço no Campo dos Afonsos, posteriormente tendo sido transferido para a delegação do Tribunal de Contas da Polícia Militar, ali servindo como datilógrafo⁹. Então, o Brasil passava por um período muito complexo, tendo como cenário o Governo Vargas e a Segunda Guerra Mundial e inicialmente o jogo duplo de Vargas entre os EUA e a Alemanha e Itália e logo a entrada do país na guerra. Nesse período, a guerra tinha um apelo constante no Brasil, sendo muito presente na imprensa, nas artes e na música.

“*Na Glória*” tem três partes na gravação aqui tomada como objeto central de estudo. Note-se que essa tripartição é clássica, a partir dos anos 1950, o choro podendo também ter somente duas partes, tendo autores notáveis com essa formulação, como, entre outros, o próprio Pixinguinha e Jacob do Bandolim. “*Na Glória*”, como um todo, é uma homenagem especialmente forte ao bairro da Glória, situado na zona central do Rio e dono de uma grande importância na cidade, pelos seus aspectos históricos, político-diplomáticos, arquitetônicos, turísticos e de muitas outras naturezas. O nome do bairro provém daquele da Igreja de Nossa Senhora da Glória do Outeiro, que data do século XVIII, em torno da qual se deu o povoamento do lugar. No *site* do choro (veja nota 4), aparecem o Hotel Glória, a Orquestra Raul de Barros, onde se vê ao que parece a festejada *crooner* Gilda de Abreu, companheira de Barros, os integrantes da orquestra responsáveis pela execução do choro.

⁷ As obras de Lévi-Strauss (2003, 2008) são as que estabelecem as bases de sua noção de inconsciente.

⁸ Veja Depoimento de 1979 para os aspectos biográficos de Raul de Barros.

⁹ Recordo que o Campo de Afonsos foi cenário, em 1935, da invasão, no Rio de Janeiro, pelas forças da Revolução Comunista no Brasil (Depoimento 1979). Nesse Depoimento, as referências à Revolução são veladas, eu diria mesmo, evitadas, tanto por parte de Barros, quanto daqueles que o entrevistaram. Não duvido que isso aponte para receio de repressão anticomunista. Para a Revolução no Brasil, veja Pinheiro (1992).

Reproduzo a seguir uma transcrição de “*Na Glória*”, a partir da qual farei os meus comentários¹⁰. Consta na transcrição a divisão em compassos, em número de 55. Observe-se que nessa numeração os compassos de 1ª e 2ª vezes das repetições das partes do choro (nos ritornelos) são contados como quaisquer outros. Os motivos são sinalizados pelas pequenas barras verticais registradas na transcrição. O total de motivos é 27. A primeira parte do choro (que chamarei de I) vai do compasso 1 ao 16. A segunda (II), daí até o compasso 33. A parte III, chamada de coda (do italiano para “cauda”) na transcrição, cobre daí até o fim do choro.

O primeiro ponto – o mais importante – que ressalto de “*Na Glória*” é a sua impressionante consistência, solidez e economia formais. Tudo se passa ali como se lhe bastassem os três primeiros compassos, o mais consistindo de repetições e diferenciações no sentido de Deleuze (1968), conforme trabalhei em meu texto de 2013.

Na Glória

Ary dos Santos / Raul de Barros

The musical score for "Na Glória" is presented in a single system with 11 staves. The key signature is one flat (Bb) and the time signature is 2/4. The score includes various chords and melodic lines. Key features include:

- Measures 1-16: First part of the chorus (I).
- Measures 17-33: Second part of the chorus (II).
- Measures 34-55: Coda section, ending with a "Fine" marking.
- Two first endings (1. and 2.) are indicated with repeat signs and first/second endings markings.
- A section marked "Coda" begins at measure 35.
- The score concludes with a "D.S. al Coda" instruction at measure 33 and a "Fine" at measure 55.

¹⁰ Obrigado a Izomar Lacerda pela consecução da transcrição e a Daniel de Lavenère Bastos, querido filhote, pela sua implantação neste texto e pela escrita da divisão em motivos. Obrigado também a Izomar pela força fundamental na edição deste artigo.

O primeiro motivo¹¹ de “*Na Glória*” é um jogo de terças (entre a maior e a menor), em fá maior, estendendo-se até o começo do segundo compasso. A relação entre as terças (como também entre as sextas) é extremamente importante em teorias musicais de vários povos e culturas. No chamado mundo Ocidental, ela aponta para o domínio dos modos (veja meu texto de 2013). O segundo motivo parte do dó do segundo compasso, indo até o sol do quarto. Esses dois motivos parecem manter uma relação de oposição, contraste. O terceiro motivo é quase *ipsis litteris* o primeiro, uma segunda abaixo. O quarto vai do primeiro dó do sexto compasso até o último dó do oitavo compasso. Esse motivo parece ser um desenvolvimento com função de ênfase do segundo. O quinto motivo é a repetição do primeiro. O sexto motivo vai do dó até o *si bemol* do décimo segundo compasso. O 12º motivo vai do re do décimo segundo compasso até o fim da parte I. A partir do nono motivo as ideias iniciais são retomadas e levadas a uma conclusão no fim da parte. Contraste ou oposição, desenvolvimento com função de ênfase, retomada e conclusão, o que quero dizer com tudo isso, onde os planos da sintaxe e semântico estão emaranhados ou superpostos? A relação de contraste ou oposição aponta algo como que uma diferença extrema conquistada a partir de uma igualdade também extrema, tipo +3/-3. Desenvolvimento com função de ênfase conota uma por assim dizer evolução de algo que o acentua, como uma sublinhada, itálico, negrito, etc. Retomada é repetição, e conclusão término, final ou intermediário, isto é, com completura ou não. Trabalhei amplamente essas relações sintáticas e semânticas em meus textos de 2005 e 2013, aos quais remeto o leitor.

Vou para a parte II do choro, cujo motivo 17, com a sua característica descida, conduz ao bordão sobre o qual já elaborei antes neste texto. Esse é o lugar da única letra deste choro: “*Na Glória*”. O motivo seguinte (compassos 19-21) reitera este último uma 4ª justa acima. O motivo em seguida (compassos 21-23) recorda por repetição a descida de 19-21 uma 4ª justa acima. O motivo que segue (compassos 23-25) é um motivo de encaixe com o seguinte. O motivo 25-26 repete o 17-18. O motivo 26-28 repete o 20-21. O motivo 29-31 recorda o 21-23. A parte II fecha com o motivo 31-33, que recorda o motivo 23-25.

A parte III tem um começo num grande arpejo em *Si Bemol Maior*, cujo final recorda a oitava do célebre bordão (compassos 35-39, motivo idem). Em seguida, o motivo 39-40, uma aumento desta oitava, que reitera o bordão. Em seguida, nova reiteração do bordão da oitava em aumento (compasso 41-43). Os motivos 43-44 e 44-45 continuam a reiteração do arpejo, lugar da intrigante citação da Marcha do Expedicionário. O motivo 45-46 é um encaixe para o seguinte, 49 até o fim, com a igualmente intrigante citação de Mendelssohn em sua *Marcha Nupcial*. Assim termina este belo choro, recordando a vida militar de Raul, que esteve bem perto da Revolução Comunista no Brasil, e os seus casamentos, em número de três, tudo de acordo com o Depoimento (1979).

2 Conclusão

Este texto usou um instrumento precioso das musicologias, a transcrição musical. Ela é, como argutamente aponta Anthony Seeger (comunicação pessoal) uma forma de análise, poderosa segundo percebo. Sempre entendi que a transcrição musical primeiro que tudo

¹¹ Conforme menciona Lidov (1975) para o conceito de motivo, aqui usado em sentido amplo. Brevemente falando, é o segmento, mínimo ou não, mas com completura, do estrato sintático na música.

é transcrição, como os mapas cartográficos e celestes, grande parte dos exames médicos, como o eletrocardiograma e o eletroencefalograma, e muitas mais tipos de transcrição. Ela é, enfim, uma grafia da música. Não é a própria música, mas uma senda para o seu entendimento. O caminho proposto por Seeger para compreender a sua natureza parece-me consistente com o mundo da música e aquele das relações entre o real e sua compreensão.

Outro ponto potencialmente forte deste texto é a concepção de música popular que está em sua base. Radicada no pensamento de Carlos Vega e de seus seguidores nos estudos da escola inglesa sobre essa música, essa concepção a retira do pensamento fetichista de que a especificidade dela está na invenção da fonografia. Ora bolas, toda a música deste planeta nunca mais foi a mesma depois da aparição da fonografia, desde a música clássica ou artística até as músicas chamadas de primitivas, folclórica e popular!

Esses dois pontos articulados levaram-me a uma descoberta sobre o “*Na Glória*”: como este choro é – repito – consistente, sólido e formalmente enxuto. A partir daí, sugiro que a chamada música popular pode ser o lugar da excelência mais excelente, como as demais músicas. Por fim, qual o(s) significado(s) de “*Na Glória*”? Levando em consideração também versões posteriores à de 1949, “*Na Glória*” é uma homenagem especialmente forte ao Brasil, a partir dos bairros da Glória (figurando as elites) e de Madureira (representando as classes populares) de sua então capital – cidade cortesã, como eu disse em 1996 –, o Rio de Janeiro. Homenagem que busca conciliar as esferas alta e baixa do País, como também a homenagem presente no “*Feitio*”: será este Brasil, de Raul a Noel e adiante, sempre o mesmo acerca do mesmo?

Referências

CLIQUE MUSIC. **Raul de Barros luta contra o ostracismo**, por Nana Vaz de Castro. Em 25 de novembro de 2000. Disponível em: <https://www.cliquemusic.com.br/materias/ver/raul-de-barros-luta-contr-o-ostracismo.html>. Acesso em: 6 ago. 2024.

DELEUZE, Gilles. **Différence et Répétition**. Paris: PUF, 1968.

DEPOIMENTO. “**Depoimento para a Posteridade de Raul de Barros ao Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro**”, realizado em 15/01/1979, tendo como entrevistadores Paulo Tapajós, José Carlos Monteiro, Sérgio Cabral e Albino Pinheiro. [1979].

DIÁRIO DA MÚSICA. **Gilda de Barros**, em 23 de agosto de 2011. Disponível em: <https://elizabethdiariodamusica.blogspot.com/2011/08/gilda-de-barros.html>. Acesso em: 5 ago. 2024.

DICIONÁRIO CRAVO ALBIN DA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA. **Busca por músicos**. 2024. Disponível em: www.dicionariompb.com.br. Acesso em: 5 ago. 2024.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, [1950] 2003. p. 11-46.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, [1958] 2008.

LIDOV, David. **On musical phrase**. Montreal: Université de Montreal, 1975.

MENEZES BASTOS, R. J. A ‘origem do samba’ como invenção do Brasil: por que as canções têm música? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 31, p. 156-177, 1996¹².

MENEZES BASTOS, R. J. The ‘origin of samba’ as the invention of Brazil: Why do songs have music? **British Journal of Ethnomusicology**, v. 8, p. 67-96, 1999.

¹² Conforme meu texto de 1999, para uma edição em inglês, levemente revista, deste texto.

MENEZES BASTOS, R. J. Menezes Bastos, Rafael José de. *In*: SHEPHERD, John et al. (ed.). **“Brazil” – Continuum Encyclopedia of Popular Music in The World**. London; New York: Continuum, 2005. p. 212-248. v. III, Caribbean and Latin America.

MENEZES BASTOS, R. J. **A Festa da Jaguatirica: uma Partitura Crítico-Interpretativa**. Florianópolis: EdUFSC. 2013.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. **Estratégias da Ilusão: a revolução mundial e o Brasil, 1922-1935**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SEEGER, Anthony. **Comunicação pessoal sobre a transcrição musical**. [S.l.: s.n.], 2012.

SPIELMANN, Daniela. **Os Bailes de Gafieira: repertórios em movimento**. 2017. 342p. Tese (Doutorado em Musicologia) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

VEGA, Carlos. Mesomúsica: un ensayo sobre la música de todos. **Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”**, año 3, n. 3, p. 1-16, 1979.

YOU TUBE. **Raul de Barros – Na Glória (gravação original de 1949)**. [2024]. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-4Rii23Rrrw>. Acesso em: 24 ago. 2024.

Rafael José de Menezes Bastos

Professor Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, aposentado. Professor Emérito da UFSC. Foi professor e/ou pesquisador visitante em várias universidades europeias (Portugal, França) e americanas (Estados Unidos, Canadá). Publicou mais de cem artigos e capítulos de livros, três livros autorais, um deles na Colômbia, e uma coletânea. Atua como conselheiro editorial de várias publicações no Brasil e no estrangeiro. Com experiência central na Antropologia e na Etnomusicologia Indígenas, atua principalmente nos seguintes temas: música, cultura e sociedade nas terras baixas da América do Sul, Alto Xingu, música popular, Santa Catarina e música, cultura e sociedade na América Latina e Caribe.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia, Câmpus Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

E-mail: rafael.data.base@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1788-6050>

Como referenciar este artigo:

BASTOS, Rafael José de Menezes. Sobre a Consistência, a Solidez e a Economia Formais da Música Popular Brasileira: uma investigação preliminar sobre o “Na Glória” de Raul de Barros. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e103694, p. 96-103, setembro de 2025.

“O Cachorro Engarrafado”: substância e amizade na Música Popular Brasileira

Rafael do Nascimento Cesar¹

¹Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Animado por uma literatura antropológica interessada em repensar os limites da relacionalidade por meio dos fluxos e intercâmbios entre pessoas e substâncias, este artigo propõe discutir os temas da amizade e da criação na música popular brasileira, em especial a bossa nova, a partir da relação de compositores, intérpretes e intelectuais com o *uísque*. Para isso, analiso fotografias e toda uma sorte de escritos (memórias, crônicas, perfis, entrevistas, obituários e biografias) em que a bebida aparece vinculada ao cotidiano dessas pessoas. Sob o argumento de que o uísque foi constitutivo não apenas dos sentidos de amizade e masculinidade partilhados por compositores, intérpretes e críticos, mas da criação musical em sentido ampliado, pretendo problematizar certa visão antropocêntrica nos estudos sobre música popular, em que a subjetividade do gênio criador tende a se sobrepor analiticamente aos agenciamentos de entidades não humanas.

Palavras-chave: Substância; Amizade; Música Popular Brasileira; Masculinidade; Vinicius de Moraes.

“The Bottled Dog”: substance and friendship in Brazilian Popular Music

Abstract

Following an anthropological literature interested in rethinking the limits of relatedness through the exchanges and fluxes between people and substances, this article discusses the topics of friendship and creation in Brazilian popular music, bossa nova in particular, with focus on the relationship between composers, musicians, and critics with *whisky*. To pursue such objective, I analyze a whole assortment of texts (memoires, chronicles, profiles, interviews, obituaries, and biographies) in which the beverage appears associated to these persons' quotidian. By arguing that whisky was constitutive not only of the ideas of friendship and masculinity shared among them, but also of musical creation in a broader sense, I intend to problematize certain anthropocentric vision in popular music studies, in which the creator's subjectivity tends to overlap non-human agencies.

Keywords: Substance; Friendship; Brazilian Popular Music; Masculinity; Vinicius de Moraes.

Recebido em: 11/12/2024

Aceito em: 14/07/2025



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: beber a amizade¹

“*O* uísque é o melhor amigo do homem. O uísque é o cachorro engarrafado”. Das frases deixadas para a posteridade por Vinicius de Moraes (1913-1980), essas talvez nos sejam mais familiares que muitos de seus versos. Fáceis de encontrar no repertório de quem aprecia o poeta e a bebida, elas ganharam a popularidade e a força de um adágio contendo uma boa dose de verdade. Ao lado do epíteto de maior letrista da bossa nova e dos casamentos sucessivos – nove, para ser exato –, a convicção nutrida por Vinicius de Moraes de que “*o uísque é o melhor amigo do homem*” nos ajuda a compor uma personalidade solar, gregária e controversa, capaz de autointitular-se “*o branco mais preto do Brasil*” e manter paralelos os ímpetus de modernizar a música popular brasileira e condenar com veemência o jazz estadunidense “moderno” capitaneado por músicos brancos como Stan Kenton e Chet Baker.

Mas a máxima em itálico é mais que uma ode ao uísque. Ela alude aos vínculos de amizade formados por meio do hábito de bebê-lo em certos espaços e segundo certas convenções – não por acaso, a frase que a antecede é “Nunca vi boa amizade nascer em leiteria”. Conforme declarou à equipe da revista *O Pasquim*, Vinicius considerava uísque “*fundamental até o ponto em que ele ajuda a comunicação*”. E emendava: “Eu bebo por causa disso, não sou um bêbado, não gosto de beber sozinho” (*O Pasquim*, 1969a, p. 5). Usufruir da convivialidade em torno da bebida era para ele “saber beber” (*O Pasquim*, 1969a, p. 5), o oposto, portanto, da imagem pejorativa do “Ébrio” cantada por Vicente Celestino, para quem embriagar-se é desassociar-se do mundo. Ao evocar o que a bebida teria de viva e relacional, a metáfora do “cachorro engarrafado” parece transcender o mero consumo, estendendo a ela significados em geral restritos às interações entre humanos e animais. Equiparando-o a uma “espécie companheira” (Haraway, 2021), Vinicius realçou com graça o notório poder do uísque de estimular nos homens a companhia mútua.

De fato, o poeta não bebia sozinho. Entre a geração de artistas e intelectuais cariocas ligada à música popular das décadas de 1940 a 1970, o uísque produziu uma sociabilidade masculina fartamente documentada em memórias, crônicas, perfis, entrevistas, obituários e (auto)biografias.² São textos e mais textos a tratar das circunstâncias de algum porre

¹ Este artigo é fruto de minha pesquisa atual de pós-doutorado, intitulada “Lentes da MPB: criações do ‘popular’ na fotografia de David Drew Zingg”, financiada pela Fapesp (Processo n. 2023/00959-8) e vinculada ao Projeto Temático Fapesp *Artes e semânticas da criação e da memória* (Processo n. 2020/07886-8). Agradeço pela leitura generosa e pelos comentários dos pareceristas e dos membros do Projeto Temático.

² Alguns exemplos: o jornalista e escritor Paulo Mendes Campos (2000, p. 88-89), ao relembrar suas andanças com o amigo Sérgio Porto, conta que ambos permaneciam “[...] num bar da Esplanada do Castelo até que o uísque do mesmo de honesto passava a duvidoso e de duvidoso passava a intolerável”; em suas memórias como diretor do Museu da Imagem e do Som (MIS-RJ), Ricardo Cravo Albin (2000, p. 32) fez questão de incluir a “garrafa de uísque – infame e legitimamente nacional” adquirida especialmente para o depoimento de Tom Jobim ao MIS; Fernando Sabino (1975, p. 118) comenta as noites passadas no apartamento do amigo Lúcio Rangel ouvindo jazz “bem acompanhado e tomando uísque, como convém”; Hermínio Bello de Carvalho (2015, p. 55), cuja convivência com Pixinguinha foi decisiva em sua carreira de produtor musical, batizou o mestre do choro e a si próprio de “amigos no uísque e na dor”.

memorável ou destacar a (i)moderação de determinada personagem. Escritos sempre por homens em um tom pessoalizado e em geral eufemístico, eles jamais têm a intenção de difamar (não se lê a palavra “alcoólatra”, por exemplo), mas sim traçar um retrato virtuoso e bem-humorado da pessoa em questão. Fosse ela mulher, o bom humor quase sempre dava lugar à lástima – como no caso da cantora Maysa Monjardim (1933-1977), cuja decaída artística foi diversas vezes associada a “seus excessos na bebida” (Manchete, 1977, p. 18)³ –, e os elogios iam no sentido de aproximá-la das virtudes do próprio destilado, e não dos homens afeitos a ele⁴. De todo modo, essas narrativas, tão prolíficas quanto breves, apontam insistentemente para os nexos entre o uísque, a amizade e a criação musical.

A academia, porém, não as recebeu bem. À medida que a música popular brasileira adentrou as universidades como objeto de reflexão, no início dos anos 1970, os diferentes recortes pelos quais passou a ser investigada não souberam explorar o potencial heurístico de tais narrativas⁵. Mesmo quando, mais de vinte anos depois, abordagens interdisciplinares voltaram as atenções de especialistas aos processos de diferenciação social presentes no universo da música popular brasileira, as relações de amizade e o consumo de bebidas alcoólicas em geral, e do uísque em particular, não foram consideradas dimensões relevantes na compreensão das dinâmicas entre musicistas e suas mais diversas companhias. Julgado um detalhe menor diante dos aspectos costumeiramente relacionados à criação musical, como composição e performance, à formação de musicistas e do público, ao ofício dos críticos e às injunções do mercado fonográfico, o hábito contumaz de se beber uísque acabou diluindo-se num anedotário de forte apelo editorial, mas de pouco valor para historiadores e cientistas sociais interessadas e interessados em análises de médio e grande alcance.

Recorrentes na caracterização do cotidiano de profissionais, amadores e diletantes, as menções ao uísque permitem, no entanto, interpelar o campo de estudos da música popular brasileira com novas indagações, a começar por: como beber uísque se tornou um hábito entre compositores, intérpretes e críticos para além de uma prática de distinção de classe, selando parcerias – muitas delas longevas – entre sambistas tradicionais e bossanovistas da Zona Sul? Como a partilha de uma garrafa (ou várias) produziu nesses homens estados de amor [*philia*] flagráveis em cartas, fotografias e letras de canções, sem contradizer as convenções de uma masculinidade eminentemente heterossexual? De que forma o uísque, ao criar modalidades específicas de vínculo entre os mundos da música popular e das letras, possibilitou novas formas de expressão poético-musical? O que, afinal, havia na bebida capaz de fazê-la “o melhor amigo do homem”?

Animado por uma literatura antropológica interessada em repensar os limites da relacionalidade por meio das interações entre pessoas e substâncias (Carsten, 2004, 2011), proponho neste artigo retificar a condição frívola atribuída ao uísque, levando a sério os

³ Um contraexemplo interessante é a entrevista que Maysa deu a *O Pasquim*. Quando perguntada sobre sua relação com a bebida, sua resposta foi sincera e bem humorada: “Eu só parei de beber pelo seguinte: eu não sei beber um uísque só. E bebendo 80, que é o mínimo que gosto, me faz um mal desgraçado, está entendendo?” (*O Pasquim*, 1969b).

⁴ “Das cantoras modernas”, disse Vinicius de Moraes, “[...] a voz que para mim tem mais terra na gasolina é a de Dora Lopes, seguida de Nora Ney, Ângela Maria e Dóris Monteiro. Isso falando de vozes realmente interpretativas, que exalam o aroma de um samba como *a gente degusta bom uísque*, de modo redondo e religioso com verdadeira unção” (Moraes, 2008, p. 47, grifos meus).

⁵ Na dianteira desse processo, os Estudos Literários privilegiaram as relações formais entre a poesia e a música a partir dos casos da bossa nova e da chamada canção de protesto; na sociologia, a gravidade do contexto sócio-político pesou sobre as leituras dos movimentos de renovação estética propostos pelo tropicalismo e pela MPB; na História, a diversificação de fontes e metodologias de pesquisa desestabilizou a memória como o regime de conhecimento por excelência na reconstrução do passado do choro e do samba (Baia, 2011; Moraes, 2019).

registros textuais, imagéticos e sonoros em que ele aparece, seja de passagem, seja em primeiro plano. Para isso, resisti à tentação de reduzi-lo a um símbolo ou uma representação da sofisticação dos estratos médios ou da virilidade masculina, como se os significados associados à bebida lhe fossem na verdade exteriores, pairando sob a forma de abstrações denominadas “diferenças de gênero” ou “posições de classe”. Também por isso evitei determe na análise semiótica de canções em que o uísque figurava como um “signo ideológico” a ser decodificado à luz de dado contexto social (Vasconcelos; Vasconcelos; Vasconcelos, 2015). Sem diminuir a importância dessa *démarche* analítica, minha intenção foi cercar-me menos do que o uísque simbolizou para certo grupo em dado momento que os efeitos que ele de fato produziu sobre o que se convencionou chamar de música popular brasileira.⁶

A saída metodológica foi observar de perto uma sociabilidade boêmia na qual beber não era algo banal, tampouco esporádico – Lúcio Rangel (*apud* Tys, 1956, p. 22) certa vez confessou que “morreria todo” sem o seu “uísquezinho diário” –, na tentativa de apreender a agência dessa substância, que, por meio de seus fluxos e intercâmbios, não foi apenas constitutiva dos vínculos entre compositores, intérpretes e críticos, mas da criação da (e na) música popular brasileira como um todo. Pois se o uísque mediou as parcerias travadas nos espaços privados e públicos nos quais canções foram compostas, tocadas, apreciadas, pensadas e debatidas, ele também engendrou estados alterados de consciência sob os quais obras importantes vieram a existir. A esse respeito, Ruy Castro menciona os noventa dias que Vinicius de Moraes e Baden Powell passaram no apartamento do poeta trabalhando nas canções do disco *Os Afro-Sambas* (1966). “O que eles beberam”, afirma Castro, “foi orgulhosamente calculado pelo próprio Vinicius: vinte caixas de uísque Haig’s, trazidas pela mala diplomática, num total de 240 ampolas – ou 2,666 garrafas por dia” (Castro, 1990, p. 306). Mais do que isso, o uísque – originalmente uma bebida de origem estrangeira – converteu-se, ele próprio, em um objeto até hoje associado à memória de uma tradição “autenticamente” brasileira e refratária à música estrangeira. Em fotografias de Pixinguinha, Tom Jobim e Vinicius de Moraes, é possível ver copos e garrafas ao lado de instrumentos musicais, cigarros e outros artefatos próprios de uma corporalidade marcada pelas clivagens internas à música popular do período: o estilo *cool* dos bossanovistas e a malandragem dos sambistas da velha guarda, ou a defesa do “legitimamente nacional” perante a influência dos ritmos estrangeiros.

Encarado dessa perspectiva, o uísque deixa de ser algo supérfluo e heurísticamente rarefeito para se tornar, ao lado de instrumentos elétricos, folhas de partitura e capas de discos, uma substância inseparável da criação musical popular entre os anos 1940 e 1970. Esse argumento pode soar como heresia aos amantes e pesquisadores da música acostumados a procurar (e encontrar) na ação humana, entendida como sinônimo de inspiração, esforço ou um misto dos dois, a fonte solitária da criação. E não é por menos, pois, desde o final do século XVIII, a noção ocidental de “gênio” difundida pelo Romantismo postula o controle total do criador – inegavelmente um homem – tanto sobre o fazer artístico quanto sobre

⁶ Embora inexista consenso absoluto acerca da definição de “música popular”, uma acepção hoje pouco contestada nos meios acadêmicos se refere à música surgida nos centros urbanos em finais do século XIX e que, instrumental ou cantada, mantém relações estruturais com o mercado, com os meios de comunicação e com a chamada “cultura de massa”. Em que pese as críticas acerca do termo “popular” como estigma de um rebaixamento estético promovido por grupos dominantes, optei por utilizá-lo para circunscrever o universo da música e urbana mediatizada no Brasil do século XX.

a obra acabada (Battersby, 1989; Blanning, 2008; Elias, 1994)⁷. Assim, investigar como o uísque agiu na música popular brasileira ao agir sobre compositores, intérpretes e críticos exige de saída o questionamento desse ideal romântico para explorar as conexões entre agentes humanos e não humanos e compreender, nas palavras de Daniel Miller (2023, p. 66), “como as coisas fazem as pessoas”.

2 Trabalhar Bebendo, Beber Trabalhando

“Surge a bossa nova e morre o botequim como lugar de criação da música popular” (Mammì, 2017, p. 17). Não é ao acaso que assim se inicie o ensaio de Lorenzo Mammì “João Gilberto e o projeto utópico da bossa nova”. Ao lado das capas de discos *noir* da gravadora Elenco e de vozes suaves acompanhadas ao violão, a imagem de jovens sadios reunidos em amplos apartamentos à beira-mar contrapõe-se àquela do sambista malandro, indócil e habitante dos morros, fixando-se na memória popular como ícone da “trilha sonora de um país ideal” (Castro, 2001, p. 13). Pois além de ter alterado a fundo a fisionomia da canção popular, a bossa nova dispôs música e espaço urbano num enlace novo, seguindo as transformações em curso no Rio de Janeiro dos anos 1950 (Pontes; Cesar, 2022).

Orientada para o sul, a expansão da cidade promovia o erguimento em massa de edifícios residenciais e o aparecimento de lojas, cinemas e casas noturnas, sentenciando à decadência centros da boemia no início do século XX, como os bairros da Lapa e da Cidade Nova. E com eles, foram-se os botequins e cabarés conhecidos por acolher um público bastante heterogêneo – operários, trabalhadoras sexuais, intelectuais e, claro, malandros. Isso não passou despercebido para os bossanovistas moços e velhos, que em sua maioria referiam-se a esse passado com certo deboche, no caso dos primeiros, e nostalgia para os últimos. Tampouco escapou a Mammì (2017, p. 17): “Aquela indistinção aparente”, prossegue ele, “complementar à falta efetiva de mobilidade social, que aproximava Mário Reis e Sinhô, se esvanece”.

Parte desse esvanecimento remonta à década anterior, quando o então presidente Eurico Gaspar Dutra, visando conter a inflação decorrente da Segunda Guerra Mundial, adotou medidas que facilitavam a entrada de bens manufaturados vindos do exterior⁸. De máquinas para a construção civil a garrafas de uísque escocês, a alta nas importações desses e de outros produtos acentuou desigualdades e reconfigurou hábitos de consumo, fazendo do contato entre diferentes classes sociais uma questão de controle e vigilância permanentes. Não demorou, inclusive, para que o uísque rivalizasse com a cachaça, principal bebida nacional, incitando a defesa de consciências mais protecionistas⁹. Mesmo com o

⁷ No caso da música ocidental, a separação entre pessoas criadoras e coisas criadas garantiu por boa parte do século XX uma definição relativamente segura a respeito da “música em si” [*the music itself*], direcionando a musicologia para o estudo das obras musicais acabadas em detrimento das ações, espaços e mediações constitutivas do “musicar” (Small, 1998).

⁸ A política de importações do governo Dutra (1946-1950) durou apenas os dois primeiros anos. Após quase exaurir as reservas de divisas acumuladas durante a guerra, o país começou a restringir cada vez mais a política cambial de modo a favorecer a produção e o mercado internos. Atingidos por essa mudança, negociantes de importações reunidos em Associações Comerciais transformaram-se em um importante grupo de pressão na política brasileira e um dos principais opositores à industrialização, tornada prioridade no governo Kubitschek (Skidmore, 1985, p. 97-115).

⁹ Em um artigo intitulado “A cachaça é nossa!”, o autor diz: “Nesta altura dos acontecimentos, não faço mais do que cumprir um dever de patriotismo, procurando lembrar aos cariocas que bebem que eles estão desmentindo e contrariando as tendências manifestas do atual momento histórico que atravessamos. Estamos em plena fase do mais entusiástico nacionalismo. Não é justo, pois, que se abra uma exceção para as bebidas alcoólicas [...] Por que, então, essa insistência antinacionalista em favor do uísque?” (Jornal do Comércio, 1954, p. 4).

recuo da política alfandegária pouco tempo depois, a sede pela bebida estrangeira não se extinguiu, ensejando desde a falsificação em larga escala do uísque escocês (também conhecida como “fajutagem”) até a criação do uísque nacional, um destilado a princípio reputado “infame”, como o recordava Cravo Albin, mas que aos poucos “foi entrando nas casas de classe média e no costume de frequentadores de clubes, bares, boates e inferninhos” (Realidade, 1966, p. 89).

Em meio a um clima novidadeiro, a noite carioca não passou incólume, e no momento em que baladas norte-americanas, sambas-canções e boleros ganhavam os ouvidos do público, o uísque conquistava-lhe o paladar. “Poetas, parlamentares, aviadores, militares, sambistas que não veem o sol – Todos preferem o uísque”, lia-se na reportagem de José Leal sobre os “Boêmios famosos do Rio” (Leal, 1952, p. 47). Para o crítico Zuza Homem de Mello, outra testemunha ocular do adensamento cultural e populacional da Zona Sul, a mudança “da cachaça em uísque” foi vista como análoga aos “deslizantes corpos colados” e às “suaves vozes intimistas” (Mello, 2017, p. 45) de *lady-crooners* como Nora Ney, Doris Monteiro e Dolores Duran.

Assim, para toda uma sorte de gente, beber uísque condizia com as vicissitudes da vida adulta: a alternância diária entre trabalho e lazer, o gozo do vaivém notívago por bares e boates e o cultivo, marcadamente masculino, de uma ética pública e responsável, mas leniente aos exageros – talvez por isso Vinicius, quando perguntado se achava que beber era “sinal de bom caráter”, tenha condicionado sua resposta (positiva) à máxima de que “o sujeito tem que merecer a bebida que toma” (O Pasquim, 1969a, p. 5). Mil vezes repisada na imprensa, tal associação tornou-se relevante na caracterização tanto de celebridades quanto de ilustres desconhecidos. Saber se fulano tomava seu uísque puro ou com gelo, ou a marca predileta de beltrano, eram referências quase obrigatórias nos perfis publicados semanalmente na *Manchete*, assim como os alertas constantes ao perigo do uísque fajuto, encontrado até nos estabelecimentos mais insuspeitos¹⁰.

Quando surge a bossa nova, portanto, o destilado já havia sido elevado a “complemento diário e indispensável dos *homens civilizados*” (Castro 1999, p. 213, grifos meus). E se para a maioria dos compositores e musicistas adeptos ao novo estilo tal qualificação era certa, é porque os sinais dessa “civilização” se faziam notar também na relação com a criação musical. Ao contrário dos sambistas dos anos 1920 e 1930, que faziam, compravam e vendiam seus sambas nos botequins da cidade¹¹, os bossanovistas tinham por predileção o ambiente doméstico. Bares como o Villarino, famoso por ter sido o local onde Lúcio Rangel apresentou Vinicius de Moraes a Tom Jobim, e o Clube da Chave, que levava esse nome por entregar a cada sócio a chave de um escaninho para se guardar garrafas de uísque, eram reservados a uma sociabilidade eminentemente improdutiva do ponto de vista musical. Ao passo que nas residências, fossem elas casas, apartamentos ou sítios, a domesticidade não só provia o espaço ideal para a criação, mas era incorporada como matéria poética das novas canções.

¹⁰ A diversidade de marcas e preços era tanta que, meses após anunciar o terceiro lugar do Brasil no *ranking* dos maiores consumidores do destilado, a revista *Manchete* publicou um “Roteiro Noturno para Turistas Desprevenidos”. Espécie de crônica da vida noturna do bairro, a reportagem passava em revista os estabelecimentos mais conhecidos de Copacabana, tendo como parâmetros de qualidade a procedência do uísque, fosse ele “com pedigree” ou “brabo e falsificado”, e o preço da dose (de 40 a 90 cruzeiros) (Fernandes, 1952, p. 28). Também a coluna “Pelas esquinas da noite”, de Fernando Lobo, traça com muito bom humor o itinerário da fajutagem no Rio de Janeiro dos anos 1950.

¹¹ O exemplo máximo da familiaridade dos compositores com o ambiente do botequim talvez seja justamente o samba “Conversa de botequim”, composto por Noel Rosa e Vadico em 1935, e que descreve o desembaraço com que o eu lírico dá ordens ao garçom como se se tratasse de um empregado pessoal. E no final não paga a conta.

Longe de uma idiossincrasia, a preferência por compor em casa tem para Mammì uma razão de ser diretamente relacionada à resistência dos bossanovistas em se profissionalizar por completo. Enquanto os compositores populares das décadas anteriores vivam sob o lema “música é comércio” (Holanda, 1969, p. 51), quase sempre exercendo em paralelo outras atividades relacionadas a esse universo¹², a “turma da bossa nova”¹³, como ficou conhecida, buscou emular nas carreiras individuais de seus integrantes a espontaneidade e o intimismo constitutivos de um *ethos* de classe refratário à lógica venal que marcou o auge do rádio no Brasil, época em que a frágil noção jurídica de direito autoral ensejou fraudes e trapanças (Sandroni, 2001; Hertzman, 2013). Mais que ganhar dinheiro, essa nova leva de compositores e musicistas estava preocupada em “reclamar uma condição culturalmente mais rica” (Mammì, 2017, p. 18) para a música popular e, de quebra, afirmar-se como criadora de um som “autenticamente” brasileiro e moderno – isto é, sem negar os fios históricos que o ligavam ao samba, mas sem se deixar, digamos assim, estrangular por eles¹⁴.

Aspectos importantes desse *ethos* emergente podem ser vislumbrados na descrição feita por Gilberto Velho em sua etnografia do bairro de Copacabana de fins dos anos 1960. “Entre os jovens da aristocracia de estratos médios”, ele afirma,

[...] *mudar* é sobretudo negar ou escapar de um projeto produtivista, na procura de criar laços mais comunitários em que o lúdico seja acentuado em detrimento do sucesso e da produtividade individuais. Esses laços não são com suas famílias, mas sim construídos com grupos de amigos, ressaltando-se aí o aspecto individualizante da procura de liberdade de escolha, fugindo ao controle familiar (Velho, 1981, p. 108).

Para os bossanovistas, a tentativa de conservar a intimidade doméstica que primeiro os aproximou entre si teve tanta importância em “mudar” a dinâmica da criação musical quanto o teve a bossa nova para a música popular brasileira¹⁵. Para pessoas como Ronaldo Bôscoli, Roberto Menescal, Carlos Lyra e Nara Leão (em cujo apartamento, conta-se, a bossa nova teria sido inventada), rejeitar o estilo de vida da geração que primeiro ocupou e explorou a Zona Sul, em sua maioria profissionais liberais de extração burguesa, se dava à revelia dos valores familiares, mas não necessariamente na ruptura com a família, pois ao contrário do “projeto produtivista”, as benesses materiais herdadas não era algo que pretendiam renunciar. De todo modo, o sucesso retumbante da bossa nova dentro e fora do Brasil não os permitiu manter em uma escala reduzida nem o ritmo artesanal de trabalho, nem o círculo próximo de sociabilidade, o que levou o novo estilo a um certo “esvaziamento”, conforme relembra Tom Jobim em uma entrevista a Zuza Homem de Mello de outubro de 1968:

¹² No capítulo “*Compositor sem outra profissão morre de fome no Brasil*”, Nestor de Holanda enumera um total de 111 compositores que exerciam outras atividades para além da música.

¹³ Conforme afirmei em outro artigo (Cesar, 2022), a expressão “turma da bossa nova”, sem autoria definida, denomina de maneira solta os principais nomes ligados a este gênero musical, considerado sobretudo em sua fase inicial (1958-1962). Emprego-a aqui como uma categoria êmica que, a depender de quem a utiliza e como, pode indicar relações de proximidade ou distanciamento referentes a esses nomes.

¹⁴ Esse pendor nacionalista ficará tão mais forte quanto mais as carreiras internacionais desses artistas decolarem. É o que se nota, por exemplo, em duas cartas escritas a Vinicius de Moraes. A primeira é de Tom Jobim, quando ele se encontrava em Los Angeles, no início de 1965: “Tenho lutado muito para tirar o chapéu de mexicano (*south of the border*) que querem botar na música brasileira” (Jobim, 1965). A segunda foi escrita por Carlos Lyra em janeiro de 1963: “Dê um abraço à Lucinha [Proença, então esposa de Vinicius] e outro no Baden [Powell]. Diga a todos que a nossa música cumpriu sua missão a despeito das más línguas” (Lyra, 1963).

¹⁵ Tanto o era que, ao anunciar sua ruptura com a bossa nova, em 1964, Nara Leão fez questão de chamar pejorativamente o estilo de “musiquinha de apartamento” (Pontes; Cesar, 2022).

Entrou o lado do consumo, e naturalmente todo mundo começou a compor Bossa Nova, mas eu creio que sem o talento do João Gilberto [...] Esse fenômeno ocorreu não só aqui, mas sobretudo na Europa e nos Estados Unidos com aquelas imitações crassas, com LPS que tinham na capa a palavra Bossa Nova mas que não tinham nada a ver com a Bossa Nova. O próprio João se ressentiu. *A gente também não estava preparado para atender à máquina*” (Mello, 2008, p. 156, grifos meus).

Embora nessa época Tom Jobim integrasse o primeiro time dos profissionais da música brasileira, tendo inclusive gravado discos nos Estados Unidos, a constatação do despreparo dos bossanovistas e dele próprio diante da indústria fonográfica global (“a máquina”) vinha acompanhada de outra, mais melancólica: a desagregação progressiva de um grupo outrora estética e sociologicamente coeso. Melancolia, aliás, bem captada por Vinicius de Moraes nas primeiras estrofes de *Carta ao Tom 74*:

Rua Nascimento Silva, 107
 Você ensinando pra Elizete
 As canções de Canção do Amor Demais.

Lembra que tempo feliz
 Ai que saudade
 Ipanema era só felicidade
 Era como se o amor doesse em paz.

Nossa famosa garota nem sabia
 A que ponto a cidade turvaria
 Esse Rio de amor que se perdeu [...].

Sem conseguir reencontrar o tempo perdido, Tom Jobim, Vinicius de Moraes, João Gilberto, Ronaldo Bôscoli, Carlos Lyra e outros “homens civilizados” viram-se às voltas com o “mal-estar de quem ficou suspenso entre uma antiga sociabilidade, que se perdeu, e uma definição nova, mais racional e transparente, que não conseguiu se realizar” (Mammì, 2017, p. 18). Daí a evocação de um “tempo feliz” remeter-se tanto à familiaridade de elementos como o apartamento de Tom Jobim, a parceira Elizete Cardoso e a canção “Garota de Ipanema”, composta por Tom e Vinicius no auge da bossa nova, como ao estranhamento de um Rio de Janeiro que, novamente transformado, tornou-se irreconhecível para eles. *Carta ao Tom 74* é, nesse sentido, tanto o convite a lembrar, feito ao amigo que, em 1974, encontrava-se nos Estados Unidos, quanto o manifesto nostálgico do fim de um tempo e de um espaço. Daí também a linguagem afetiva, volta e meia flexionada no diminutivo, com que se referiam uns aos outros – Tom Jobim era chamado de “Tonzinho”, Carlos Lyra de “Carlinhos”, Nara Leão de “Narinha”, Vinicius de “Vina” ou “Poetinha”, João Gilberto de “Joãozinho”¹⁶. “Ou talvez”, pondera ainda o filósofo, a insistência em agir como se estivessem em casa mesmo estando a milhares de quilômetros dela (e nisso consistia seu “projeto utópico”), “seja a forma com que a geração criadora do novo estilo resiste em se reconhecer produtiva, apresentando seu mais rigoroso trabalho como um lazer, como o resultado ocasional de uma conversa de fim de noite” (Mammì, 2017, p. 18).

É justamente nessa forma de *lazer-trabalho* que o uísque terá centralidade a um só tempo como símbolo e substância ativadora de uma maneira de experienciar a cidade, a amizade e a música. Em torno dela homens estreitam laços, envelhecem juntos, atualizam

¹⁶ Para uma análise sobre a relação entre a música popular brasileira e o uso de apelidos flexionados do diminutivo, ver Cesar (no prelo).

o passado enquanto o rememoram. A importância da embriaguez partilhada, acompanhada da comida, dos cigarros e da “conversa de fim de noite”, é ritualizada como um ato de troca entre “iguais relativos” (Almeida, 2000, p. 187-188). No caso da turma da bossa nova, o uísque reforçava vínculos de amizade frequentemente reiterados em entrevistas, crônicas, cartas pessoais e letras de música. Além de impedir que os bossanovistas se levassem muito a sério, o torpor provocado pelas garrafas vazias também os condicionava a um estado de vulnerabilidade em que a linguagem dos afetos, habitualmente proscrita ao tipo hegemônico de homem heterossexual sob o risco de o aproximar do feminino, era empregada sem maiores constrangimentos.

Nacional ou importado, puro ou *on the rocks*, beber uísque será para os bossanovistas um ato repetitivo e estilizado a partir do qual emergirão maneiras alternativas de experimentar a masculinidade. Pois em vez de um “modelo competitivo e hierarquizante” (Almeida, 2000, p. 189), em que aspectos masculinos estereotípicos como a assertividade e a prontidão sexuais, a predisposição para a violência e o menosprezo pelo ambiente doméstico são exibidos em uma etiqueta calculada, vê-se surgir entre eles um modelo cooperativo, equalizador e organizado em torno da criação não apenas musical, mas relacional. Trata-se, a meu ver, de uma modalidade específica de convívio baseada na diluição temporária das fronteiras entre produtividade e ócio, público e privado. Se para musicistas e compositores das gerações anteriores essas fronteiras eram mais rígidas, fosse em virtude de suas marcas raciais e de classe, da expansão da industrialização durante o Estado Novo ou mesmo do interesse estatal em converter o samba num móvel de divulgação da ideologia do trabalhismo (Paranhos, 2015), para boa parte da “turma da bossa nova”, trabalhar bebendo será o mesmo que beber trabalhando. Com a diferença que, nesse caso, o espaço escolhido para a criação será aquele historicamente associado ao trabalho doméstico *feminino* pago, no caso das empregadas domésticas, e não pago, no caso das esposas.

Esse arranjo torna-se mais nítido ao examinarmos dois materiais distintos, ambos relativos à famosa dupla propiciada por Lúcio Rangel. Um deles é o relato de Vinicius de Moraes a Zuza Homem de Mello cerca de um ano antes da entrevista de Tom Jobim:

Como o Tom trabalhava muito à tarde, lembro que eu ia muito à casa dele na Rua Nascimento e Silva 107 e nós fizemos muita música durante a tarde. Era um recolhimento perfeito, aquela ruazinha de Ipanema sossegada, Terezinha de vez em quando trazia lá um cafezinho pra gente, depois no fim da tarde aquele uisquinho, aquela cervejinha, e aí nós seguíamos, íamos em frente (Moraes *apud* Mello, 2008, p. 33).

O excerto acima condensa em forma e conteúdo o lazer-trabalho criativo dos bossanovistas. Numa fala crivada de diminutivos, em que até o uísque vira “uisquinho”, o poeta descreve uma rotina insubmissa às balizas do tempo racionalizado, simplesmente começando “à tarde” sem hora certa para acabar. Tampouco ela ocorre no centro movimentado do Rio de Janeiro, mas no idílio de uma Zona Sul esparsamente povoada e exclusiva das classes endinheiradas. Fundamental a essa rotina era Thereza Hermann Jobim, então esposa de Tom, cuja função de servir bebida aos dois parceiros os permitia seguir indefinidamente. Mais uma vez, Vinicius parece infundir especial ternura à lembrança do apartamento onde Jobim morou de 1953 a 1960 e que inspiraria, anos mais tarde, *Carta ao Tom 74*, espécie de recordação musicada desses momentos de “recolhimento perfeito”.

Mas é em duas fotografias que o culto masculino à domesticidade acalentado pelos bossanovistas aparece com mais nitidez. Tirada em 1967, a primeira¹⁷ mostra a dupla não no apartamento de Ipanema, mas na varanda da casa da Rua Codajás, no Leblon, onde a família Jobim moraria até fins dos anos 1970. O olhar folgazão de Tom mira de baixo para cima a lente do fotógrafo Paulo Scheuenstuhl, provavelmente posicionada no telhado da casa; Vinicius, observando o amigo com um sorriso, tem o braço direito apoiado no parapeito e um cigarro entre os dedos; a vegetação em preto e branco bordeja o canto superior da fotografia. Sobre uma mesa, veem-se dois trompetes misturados a papéis, partituras, copos, uma caneta e o que parece ser um número da *Playboy* – justamente a revista que em meados do século XX se notabilizou por defender “o direito masculino ao espaço doméstico” (Preciado, 2010, p. 33). O centro da fotografia, porém, é ocupado pela garrafa de uísque sendo repartida entre os dois, no exato instante em que o maestro serve uma dose ao poeta.

Na segunda fotografia¹⁸, de 1971, o tema do lazer-trabalho é reapresentado sem diferenças significativas. Novamente vemos Vinicius de Moraes e Tom Jobim, mas dessa vez acompanhados de Ronaldo Bôscoli, Roberto Menescal e Carlos Lyra, outros bossanovistas de primeira ordem. Em vez do plano *plongée* da primeira imagem, o fotógrafo (desconhecido) os registra horizontalmente: sentados um ao lado do outro, Tom Jobim e Carlos Lyra posicionam-se nas extremidades de um sofá, enquanto Ronaldo Bôscoli, gesticulando com as mãos, ocupa seu centro; à sua direita está o dono da casa, Vinicius, e à esquerda, Roberto Menescal espreme-se entre Lyra e Bôscoli; à frente deles há uma mesa onde garrafas de uísque estão dispostas numa bandeja, e um retrato do poeta, pintado por Cândido Portinari, paira sobre suas cabeças. Tal qual a fotografia anterior, a cena capturada parece flagrar amigos engajados em uma sociabilidade improdutiva, não fosse a presença de um gravador de rolo dividindo o espaço da mesa com copos, cinzeiros e maços de cigarro. De uso caseiro, esse tipo de aparelho vinha equipado com um microfone idêntico ao qual Vinicius segura em uma das mãos. Entre uma dose e outra, criavam-se memórias de um cotidiano compartilhado, mandavam-se fitas cassetes para amigos ausentes, registravam-se versos ou ideias para novas canções. E a evidência, tão sutil quanto indisfarçável, de que se trata de uma prática masculina encontra-se no canto inferior direito: as pernas de uma mulher falam de uma presença coadjuvante, própria de quem observa e às vezes interpela, mas não é convidada a participar.

Ambas as fotografias sugerem a polissemia de uma ação coletiva feita de modo processual e contínuo. Travadas ao longo de décadas, as parcerias entre os fotografados extrapolam a criação musical, sendo impensáveis sem a intimidade produzida nos (e por meio dos) espaços domésticos e sem a companhia que estabeleceram entre si e com o “cachorro engarrafado”. A dificuldade em saber se as fotografias tratam de momentos de concentração ou descontração, de criação ou recreação é o que as cenas parecem nos revelar. São ambos uma e mesma coisa.

¹⁷ A fotografia pode ser visualizada no link: <https://www.jobim.org/jobim/handle/2010/14850>.

¹⁸ A fotografia pode ser visualizada no link: <https://www.jobim.org/jobim/handle/2010/15002>.

3 Uísque, Criação e Encenação

Até agora, argumentei a favor da centralidade do uísque em uma modalidade específica de criação – a bossa nova – definida pela resistência, bem-sucedida até certo ponto, à profissionalização, pela escolha deliberada em fazer do espaço doméstico o tipo de “recolhimento perfeito” para o trabalho coletivo da composição musical, e por uma forma de trabalho ambígua e reversível (trabalhar bebendo é beber trabalhando). Mas assim como seria um erro supor que a fruição do uísque se restringiu às classes privilegiadas¹⁹, os efeitos que ele produziu na configuração de um novo modelo de masculinidade – ou, numa formulação mais precisa, na reconvenção de certas performatividades de gênero – foram muito além do grupo de homens brancos sobrerrepresentado na história e na memória da música popular.

Para musicistas e compositores que nada tinham a ver com a bossa nova, a não ser pelos vínculos de amizade mantidos com alguns expoentes do novo estilo, o uísque também se tornou uma companhia inseparável. Foi assim com o flautista, saxofonista e compositor Alfredo da Rocha Vianna, o Pixinguinha (1897-1973). Figura-chave na construção da memória oficial da música popular brasileira (Siqueira; Cesar, 2022), Pixinguinha foi o alfa e o ômega das “sentinelas da tradição” (Fernandes, 2018), unânimes em reconhecer em suas composições um momento de inflexão na música popular brasileira dado o alto grau de destreza técnica e originalidade. Os amigos de Pixinguinha não ficavam atrás, fazendo questão de enaltecer em diversas ocasiões as qualidades extramusicais do mestre. Em tom expressionista, Hermínio Bello de Carvalho (2015, p. 52) deteve-se sobre o corpo de Pixinguinha, os dedos “[...] que eram [feitos] estalactites de tão longos e bonitos e transparentes, as unhas alabastradas e a máscara africana esculpida em estanho ou ônix ou num piche platinado”; Ricardo Cravo Albin (1997, p. 41) certa vez o chamou de “anjo”, Vinicius de Moraes (O Pasquim, 1969a, p. 8), de “santo humano” e Sérgio Cabral (1980, p. 134) chegou a compará-lo com Cristo na biografia que lhe dedicou alguns anos após sua morte.

Outras descrições de Pixinguinha, cujo caráter repetitivo me autoriza a suprimi-las, não fogem muito ao teor unidimensional da deferência interessada. No entanto, numa entrevista dada a João Baptista Borges Pereira em 1966, vemos o encontro não entre fã e ídolo, mas entre o jovem antropólogo e um de seus sujeitos de pesquisa. Ao estudar o processo de integração do negro ao meio radiofônico de São Paulo entre as décadas de 1920 a 1960, Borges Pereira viu na música popular um elemento-chave da sociedade brasileira a dar sentido “[...] às mudanças que se operavam no plano da estrutura e no nível da cultura” (Pereira, 2001, p. 28). A trajetória de Pixinguinha era, portanto, indispensável à compreensão desse processo²⁰. O curioso é que a “postura quase antimusical” (Hertzman, 2013, p. 61) de Borges Pereira acabou lançando luz sobre características do musicista facilmente dadas de barato por seus pares. O excerto abaixo é revelador:

¹⁹ A ideia de que uísque era “bebida de rico” (Realidade, 1966, p. 89) foi internalizada inclusive pelos próprios bossanovistas. Certa vez, Carlos Lyra, ao recepcionar os sambistas Zé Kéti, Nelson Cavaquinho, Heitor dos Prazeres, Ismael Silva e Cyro Monteiro em seu apartamento em Copacabana, cometeu a gafe de servir cachaça e cerveja aos ilustres convidados e não o uísque que costumava repartir com seu parceiro Ronaldo Bôscoli. Não fosse Cyro Monteiro explicar a Lyra que “pobre também gostava de bebida boa” (Cardoso, 2021, p. 62), o encontro, planejado na intenção de aproximar bossanovistas e sambistas, terminaria antes mesmo de começar.

²⁰ Tendo iniciado a carreira de músico no Rio de Janeiro por volta de 1915, Pixinguinha testemunhou a ascensão do rádio no Brasil e, ainda na década de 1920, passou a integrar o quadro profissional desse novo espaço como arranjador e regente da Orquestra Victor Brasileira, ligada à rádio Mayrink Veiga.

Vinte e sete de abril de 1966. Dez e meia da manhã. Entro no Bar Gouveia, Travessa do Ouvidor, n.º 6, em pleno centro velho do Rio de Janeiro. Àquela hora do dia, o bar está praticamente vazio. Olho à esquerda e reconheço, de imediato, a pessoa cujas fotografias em jornais e revistas tornaram-na tão familiar. Aproximo-me devagar e noto seu terno escuro, a gravata descuidada, os sapatos lustrosos. Cumprimento-o com certa cerimônia, com a cerimônia de um paulista do interior. Como resposta, o sorriso discreto e o amável convite para me sentar à sua mesa e beber de suas bebidas – uísque, cerveja e água mineral. Exatamente como na véspera me preveniram Almirante e Braguinha quando lá, no Museu da Imagem e do Som, entre painéis e fotografias de carnaval e de cantos populares, concordaram em me auxiliar na entrevista com Pixinguinha. Aceitei a água. Pixinguinha sorri mais uma vez e me pergunta se estou também de regime, como ele. Digo-lhe que não. Ele não insiste e me serve a água.

Nesta mesa, uísque e cerveja é só encenação. Estou proibido de beber desde meu infarte, há dois anos. Mas continuo bebendo, quer dizer, bebericando um pouco. Namoro o uísque e caso com a mineral. A água é para eu não esquecer que estou de regime.

Todas as manhãs, neste horário, você me encontra aqui, tomando meus traguinhos. Estou sem poder trabalhar. Fui muito boêmio. Joguei fora minha saúde. Faz parte da vida do artista (Pereira, 1997, p. 77, grifos meus).

Alheio à retórica dos elogios emocionados, Borges Pereira assume na entrevista o ponto de vista da descrição etnográfica. A atenção a detalhes como a “gravata descuidada” e os sapatos de Pixinguinha, bem como o sentimento dúbio e algo embaraçado de ver pela primeira vez uma pessoa “tão familiar”, fazem de Borges Pereira uma visita muito diferente das que Pixinguinha, então com 69 anos, estava acostumado a receber. O interesse do antropólogo nele era de outra ordem. Tanto que, ao entender que se tratava de um acadêmico de São Paulo, e não de mais um jornalista local, Pixinguinha desabafou: “Nenhum estudioso carioca me entrevistou até hoje. Acho que os paulistas se interessam mais por nós que os cariocas” (Pereira, 1997, p. 79)²¹.

Para os propósitos deste artigo, interessa menos o modo como Borges Pereira lida com os silêncios e as esquivas de Pixinguinha diante do tema do racismo²², ou o fato de este ter se tornado apenas tardiamente um objeto de reflexão das ciências sociais brasileiras, e sim a maneira peculiar como o entrevistado se apresenta ao entrevistador. Em vez de recebê-lo em casa – e aqui notamos uma distinção importante em relação aos bossanovistas –, Pixinguinha decide esperá-lo no Bar Gouveia, no centro do Rio de Janeiro, estabelecimento em que tinha cadeira cativa e era possível encontrá-lo “todas as manhãs” ao lado de amigos, admiradores e outros clientes. Uma vez ali, o compositor não “abre mão” de ser visto portando o uísque e a cerveja, mesmo que não fossem consumidos na quantidade e frequência desejadas. E ao confessar a Borges Pereira que ambos eram “só encenação”, ele revela em que medida o destilado é mais que uma questão de gosto ou hábito. É um elemento incontornável de sua *persona*.

Refiro-me à noção de *persona*, tal como discutida por Marcel Mauss (2003), de modo a indicar a presença de uma mediação entre a trajetória social de um homem negro de família remediada, cuja carreira conheceu o ápice no início dos anos 1920 e o declínio nas

²¹ Curiosamente, em outubro daquele ano Pixinguinha seria entrevistado pelos membros do Conselho Superior de Música Popular do MIS-RJ, composto basicamente por seus amigos e admiradores. Seu depoimento, o terceiro de uma série importante intitulada *Depoimentos para a posteridade*, se tornaria um documento fundamental para a historiografia da música popular brasileira (Moraes, 2012; Siqueira; Cesar, 2022).

²² Vítor Queiroz e eu tratamos especificamente sobre isso (Queiroz; Cesar, 2021).

décadas seguintes, e a imagem cultuada de um artista de talento considerado atemporal. Se a noção de *persona* sugere uma ambivalência, ou mesmo uma superposição, entre o embuste artificializado simbolizado pela máscara teatral e a “verdadeira natureza do indivíduo” (Mauss, 2003, p. 389), é porque, ao menos no desenvolvimento da história ocidental retomado por Mauss, é impossível distinguir a essência da aparência, o autêntico do inautêntico.

No caso de Pixinguinha, a “encenação” montada com base no uísque e na cerveja sem dúvida era consequência de uma necessidade, imposta em algum momento do processo de consagração do musicista e internalizada por ele, de performatizar o “autêntico” gênio, mesmo que para isso fosse preciso recorrer a um “consumo secreto” (Goffman, 2009, p. 46) da água por motivos de saúde. Nesse sentido, a metáfora do namoro é realmente genial – “Namoro o uísque, caso com a mineral” –, pois traz ao primeiro plano o dilema das aparências mantidas por decoro e dos prazeres a que secretamente nos rendemos. Nos casamentos chamados “de fachada”, a manutenção do vínculo legal de parentesco pode ultrapassar afetos codificados como “amor” sem prejudicar o status ou a reputação dos cônjuges. Para Pixinguinha, ser visto acompanhado de um copo era mais importante para a *persona* do músico que de fato beber dele, nem que fosse apenas para suscitar a dúvida em quem o observasse: “Mãos trêmulas, bebericando sem pressa sua água (*ou seu uísque?*), lá ficou Pixinguinha em sua mesa cativa, no bar do Gouveia” (Pereira, 1997, p. 87, grifos meus).

A seguir, recorro novamente a uma imagem para mostrar como o uísque foi “encenado” também a partir de convenções e performances fotográficas. Da extensa iconografia de Pixinguinha, creio que a série de fotografias feita pelo estadunidense David Drew Zingg (1923-2000) em 1965 é a que afirma de modo mais eloquente a inseparabilidade entre música, amizade e uísque. Nela, vemos Pixinguinha, Dorival Caymmi, Vinicius de Moraes e Baden Powell no interior de uma sala de estar não identificada. Pixinguinha está à esquerda, sentado em uma cadeira aveludada e de espaldar alto. À direita, Vinicius de Moraes segura o LP *The Wonderful World of Antonio Carlos Jobim*, fazendo do rosto do amigo ausente estampado na capa uma espécie de quinto fotografado. Apoiado sobre o braço da cadeira de Pixinguinha e sobre o ombro de Vinicius está Caymmi; e na parte inferior da fotografia, Baden Powell, de costas para a câmera, encara a lente torcendo levemente o pescoço (Figura 1).

Figura 1 – Pixinguinha, Dorival Caymmi, Vinicius de Moraes, Baden Powell



Fonte: Zingg (1965)

Olhando com atenção, dois eixos situam o campo de visão do espectador: um horizontal, conectando Pixinguinha a Vinicius de Moraes, e outro vertical, fazendo o mesmo com Caymmi e Baden, de modo que as cabeças dos quatro artistas ocupem o centro da fotografia. Alinhados dessa forma, os dois eixos sugerem duas leituras articuladas. A primeira estabelece uma simetria entre os fotografados a partir do equilíbrio formal atingido por Zingg, no qual Caymmi está para Baden assim como Pixinguinha está para Vinicius. Na segunda, a disposição circular de seus corpos coloca-os um em continuidade ao outro, indo-se de Pixinguinha a Caymmi, deste a Vinicius e assim sucessivamente. Pensadas em relação ao cenário doméstico, as noções de simetria e circularidade assinalam os vínculos de amizade entre os quatro artistas, que, a despeito da distância geracional – Baden Powell era exatos 40 anos mais jovem que Pixinguinha – e das diferenças de estilo²³, ocupavam um lugar de prestígio na música popular brasileira considerada “autêntica”, fosse como ícones de uma tradição majestosa, fosse como expoentes de uma renovação modernizadora.

Em 1965, Zingg já estava bastante familiarizado com a cultura brasileira. Apesar do pouco tempo residindo no Brasil, ele era conhecido dos principais bossanovistas²⁴, e rapidamente começou a expandir seu círculo de sociabilidade. Tendo se tornado amigo de muitos artistas, intelectuais e outras figuras públicas, é improvável que Zingg desconhecesse o “*who’s who*” da música popular brasileira quando se pôs diante de Pixinguinha, Dorival Caymmi, Vinicius de Moraes e Baden Powell. Talvez por isso a fotografia insista na amizade dos músicos sem, contudo, nivelar as diferenças entre eles. Isso fica nítido ao notarmos que Zingg atribui a cada um deles uma pose ou objeto particulares: Baden porta o violão, Vinicius, o disco; Dorival, em pé, é o único a tocar os corpos dos amigos; Pixinguinha, sentado em um trono digno de um rei, empunha a piteira e o inseparável copo de uísque. Entre símbolos inegáveis da música popular brasileira como o disco e o violão, representando respectivamente a difusão internacional da bossa nova e a origem ignóbil do samba, o uísque figura nas mãos daquele que foi alçado à metonímia de sua própria arte²⁵. Tentando incorporar a hierarquização da tradição, bem como a horizontalidade da amizade, Zingg privilegia não a espontaneidade do encontro, visível na primeira e segunda fotografias, mas a composição meticulosa, materializada em tomadas precisas. Assim, é possível que o uísque fosse ali tão importante quanto o vinil de Tom Jobim ou o violão de Baden, à medida que, tal como esses objetos, desempenhou um papel ativo na criação musical.

²³ Pixinguinha notabilizou-se, tanto na flauta quanto no saxofone, como um mestre do choro; Caymmi, compositor versátil, aperfeiçoou a técnica do violão popular em suas canções praieiras, as quais cantava com uma inconfundível voz de barítono; Vinicius de Moraes era sobretudo um letrista aproveitável para diferentes gêneros musicais, e Baden Powell, mais voltado ao violão clássico e ao jazz, destacou-se pela experimentação.

²⁴ Após assistir a apresentações de João Gilberto e Tom Jobim na boate carioca *Au Bon Gourmet*, Zingg propôs a Sidney Frey, proprietário da Audio Fidelity Records, a organização de um show de bossa nova na prestigiosa casa de espetáculos Carnegie Hall, em Nova York. Ocorrida em novembro de 1962, a performance não teve a repercussão esperada, mas foi um ponto de inflexão na carreira de João Gilberto e Tom Jobim, que no mesmo ano assinaram contratos com gravadoras norte-americanas (Cabral, 1997).

²⁵ O musicólogo e pesquisador Ary Vasconcelos certa vez escreveu: “Se você tem 15 volumes para falar de toda a música popular brasileira, fique certo de que é pouco. Mas, se dispõe apenas do espaço de uma palavra, nem tudo está perdido. Escreva depressa: Pixinguinha” (Vasconcelos, 1964, p. 84).

4 Conclusão: do fim ao (re)começo

*Parent of Vices, Drinking, sure thou art,
Under thy Wing they all protection find;
For he that is to Drunkenness inclin'd,
Will in no Sin refuse to bear a part*²⁶
(Richard Ames)

Concluir este artigo com o excerto acima parece ir na direção oposta ao que foi dito até agora. Escrito no final do século XVII pelo poeta inglês Richard Ames (1643-1693), *Amizade fatal ou A miséria dos bêbados* é uma longa meditação sobre os malefícios da embriaguez [*hard drinking*] para a saúde física e moral dos homens de boa índole. Como "pai dos vícios", o ato de beber é retratado como uma "arte" que, apesar de levar necessariamente ao excesso, ofereceria uma "proteção" ilusória a todos que nela se engajassem. Ao dedicar o poema aos "amigos juramentados da Garrafa!" [*To the Sworn Friends of the BOTTLE*], Ames procura alertá-los dos riscos do álcool para o corpo, a casa e as finanças – numa palavra, a morte. Nada mais contrário, portanto, à máxima de Vinicius de Moraes sobre o "cachorro engarrafado", em que o ardil trapaceiro da bebida se converte em fidelidade canina, e os riscos do descomedimento são neutralizados pela boa companhia dos homens entre si, e deles com o uísque – numa palavra, a vida. Para efeitos inversos, éticas opostas.

Ambos os poetas, no entanto, aludem ao poder agentivo da bebida, sua resistência em ser mera coisa; e no caso do uísque, "cachorro", "namorado" e até "meio de transporte"²⁷ são metáforas que explicitam um tipo de interação irreduzível ao ato fisiológico de beber. Pois se a bebida induz a estados alterados de consciência das quais a criação artística muito se beneficia,²⁸ também propicia estados específicos de criação relacional tão ou mais fortes que os forjados por meio do sangue ou outras substâncias tidas como mais "naturais" que o álcool – "E que amizade alguma igual poderá ser/Àquela que sobre a garrafa se fizer", vaticina Ames em outra passagem de *Fatal friendship*. Aproximar o sangue do uísque a partir de seus efeitos nos corpos e na produção da relacionalidade pode ser, aliás, a melhor forma de subscrever ao potente argumento de que as relações humanas, sejam elas de parentesco ou amizade, não obedecem a uma divisão estanque entre *código* e *substância* (Carsten, 2004; Marques; Leal, 2018). Dada a sua polissemia, o termo substância abrigaria metáforizações o bastante para render comparações imprevistas, afirma Janet Carsten (2011, p. 29): "Densidade relativa, suavidade ou dureza, cor, cheiro, alterabilidade e permanência podem desempenhar um papel em quão 'boa para pensar' uma substância é".

²⁶ Em tradução livre: "Beber, pai dos vícios, por certo em vossa arte/ Todos sob suas asas proteção encontram/ Pois aqueles que à embriaguez se inclinam/ Não recusarão em qualquer pecado tomar parte".

²⁷ Em seu depoimento ao Museu da Imagem e do Som, o jornalista Sérgio Cabral contou que, ao realizar uma viagem aérea, serviu-se de algumas doses para aliviar o medo de avião. Ao desembarcar, ele teria dito: "O melhor meio de transporte é o uísque!" (MIS, 2012).

²⁸ Em "Do vinho e do haxixe", Baudelaire narra a história de um guitarrista espanhol que, ao embebedar-se com um conterrâneo violinista amador, deu a plateia um espetáculo à parte: "Chegado o vinho, não tinham mais paciência para desenvolver as garrafas. Meus vilões marotos guilhotinavam-nas a facadas, como as pessoas mal-educadas. Imaginem que belo efeito sobre a sociedade bem-vestida! As senhoras se retiraram e, diante destes dois bêbados que pareciam meio loucos, muita gente fugiu, escandalizada. Mas foram favorecidos aqueles cujo pudor não destruiu a curiosidade e que tiveram a coragem de ficar. "Comece", diz o guitarrista ao marmoreador. É impossível exprimir o gênero de sons que saíram do violino ébrio; Baco em delírio talhando a pedra com uma serra" (Baudelaire, 1998, p. 94).

A um só tempo materiais e simbólicos, tanto o sangue quanto o uísque são substâncias partilhadas, conspurcáveis – o sangue se contamina, o uísque se falsifica – e criadores de relações no tempo. Neste artigo, procurei mostrar que para homens de um período específico da história da música popular brasileira, a partilha de sonoridades e afetos não se fazia sem a partilha do uísque. E assim como trabalhar bebendo era beber trabalhando, compor junto era beber junto. As razões para terem escolhido o uísque dentre outras bebidas dizem respeito tanto a um momento de ascendência econômica do Brasil, marcado pelos anos de Juscelino Kubitschek na Presidência da República, quanto do cultivo de um *ethos* cosmopolita respeitável que, embora não tenha sido a realidade de todos esses homens, se fazia presente por meio de vínculos reais de respeito, proximidade e amor.

Mas escolheram o uísque, sobretudo, por este ser “o melhor amigo do homem”, a substância com a qual se cultivaram uns aos outros como criadores de música e de certas encenações de masculinidade. Em uma delas, registrada no documentário *Vinicius* (2005), vemos Tom Jobim e Vinicius de Moraes completamente embriagados na casa da Rua Codajás. O poeta recosta a cabeça no ombro direito do maestro, que dedilha ao violão a canção “Pela luz dos olhos teus” enquanto ambos cantam fora do tempo e do tom. Em dado momento, Jobim se dirige ao cinegrafista e diz:

Você sabe que a minha mulher pegou duas garrafas de uísque escocês e quebrou da pia, na minha frente. Fez tá, tá...Eu quase que me cortei. Que perigo! Porque você sabe que mulher chega a um ponto em que quebra garrafa de uísque na pia. É a revolta. Mas não tem jeito, a gente compra mais [risos]²⁹.

Nesse pequeno fragmento, os nexos entre substância, amizade e masculinidade reaparecem de forma sintética. A cumplicidade entre Tom Jobim e Vinicius de Moraes diante da anedota das garrafas quebradas é assegurada pela certeza de que, fatalmente, elas serão repostas por outras, quase como se, ao terem escolhido o uísque, este os tivesse escolhido também. O ato criador, manifesto na ambiguidade deliberada do lazer-trabalho, não pode prescindir da companhia dos parceiros, tampouco da bebida. Tal qual a formulação deleuziana do alcoólatra que deixa de beber hoje “para recomeçar amanhã” (Deleuze *apud* Boutang, 1996), o limite para esses compositores significou o fim mesmo da criação e da vida.

Referências

- ALBIN, Ricardo Cravo. Pixinguinha – 100 anos. *In*: MIS – MUSEU DA IMAGEM E DO SOM. **Depoimentos para Posteridade**. Rio de Janeiro: MIS, 1997. p. 41-44.
- ALBIN, Ricardo Cravo. **Museu da Imagem e do Som**: rastros da memória. Rio de Janeiro: Sextante Artes, 2000.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de si**: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de Século, 2000.
- BAIA, Silvano. **A historiografia da música popular no Brasil (1971-1999)**. 2011. 278 páginas Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BATTERSBY, Christine. **Gender and Genius**: Towards a Feminist Aesthetics. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- BAUDELAIRE, Charles. **Paraísos artificiais**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

²⁹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CxIQb0_z4TA. Acesso: 2 nov. 2024.

- BLANNING, Tim. **O triunfo da música**: a ascensão dos compositores, dos músicos e de sua arte. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BOUTANG, P. A. **L'abécédaire de Gilles Deleuze**. Paris: Arte, 1996.
- CABRAL, Sérgio. **Pixinguinha**: vida e obra. Rio de Janeiro: Lidador, 1980.
- CABRAL, Sérgio. **Antônio Carlos Jobim**: uma biografia. Rio de Janeiro: Lumiar Editora, 1997.
- CAMPOS, Paulo Mendes. **Murais de Vinicius e outros perfis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CARDOSO, Tom. **Ninguém pode com Nara Leão**. São Paulo: Editora Planeta, 2021.
- CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CARSTEN, Janet. Substance and Relationality: Blood in Contexts. **Annu. Rev. Anthropol.**, v. 40, p. 19-35, 2011.
- CARVALHO, Hermínio Bello de. “**São Pixinguinha**”. [2015]. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/mre000118.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2024.
- CASTRO, Ruy. **Chega de saudade**: a história e as histórias da bossa nova. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CASTRO, Ruy. **Ela é Carioca**: uma enciclopédia de Ipanema. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CASTRO, Ruy. **Uma onda que se ergue no mar**: novos mergulhos na bossa nova. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CESAR, Rafael do Nascimento. Arranjos íntimos: a bossa nova e seus descontentes. **Ponto Urbe: Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**. n. 30, v. 2, p. 1-21, 2022.
- CESAR, Rafael do Nascimento. Chiquinha ou Francisca? Uma compositora brasileira entre nomes e apelidos. **Cadernos Pagu**, Rio de Janeiro, [no prelo].
- ELIAS, Norbert. **Mozart**: sociologia de um gênio. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FERNANDES, Helio. Roteiro Noturno para Turistas Desprevenidos. **Manchete**, n. 24, outubro, 1952.
- FERNANDES, Dmitri Cerboncini. **Sentinelas da Tradição**: a constituição da “Autenticidade” no Samba e no Choro. São Paulo: EdUSP, 2018.
- GOFFMAN, Irving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.
- HARRAWAY, Donna. **Manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HERTZMAN, Marc. **Making Samba**: A New History of Race and Music in Brazil. Durham and London: Duke University Press, 2013.
- HOLANDA, N. **Memórias do Café Nice**: subterrâneos da música popular e da vida boêmia do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1969.
- JOBIM, Antonio Carlos Brasileiro. **Carta a Vinicius de Moraes**. 1965.
- JORNAL DO COMÉRCIO. **A cachaça também é nossa!** Em 15 de janeiro de 1954.
- LEAL, José. **Boêmios famosos do Rio**, n. 34, dezembro, 1952.
- LYRA, Carlos. **Carta a Vinicius de Moraes**, 1963.
- MAMMÌ, Lorenzo. **A fugitiva**: ensaios sobre música. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MANCHETE. **Ave Maysa cheia de graça**, n. 1.294, 1977.

- MARQUES, Ana Claudia; LEAL, Natacha Simei (org.). **Alquimias do parentesco**: casas, gentes, papéis, territórios. São Paulo: Terceiro Nome, 2018.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.
- MELLO, Zuza Homem de. **Eis aqui os bossa nova**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MELLO, Zuza Homem de. **Copacabana**: a trajetória do samba-canção (1929-1958). São Paulo: Editora 34, 2017.
- MILLER, Daniel. **Troços, trecos e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- MILLER, Daniel. **Copacabana**: a trajetória do samba-canção. São Paulo: Editora 34, 2017.
- MIS – MUSEU DA IMAGEM E DO SOM. **Depoimento de Ricardo Cravo Albin**. Em 24 de out. 2012. (Coleção Depoimentos para a Posteridade).
- MORAES, José Geraldo Vinci de. **Criar um mundo do nada**: a invenção de uma historiografia da música popular no Brasil. São Paulo: Intermeios, 2019.
- MORAES, José Geraldo Vinci. Entre a memória e a história da música popular. *In*: MORAES, José Vinci de; SALIBA, Elias Thomé. **História e música no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2012, p. 217-268.
- MORAES, Vinicius de. **Samba falado**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.
- O PASQUIM. **Um analista tentou me pasteurizar**. Rio de Janeiro, 1969a.
- O PASQUIM. **Essa Maysa de todos nós**, n. 2, Rio de Janeiro, 1969b.
- PARANHOS, Adalberto. **Os desafinados**: sambas e bambas no “Estado Novo”. São Paulo: Intermeios, 2015.
- PEREIRA, João Baptista Borges. **Cor, profissão e mobilidade**. São Paulo: EdUSP, 2001.
- PEREIRA, João Baptista Borges. Pixinguinha: entrevista com Alfredo da Rocha Viana Jr. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. 42, p. 77-87, 1997.
- PONTES, Heloisa; CESAR, Rafael do Nascimento. Da orla à sala de jantar: gênero e domesticidade na bossa nova e na Tropicália. *In*: PONTES, Heloisa; ROSATTI, Camila. **Casa-mundo**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2022. p. 145-169.
- PRECIADO, Beatriz (Paul B.). **Pornotopía**: Arquitectura y sexualidad em “Playboy” durante la guerra fría. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.
- QUEIROZ, Vítor; CESAR, Rafael do Nascimento. Puxando a fumaça e soltando pro ar: consagração e silêncio em Pixinguinha e Dorival Caymmi. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 36, n. 106, p. 1-18, 2021.
- REALIDADE. **O uísque é nosso**, n. 7, novembro, 1966.
- SABINO, Fernando. **Gente**. Rio de Janeiro: Record, 1975.
- SANDRONI, Carlos. **Feitiço decente**: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933). Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- SIQUEIRA, Renata Monteiro; CESAR, Rafael do Nascimento. Entre a praça e o largo: artistas e intelectuais na formação de dois ‘berços’ do samba. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 83, p. 146-164, dez. 2022.
- SKIDMORE, Thomas. **De Getúlio a Castelo**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.
- SMALL, Christopher. **Musicking**: the meaning of performing e listening. Hanover and London: Wesleyan University Press, 1998.
- TYS, Hélio. Radialistas implantam a greve do uísque. **Revista do Rádio**, n. 348, 12 de fev., 1956.
- VASCONCELOS, Ary. **Panorama da música popular brasileira**. São Paulo: Martins, 1964.

VASCONCELOS, Francisco de Assis Guedes de; VASCONCELOS, Mariana Perrelli; VASCONCELOS, Iris Helena Guedes de. Fome, comida e bebida na música popular brasileira: um breve ensaio. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 723-741, jul.-set. 2015.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ZINGG, David Drew. **Instituto Moreira Salles**. Acervo IMS, 1965c. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/asset/vinicius-de-moraes-pixinguinha-dorival-caymmi-and-baden-powell-david-drew-zingg/BwEUdm-ljk2IYQ>. Acesso em: 18 fev. 2026.

Rafael do Nascimento Cesar

Mestre (2015) e Doutor (2022) em Antropologia Social pela Unicamp. Atualmente é pesquisador de pós-doutorado do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP). Sua pesquisa sobre o fotógrafo David Zingg está vinculada ao Projeto Temático Fapesp *Artes e semânticas da criação e da memória* (Processo n. 2020/07886-8). Autor do livro “*Compondo Chiquinha Gonzaga: contrapontos antropológicos*” (2023). Endereço profissional: Rua do Lago, n. 717, Cidade Universitária, São Paulo, SP. CEP: 05508-080. E-mail: rafaelnascimentocezar1@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4901-246X>

Como referenciar este artigo:

CESAR, Rafael do Nascimento. “O Cachorro Engarrafado”: substância e amizade na Música Popular Brasileira. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e103864, p. 104-122, setembro de 2025.

Pelo Fio de Ariadne: caminhos e descaminhos do racismo à brasileira na escola

Valdir Aragão do Nascimento¹

Claudia Sales Campos²

¹Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, MS, Brasil

²Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, MS, Brasil

Resumo

O artigo em questão trata-se de um relato de experiência de uma prática educativa que teve como base o racismo e seus desdobramentos em uma escola de ensino médio. O texto configura uma reflexão de cunho etnográfico que busca demonstrar como o racismo cotidiano se manifesta no ambiente escolar, especialmente entre os estudantes, e como essas expressões se conectam à construção da ideia de raça no imaginário cultural brasileiro e aos processos sócio-históricos de formação das desigualdades raciais. Este trabalho ancorou-se, mais especificamente, no referencial teórico-metodológico da sociologia da educação e da antropologia sociocultural, dentre outras contribuições. No que diz respeito aos resultados, o que se percebeu é que existe, ainda, a necessidade de buscar relacionar a realidade vivida dos alunos aos aspectos teóricos e sócio-históricos acerca do racismo. Isso porque os ensinamentos teóricos por si sós acabam não tendo ressonância na vida desses alunos, mergulhados no tecido sociocultural que, a despeito dos esforços realizados por muitos educadores, corrobora e colabora com o discurso racista por meio de diversos tipos de linguagem.

Palavras-chave: Racismo; Racismo Recreativo na Escola; Ensino Médio; Estado de Mato Grosso do Sul.

By Ariadne's thread: paths and detours of brazilian-style racism at school

Abstract

This article is an account of an educational practice based on racism and its ramifications in a high school. The text presents an ethnographic reflection that seeks to demonstrate how everyday racism manifests itself in the school environment, especially among students, and how these expressions connect to the construction of the idea of race in the Brazilian cultural imaginary and to the socio-historical processes of the formation of racial inequalities. This work was anchored, more specifically, in the theoretical-methodological framework of the sociology of education and sociocultural anthropology, among other contributions. Regarding the results, it was observed that there is still a need to relate the lived reality of the students to the theoretical and socio-historical aspects of racism. This is because theoretical teachings alone end up not resonating in the lives of these students, immersed in a sociocultural fabric that, despite the efforts made by many educators, corroborates and collaborates with racist discourse through various types of language.

Keywords: Racism; Recreational Racism in School; High School; State of Mato Grosso do Sul.

Recebido em: 14/01/2025

Aceito em: 12/01/2026



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 artigo aqui apresentado é fruto de nossa experiência como professores de Sociologia no ensino médio, nos anos de 2018, 2023 e 2024, em uma escola estadual localizada no município de Campo Grande, estado de Mato Grosso do Sul. No decorrer de nossas atividades como educadores, nos vimos desafiados a reagir a manifestações da ideologia racista que insistiam em emergir – e insistem ainda – dos discursos verbalizados por muitos estudantes que, infelizmente, reproduzem e reverberam o preconceito racial e o racismo inerente à conformação histórica e socioantropológica que constituiu – e continua a constituir – o tecido social brasileiro.

Para melhor compreensão das nossas motivações, faz-se necessário uma breve contextualização dos nossos itinerários como profissionais da educação no âmbito da instituição de ensino à qual estávamos vinculados nos períodos mencionados. A Escola Estadual Professor Emygdio Campos Widal aderiu, no ano de 2017, ao programa de Educação em Tempo Integral do Governo do Estado de Mato Grosso do Sul chamado de Escola da Autoria. Esse modelo, oriundo do estado de Pernambuco, prevê ampliação da jornada escolar dos estudantes de Ensino Médio, articulando Base Nacional Comum Curricular com a parte diversificada. A proposta pedagógica da Escola da Autoria tem como objetivo, em sua metodologia da parte diversificada, que os estudantes ampliem seus conhecimentos. Para tanto, são oferecidas, de forma semestral, disciplinas diferenciadas – chamadas de Eletivas – que conjugam distintas áreas do conhecimento –, a essas disciplinas os alunos aderem livremente, assim eles não são mais agrupados por ano/série.

A motivação para a realização deste trabalho teve início no momento de elaboração dessas aulas Eletivas de 2018, quando verificamos a necessidade de lançar, para além dos conteúdos já ministrados sobre o assunto, a temática do racismo na escola, uma vez que muitos alunos proferiam discurso de preconceito travestido na forma de brincadeiras. Por meio da oferta da Eletiva – Afrocentricidade, Africanidades e Resistência, tivemos como objetivo pedagógico as seguintes diretrizes: i) instigar a reflexão sobre a questão da desigualdade racial no País; ii) levar os estudantes a desconstruírem práticas arraigadas de discurso preconceituoso; iii) questionar a via histórica hegemônica europeia; e iv) valorizar as origens afro-brasileiras para ressignificar no imaginário discente o que é ser negro¹ no Brasil.

¹ Adotou-se ao longo do texto a classificação de “negros” utilizada pelo IBGE. A opção por essa categoria se deu em razão de ela englobar as demais classificações referentes à cor dos indivíduos no Brasil, a exemplo do pardo e, por conseguinte, do mestiço e do mulato. Assim, a categoria “negro” refere-se ao quantitativo dos indivíduos que se autodeclararam pretos ou pardos no quesito “cor ou raça” (Lei n. 12.288/2010 – Estatuto da Igualdade Racial). Essa categorização é respaldada por legislações que a utilizam como critério para políticas de igualdade e ações afirmativas, tendo sido construídas em diálogo com intelectuais negros e com o Movimento Negro Unificado, visando enfrentar as dificuldades de efetividade das políticas raciais diante da complexidade das identidades no contexto brasileiro.

Depois de inscritos na Eletiva, os alunos foram divididos em quatro grupos de pesquisa e cada grupo ficou responsável por elaborar um trabalho, em formato de banner, para ser apresentado na feira científica da escola. Os temas propostos pelos estudantes foram: 1) *Negros no Cinema*, tendo como atividade uma análise comparativa dos filmes *Pantera Negra* e *Cleópatra*; 2) *Inventores Negros* e 3) *Black Barbie e representatividade no mercado infantil*.

Com a proposta desse trabalho aos alunos, visávamos não somente realizar a pesquisa sobre a existência do discurso do racismo e do preconceito racial na escola e suas dinâmicas de perpetuação; mais ainda, intervir na realidade social dos estudantes por meio das aulas da Eletiva – Afrocentricidade, Africanidades e Resistência, nas quais eles poderiam compreender o longo caminho que moldou o imaginário social de inferioridade do negro no Brasil e no mundo e desaguou no racismo estrutural e suas representações²; assentadas, por sua vez, em constructos sociais elaborados para disfarçar a real condição do negro na sociedade de classes.

Historicamente, identifica-se a classificação de contingentes humanos por raças devido à influência dos estudos biológicos, mais precisamente os atinentes ao campo da genética. Mal comparando, guardadas as devidas proporções, essa comparação classificatória – cingindo a espécie humana em raças distintas – agrega em si uma tentativa de extensão de uma categorização que, conforme afirma Jacquard (1981), é oriunda da separação minuciosa e sistemática dos seres vivos em famílias.

No campo das ciências humanas e da construção sociocultural das categorias sociais, o racismo pode ser entendido como uma ideologia, não tendo razão de existir para além dos interesses de determinadas classes sociais, especificamente aquelas que se julgam superiores devido à cor de sua pele. O estudo aqui apresentado tem como viés o racismo no cotidiano escolar, mais especificamente o racismo recreativo, praticado pelos alunos e alunas em uma escola de ensino médio da cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul.

Em relação à caracterização do grupo pesquisado, este compõe-se de alunos e alunas oriundos de vários estratos sociais, com predominância para a classe média B e C. Matriculam-se também membros de classes sociais menos favorecidas economicamente, com menor renda familiar, moradores de bairros considerados periféricos. A escola em questão tem acentuada procura por parte do público escolar, dados os bons resultados que apresenta em avaliações como o Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB), destacando-se positivamente no que diz respeito à educação em tempo integral ofertada pelo estado, com participação em projetos educacionais e desempenho educacional acima da média.

A pesquisa realizada está inserida em um projeto de intervenção que objetivava – e objetiva ainda – discutir o racismo em suas várias expressões no espaço escolar, buscando, com isso, intervir na realidade concreta dos alunos oferecendo-lhes subsídios teóricos para que possam compreender os mecanismos de atuação e reprodução do preconceito oriundo da errônea noção de superioridade de raças.

² Grosso modo, o conceito de representação social abrange as percepções e convicções que um indivíduo, uma comunidade ou uma sociedade têm a respeito de tema ou assunto específico, constando de forma efetiva nas relações sociais e na soma de concepções e atitudes dos atores sociais, refletindo em seu comportamento e valores. Face à complexidade que recai sobre a categoria representação, dado o universo polissêmico em que se insere, como já observou Carlo Ginsburg (2001) no livro *Olhos de madeira – nove reflexões sobre a distância*, adotamos aqui a interpretação de Pierre Bourdieu (2022), para quem as representações são constructos sociais elaborados para interpretar a realidade a partir do vivido, do experienciado e dos condicionantes classificatórios de um dado grupo social. Como constructos sociais, tais representações têm nas tradições populares, no senso comum, na manipulação consciente e inconsciente da realidade social e nas experiências socialmente compartilhadas a força do seu *continuum* (Bourdieu, 2022).

Com o trabalho pretendíamos dar respostas às questões formuladas sobre a presença do racismo na escola, buscando elencar quais os atores sociais envolvidos na prática do preconceito racial, seja essa prática consciente ou inconsciente; e quais os mecanismos socioculturais, linguísticos e simbólicos utilizados na dinâmica das manifestações racistas em uma escola do ensino médio.

A metodologia adotada para viabilizar a execução da pesquisa contou com técnicas de caráter qualitativo, o uso de entrevista semiestruturada e livre, pesquisa bibliográfica e documental e trabalho de campo de cunho etnográfico, no qual coletamos informações atinentes ao escopo do trabalho por meio de observação direta e conversas informais com alunos da escola. A pesquisa, bem como a execução das atividades, foi autorizada à época – respectivamente – pela direção da escola e pela coordenação pedagógica.

As conversas informais bem como as demais interações com os alunos e alunas se deram em momentos distintos, geralmente durante as aulas das eletivas que conduzimos, nos intervalos das aulas e no decorrer de atividades que propiciavam maior liberdade de expressão aos interlocutores, como as aulas de educação física – em que alunos e alunas esperavam sua vez para participar dos jogos de futebol ou handebol, quando havia mais de duas equipes em disputa. Nessas circunstâncias, para viabilizar a captação de dados primários, adotou-se o método de “rodas de conversa”, nas quais os alunos e alunas eram confrontados com o tema do racismo na sociedade brasileira e seu impacto nos ambientes escolares.

Importante ressaltar que as rodas de conversa constituem um método participativo e dialógico de coleta de dados que pode ser associado à etnografia, relacionando, assim, teoria e prática; todavia, com ela não se confunde já que não têm o mesmo estatuto teórico-científico antropológico, não sendo a mesma coisa – nem representando interdependência entre si. Podem ser empregadas em conjunto no escopo de uma pesquisa etnográfica para promover a prospecção de informações relevantes e imprescindíveis ao estudo em questão; bem como para investigar a compreensão de um grupo social ou cultural específico (Mattos; Castro, 2011).

A coleta de dados, entrevistas semiestruturadas e livres e as observações em campo, se deram ao longo do ano de 2018. Não obstante, as interações entre nós professores e os alunos e alunas continuaram a acontecer nos anos 2022, 2023 e 2024, em razão das disciplinas por nós conduzidas. As entrevistas foram realizadas no contexto das eletivas disponibilizadas ao longo dos anos supracitados, sempre respeitando as diretrizes da Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2024) no que concerne ao comportamento ético dos pesquisadores/ antropólogos com seus interlocutores. Algumas das observações etnográficas constantes deste artigo são frutos dessas entrevistas/interações.

Os nomes dos discentes participantes da pesquisa foram codificados, aparecendo apenas as iniciais dos nomes em ordem aleatória; procedimento também adotado para as séries às quais pertenciam, expediente necessário à proteção das identidades dos alunos e alunas e à salvaguarda dos depoimentos por eles e elas voluntariamente concedidos.

A propósito do trabalho de campo e da etnografia utilizados na captação dos dados primários, é necessário aduzir o fato de a etnografia não se resumir à mera observação, nem tampouco se reduz a um método qualitativo comum de produção de dados e de informações; consistindo, sim, em um modo de produção de conhecimento. Essa perspectiva etnográfica se dá na relação intrínseca entre sujeito e objeto do conhecimento; etnografia entendida

aqui como uma teoria do vivido, ou teoria vivida, como defende Peirano (1995), que se imiscui dialeticamente com as relações sociais.

A etnografia é, como constata Fonseca (1999, p. 58), um tipo de investigação “[...] calcada numa ciência, por excelência, do concreto”. Do concreto porque tem sua fundamentação epistemológica baseada na realidade vivida, essa do cotidiano de “carne e osso” – de reveses e contingências que a todos atingem, mas cujas percepções e reações são pessoais. Em que pese basear-se na concretude da vida, não se exime do subjetivo e de seu inegável impacto na constituição do que é social, cultural e humano (Fonseca, 1999).

Fazer etnografia é algo complexo, dadas as muitas possibilidades de interpretação que envolvem sua prática, sendo que pode representar coisas diferentes, a depender da orientação teórica do pesquisador. Em Evans-Pritchard a encontramos como forma de arte; para Radcliffe-Brown, é um instrumento de comparação; Malinowski a vê como fonte essencial da teoria etnográfica (Peirano, 2008; 2014); Geertz (2008) entende a etnografia como uma “descrição densa” da cultura; Marilyn Strathern (2014, p. 345) – ao contrário de Peirano (2014), que não entende etnografia como método – vislumbra na etnografia um método de investigação capaz de possibilitar o aprendizado “acerca da complexidade da vida social”, e em James Clifford (1998) se apresenta como uma forma de escrita cultural que não se perde nas descrições neutras, podendo ser compreendida como uma espécie de invenção cuja base é o diálogo complexo entre culturas e literaturas.

Seja qual for a definição teórica utilizada, é impossível, a nosso ver, fazer etnografia sem envolvimento, sem estranhamento, sem a busca constante de desnaturalização do que é familiar, corriqueiro e aparentemente social e teoricamente desimportante. Essas atitudes frente ao real têm implicações que reverberam sobremaneira na produção do conhecimento, notadamente o antropológico, dado que significam espreitar as arraigadas convenções culturais, crenças e comportamentos manifestos de um grupo – mesmo o seu próprio – como se fossem novos ou incomuns, em vez de dados como certos ou “naturais”. Esse foi o espírito com o qual conduzimos esta pesquisa.

O estudo teve como referenciais teóricos as contribuições de distintas áreas do conhecimento, a exemplo da Sociologia, da Antropologia, da História, da Filosofia e da Ciência Política. As discussões teórico-metodológicas são tributárias de autores como Almeida (2020), Cavalleiro (2001, 2006), DaMatta (1987), Essed (1990, 1991), Fanon (1968, 2008), Kilomba (2019), Munanga (2004; 2005), Munanga e Gomes (2006), Nascimento (1978) Maggie e Rezende (2002), Schwarcz (1993), Telles (2003), entre outros cujas pesquisas guardam estreita relação com o tema aqui estudado.

2 Raça e Racismo: do ovo da serpente às intersecções no labirinto

Estranho Fruto

As árvores do Sul estão carregadas com um estranho fruto,

Sangue nas folhas e sangue na raiz,

Um corpo negro balançando na brisa sulista

Um estranho fruto pendurado nos álamos.

Cena pastoril do heroico sul,

*Os olhos inchados e a boca torcida,
 Perfume de magnólias, doce e fresco,
 E de repente o cheiro de carne queimada.
 Aqui está a fruta para os corvos puxarem,
 Para a chuva recolher, para o vento sugar,
 Para o sol apodrecer, para a árvore pingar,
 Aqui está a estranha e amarga colheita³
 (Abel Meeropol, 1937)*

O poema *Estranho Fruto*, escrito em 1937 pelo escritor Abel Meeropol (1903-1986), retrata sua indignação com a tortura e morte de dois homens negros acusados de estupro – Thomas Shipp e Abram Smith – no sul dos Estados Unidos, prática recorrente naquele país à época, mais especificamente dos supremacistas brancos sulistas que, depois do enforcamento, costumavam deixar à mostra os corpos pendurados em árvores para servir de objetos de admiração aos demais sádicos da região (Ross, 1983; Ward, 2014).

Os versos ilustram a crueldade humana e a continuidade do projeto ideológico do colonialismo europeu, que, inicialmente, negou humanidade e impôs subserviência aos povos que conquistou e desterrou de suas pátrias, como atestam autores clássicos da antropologia, Alfred Métraux (1950) e Georges Balandier (1951), e outros mais contemporâneos: Claudine Brelet (1995), Claude Meillassoux (1986), Peter Pels (1997) e Talal Asad (1973), para citar alguns.

Além da violência física, psicológica e simbólica, a sociedade contemporânea pós-colonial *herdou* do projeto colonial a chaga do racismo, transformando-o em outras formas mais sutis, mas não menos danosas e letais; escondendo-o em eufemismos naturalizados (e *naturalizantes*), inversões histórico-conceituais e falsa inocência (Moreira, 2019). Produtos e subprodutos da *estranha e amarga colheita* da plantação colonial⁴ (4), cujos *estranhos frutos* amiúde deitam raízes de sangue e morte a se reproduzirem estruturalmente no tecido social de vários países, e no Brasil não é diferente (Almeida, 2020; Flauzina, 2006; Kilomba, 2019; Lima; Paz, 2021).

A conceituação a respeito da categoria racismo varia de acordo com a realidade histórica e sociocultural de cada nação; mas em geral pode ser entendida como um tipo de preconceito de caráter étnico ou racial, isto é, caracteriza-se por uma concepção pejorativa e pré-concebida a respeito de uma ou mais etnias ou culturas de um povo ou grupo social. Ao longo da história, muitas nações cujas predominâncias econômicas e bélicas as tornaram dominantes em várias partes do mundo justificaram suas ações tendo o racismo como ideologia, como ocorreu nos séculos XVI e XIX, inicialmente na América e depois nos continentes africano e asiático (Callinicos, 2000; Lévi-Strauss 1973; Nascimento, 2016; Schwarcz, 1996).

Fanon (1968, 2008), analisando as consequências do colonialismo no mundo – notadamente a conformação e subsunção psíquico-ideológica do colonizado à mentalidade do colonizador e à lógica colonialista –, acredita que o continente africano, em especial a África negra, foi sempre interpretado e representado cognitivamente, de fora, como uma

³ Para mais informações sobre o poema *Strange Fruit* e seu autor, o escritor, poeta e compositor americano Abel Meeropol – cujas obras foram publicadas sob seu pseudônimo Lewis Allan –, veja Margolick (2014).

⁴ *Plantation*, plantação em tradução para a língua portuguesa, tem como definição o sistema utilizado do século XV ao XIX nas colônias europeias da América. Uma das suas características era a escravidão (Kilomba, 2019, p. 29).

espécie de *elo perdido*, um espaço incivilizado, inculto, bárbaro e, por isso, atrasado em termos civilizatórios. É em razão dessa interpretação negativa que o negro é constituído no tecido social brasileiro, e de outras tantas nações, como um *outro*, animalizado por carecer de humanidade, símbolo perene de subalternidade e irracionalidade. Guardadas as devidas proporções e peculiaridades de cada contexto sócio-histórico, é fato que muitas sociedades contemporâneas ainda mantêm essas representações colonialistas a respeito do continente africano e, por conseguinte, daqueles que dele se originaram.

DaMatta (1987) evidencia a emergência do racismo na França do século XVIII, durante a revolução francesa. Todavia, sua influência, por assim dizer, no mundo europeu só se deu no século subsequente, aparecendo no cenário intelectual envolta na aura da cientificidade da época e de suas teorias evolucionistas. É nesse século que o racismo se constitui definitivamente, sendo utilizado como uma ferramenta ideológica a serviço do imperialismo e como uma explicação

[...] “natural” para a supremacia dos povos da Europa Ocidental sobre o resto do mundo. Foi esse tipo de ‘racismo’ que a elite intelectual brasileira bebeu sofregamente, tomando-o como doutrina explicativa acabada para a realidade que existia no país (DaMatta, 1987, p. 70).

DaMatta (1987) e Silvério (2004) asseveram que a dinâmica da constituição ideológica do Brasil como uma nação mestiça, historicamente considerada, teve início no século XIX. A argumentação de alguns estudiosos da realidade brasileira é a base de sustentação dessa interpretação, que defende que no Brasil houve uma mistura *harmônica* de raças e culturas, posteriormente denominada de *democracia racial*. Mas a pretensa harmonia contida e expressa na propalada democracia racial nada mais significava do que um expediente para justificar e manter as “[...] hierarquias raciais vigentes no país, na qual o segmento branco da população foi tido como principal e dominante, constituindo o ideal a ser alcançado pela nação, ao menos em termos comportamentais e morais” (López, 2012, p. 122-123).

Para Silvério (2004), foi dessa forma que o mestiço foi alçado no cenário nacional como um símbolo de integração, sendo-lhe confiadas – naquele momento – duas atribuições específicas: representar a existência de uma *harmonia racial* e fomentar a crença popular em um possível embranquecimento da nação. O expediente adotado não sucedeu ao esperado, e acirrou-se a já existente tensão entre harmonia racial e embranquecimento; o que ocorreu devido à “[...] impossibilidade/incapacidade de reconhecer horizontalmente a igualdade entre todos no interior de uma pluralidade de raças e cores tratadas e pensadas hierarquicamente” (Silvério, 2004, p. 41).

Como observa Silvério (2004), refletir acerca da dinamicidade das relações raciais no Brasil é uma possibilidade, tomando como ponto de partida um imaginário sociocultural que, marcado pelas suas idiossincrasias, pela diversidade e multiplicidade, põe-se na contramão de uma monolítica e petrificada concepção idealizada de que a miscigenação biológica teria se estendido às outras dimensões socioculturais da realidade brasileira. Essa construção interpretativa, tendenciosa e equivocada, tem garantida sua sobrevivência graças aos dizeres, fazeres e representações de caráter histórico, religioso e científico que permeiam o imaginário nacional.

Todos esses discursos – alicerçados em inverdades ou em meias-verdades – relegam o diferente à condição de não humanidade ou quase humanidade, tudo para que se justifique

aos seus olhos e aos dos outros a sua pretensa ascendência superior, a sua *pureza* e o seu *direito* de mando (Silvério, 2004). No Brasil, o racismo tem se manifestado de maneira velada, disfarçado em brincadeiras e ditos tidos por jocosos e espirituosos, mas que na verdade congregam em si as marcas da intolerância e de uma pretensa superioridade de raça e classe social (Moreira, 2019; Nascimento, 1978; Ribeiro, 2019, 2020; Schwarcz, 1993).

O racismo é também uma chaga social, mas sobretudo uma questão de poder, como demonstrou Quijano (2005) na sua obra *Colonialidade do Poder*. A conceituação de origem biológica não é, por sua vez, isenta de incertezas e desafios, tanto é assim que nos dias atuais aqueles pesquisadores das áreas da Biologia e da Genética não consideram ponto pacífico o conceito de raça. Para muitos deles, assevera Nascimento (2013, p. 4),

[...] do ponto de vista biológico, esta não existe, ou seja, tal constatação ratifica a tese defendida por muitos antropólogos – ao longo da história da disciplina – de que as categorias raciais são sociais, culturais e humanamente construídas.

Esses constructos sociais, *grosso modo*, visam à elaboração de uma categorização racista cujo objetivo principal consiste em classificar os indivíduos tendo como único parâmetro traços fenotípicos que os particularizam, a exemplo da

[...] pigmentação epitelial, a textura do cabelo ou a configuração e dimensão anatômicas do nariz. Assim, o conceito de raça é usado largamente para justificar o racismo, ainda que velado, no caso brasileiro, e para determinar a condição social dos indivíduos (Nascimento, 2013, p. 4).

Infelizmente, ainda, o racismo permeia a sociedade brasileira em suas diversas dimensões e categorizações, estando presente no mundo do trabalho, nas escolas, nos círculos de amizade e nos grupos que se organizam para disseminar ódio e intolerância, seja por meio de discursos raivosos ou pela via da violência física e/ou psicológica. Todavia não é, como mencionado, confessado abertamente pelo povo brasileiro, como bem observou Guimarães (2005, p. 60): “Assim é o racismo brasileiro: sem cara, travestido em roupas ilustradas, universalistas, tratando-se a si mesmo como antirracistas e tratando como antinacional, a presença integral do afro-brasileiro e do índio brasileiro”.

Portanto, o racismo à brasileira é todo o racismo em que “[...] o racista é aquele que separa, não o que nega a humanidade de outrem; desse modo, racismo para ele, é o racismo do vizinho [...]” (Guimarães, 2005, p. 60). No Brasil, segundo Munanga (2005), Munanga e Gomes (2006) e Ribeiro (2019, 2020) até admite-se a existência do racismo; no entanto, ninguém assume que o pratica. Isto porque, devido ao caráter sutil, velado e dissimulado do racismo brasileiro, ele raramente é identificado como realmente é. O racismo recreativo é um exemplo do racismo à brasileira, em que piadinhas e ditos jocosos flagrantemente racistas são percebidos – por brancos e também por negros – como “brincadeiras”, manifestações da espirituosidade de alguns e representação inconsciente de uma pretensa democracia racial (Moreira, 2019).

Souza (2017, 2021) credita esse racismo à brasileira, ou racismo racial, como prefere nominar, a um projeto das elites nacionais e intelectuais, notadamente orquestrado por figuras de proa da intelectualidade brasileira como o sociólogo Gilberto Freire (2006), e sua pretensa tese da democracia racial, constante de suas obras *Casa Grande e Senzala* e *Sobrados e Mocambos* (Freire, 2013); o historiador Sérgio Buarque de Holanda (1995), com o seu *Raízes*

do Brasil e a tese do homem cordial; Paulo Prado (1928) e o texto *Retrato do Brasil*; Raimundo Nina Rodrigues (1957) e sua crítica à miscigenação como fator de degenerescência.

No caso da tese de Buarque de Holanda (1995) da suposta existência de uma cordialidade inerente ao brasileiro, que o tornaria um homem cordial, pacífico, afável e bom, Schwarcz (2019, p. 22) contesta, categórica: “[...] como é possível definir o Brasil como um território pacífico se tivemos por séculos em nosso solo escravizados e escravizadas, admitindo-se, durante mais de trezentos anos, um sistema que supõe a posse de uma pessoa por outra? [...]”, pondo abaixo a noção equivocada de cordialidade do brasileiro.

Para Souza (2017, 2021), assim como para Fanon (2008), um dos problemas do racismo reside na impossibilidade de negros se desvencilharem dos grilhões que os aprisionam à sua condição de submissão e inferioridade; submissão criada e alimentada pelas condições socioeconômicas, culturais e psíquicas, pensadas desde o colonialismo; e inferioridade aceita e interiorizada pelos negros em várias partes do mundo, como diz Fanon (2008, p. 90), “É o racista que cria o inferiorizado”.

Nas palavras de Souza (2021, p. 24), “O lugar social, assim, não implica que se tenha consciência da dominação. Conclusão de resto óbvia, já que, se o oprimido tivesse essa consciência, ou já estaria em vias de se libertar, ou já não existiria dominação, pois [...]”, continua o autor, “[...] a aceitação da própria inferioridade pelo oprimido é o fundamento central e mais importante de todo tipo de dominação estável que tenha existido na história humana”.

Segundo Souza (2021), essa lógica de dominação e manutenção das desigualdades sociais têm como representativas de suas técnicas de disfarce a sonegação do acesso ao capital cultural⁵ – socialmente acumulado e socializado de forma desigual – à população negra e mestiça do País. Para Souza (2021), as raízes da continuidade do racismo no Brasil se devem à dissimulação de suas reais estruturas fundantes; que não se assentam no aspecto meramente econômico, como querem alguns que privilegiam as análises das classes sociais apenas pelo critério da renda; mas, sim, na vedação de acesso aos bens simbólico-culturais – ao capital cultural – que, salvo melhor interpretação, levariam à descoberta das armadilhas que impendem as pessoas de se aperceberem da dominação a que estão expostas cotidianamente

Por desigualdade social, entende-se aquela diferença estabelecida entre indivíduos ou grupos de acordo com a sociedade em que vivem. Na sociedade capitalista, a desigualdade origina-se e mantém-se tendo como fonte uma gama de relações orientada pela propriedade. A manutenção dessa desigualdade assenta-se na dominação das condições de existência, tanto material quanto simbólica, de uma dada sociedade, por determinados grupos de poder. Assim, restam configuradas relações de produção antinômicas, cujos conteúdos podem ser compreendidos pela análise das estruturas socioeconômicas e culturais que aparelham e operam a usurpação e a dominação sistêmicas de grupos socialmente organizados, em que se percebe uma classe produtora de riqueza (da qual não usufrui) e uma outra – que

⁵ Capital cultural é o conjunto das experiências vividas pelos indivíduos, desde tenra infância, que os influenciam ao longo de suas vidas, como o incentivo à leitura (porque convivem com livros e têm pais leitores); o gosto pelo estudo (porque têm exemplos de sucesso profissional e/ou pessoal na família); o aprendizado de idiomas; o estímulo à capacidade de concentração; o apreço aos fatos de origem cultural e simbólica[...] Enfim: *a transmissão doméstica do capital cultural*, como resumiram Nogueira e Catani (1999). É esse capital cultural que, segundo Bourdieu (1999), é responsável pelo sucesso de determinados indivíduos, em detrimento de outros, no competitivo mundo socioeconômico do trabalho.

não produz – mas se especializou em expropriar os frutos do trabalho produzido (Marx; Engels, 2019).

2.1 O Racismo e suas Máscaras nas Escolas Brasileiras

Sobejam na mídia brasileira, em seus múltiplos veículos, denúncias de racismo nas escolas, sofridos e praticados por alunos, pais, professores e corpo administrativo. No que tange ao ambiente escolar em específico, a Organização não Governamental (ONG) Quero Bolsa – em estudo realizado e apresentado em 2023 – destacou que de cada dez docentes brasileiros, sete queixaram-se de terem sido vítimas de racismo recreativo nos estabelecimentos de ensino em que lecionavam. O referido estudo, sob o título *Sua Escola É (Anti)racista?*, teve como instrumento de coleta pesquisa realizada em várias regiões do país no período de fevereiro a maio do ano de 2023, envolvendo 624 professores e professoras profissionalmente ativos no cenário educacional do Brasil (MPPR, 2023).

Os dados obtidos pela pesquisa deixam entrever a continuidade do racismo nos estabelecimentos de ensino do País, bem como suas nefastas implicações para a sociedade brasileira. Da totalidade dos participantes do estudo, cerca de 70% alegaram ter testemunhado episódios de cunho racistas nas unidades de ensino em que estavam lotados, sendo que, aproximadamente, 46% desses episódios teriam sido protagonizados por educandos, tanto nas salas de aula quanto nos intervalos – fato que revela a presença significativa dos adolescentes na reprodução sistêmica do racismo (MPPR, 2023).

No que se refere às pesquisas acadêmicas, muitos pesquisadores constataram a presença do racismo entre os alunos (Abreu, 2017; Algarve, 2004; Dias, 2011; Foster, 2004; Trindade, 1994). Como a escola é parte da sociedade e esta é construída e mantida por meio de inúmeras influências, as manifestações racistas que ocorrem nas escolas são reflexos do que também ocorre no tecido social, matizado pelas estruturas socioculturais fundantes de um povo. Nessa perspectiva, Silva (2008, p. 25) analisa que

[...] é também na escola que a criança tem seus principais contatos com as diferenças culturais e, talvez o reforço às atitudes discriminatórias. Para ele, os próprios livros didáticos trazem o negro e o índio como figuras diferentes e folclóricas, criando um estereótipo que passa a fazer parte do imaginário dessas crianças que dependendo, da educação que recebem, tornam-se adultos preconceituosos e perpetuam essa visão através de seus filhos.

Para Munanga (2005), o problema localiza-se na incapacidade do professor de lidar com suas crenças socioculturais há muito arraigadas no seu âmago e constituintes de sua formação. Desse modo, na visão de Munanga, o professor não é capaz de criar estratégias de aula que possam facultar uma melhor compreensão da diversidade por parte de seus alunos, isso porque ele não consegue se desvencilhar de suas amarras ideológicas quando da realização de seu trabalho pedagógico. Não há, desse modo, uma tentativa efetiva de transformação da ideologia etnocêntrica nos espaços escolares, nem tampouco existe uma discussão pontual que deixe em relevo a diversidade étnico racial que plasma a sociedade brasileira (Coelho, 2008).

Conforme as informações constantes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2024), entre os nove milhões de brasileiros que não terminaram o ensino médio,

71,6% são compostos de pessoas pretas e pardas e 27,4% de pessoas brancas. O público-alvo selecionado para viabilizar o estudo foi o grupo etário composto por indivíduos de 14 a 29 anos. A coleta de dados foi realizada tendo por parâmetro a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), que identificou como pontos nevrálgicos do abandono escolar no Brasil a premente necessidade de trabalhar. Outros motivos, embora não tão expressivos, somam-se à justificativa laboral; como o daqueles que largaram a escola em razão do desinteresse no aprendizado pela ausência de conexão entre interesses do alunado e os conteúdos dos currículos escolares.

A urgente necessidade de geração de renda por parte de um contingente expressivo do alunado no Brasil ainda em 2023 e também em 2024 ajuda a enterrar de vez a tese de Bastide e Fernandes (1959), produzida nas décadas de 1940 e 1950. Como verificado, o abandono é maior entre negros no período considerado, o que contraria a perspectiva dos autores que acreditavam que, com o passar dos anos, as abissais disparidades raciais existentes no mundo do trabalho, marcadas pelo acesso desigual de negros à escolaridade e, conseqüentemente, à ocupação laboral com melhores remunerações e prestígio social, tenderiam a se extinguir.

Tal extinção se daria em razão das transformações nos processos de diferenciação social levadas a cabo pela lógica do capitalismo, posto que as mudanças macroestruturais tenderiam a provocar transformações no tecido social e – por conseguinte – afetariam as microestruturas que o compõem. Nessa concepção, os negros adquiririam uma autorrepresentação consciente, sendo capazes de acessar e manipular instrumentos sociossimbólicos e materiais que, em última instância, promoveriam alterações significativas nas suas subjetividades, levando-os a repensarem suas ambições e projetos de vida (Bastide; Fernandes, 1959).

A estrutura escolar brasileira ainda é carente no sentido de elaborar estratégias viáveis, factíveis e eficazes ao combate às desigualdades em todas as suas dimensões, bem como é – ainda – incompetente no combate às manifestações reconhecidamente preconceituosas. Nessa perspectiva, entende-se que o espaço escolar é de fato o espaço por excelência no qual se deve investir para promover o amplo debate a respeito de questões discriminatórias, o que põe em relevo o profissional da Educação, instrumento essencial no processo de desconstrução do cenário vergonhoso em que imperam as discriminações em todas as suas esferas.

No âmbito escolar, o racismo pode ser percebido, dentre outras manifestações mais ostensivas, pelas “brincadeiras” dos alunos uns com os outros, os apelidos que a intimidade e a amizade permitem verbalizar ou mesmo situações em que atua a lógica da competitividade, na qual as emoções afloram mais facilmente. As interações em jogos recreativos podem ser veículos de preconceito, de racismo. É comum quando se assiste a jogos ouvir expressões do tipo “tinha que ser preto mesmo, hein?”, dita de um aluno branco para um aluno negro que perdeu a oportunidade de fazer um gol; ou quando o aluno negro faz um gol contra perto do fim de um jogo: “preto quando não suja na entrada, suja na saída”, dentre tantas outras expressões que, mesmo ditas em alegado tom de “brincadeira”, deixam transparecer o preconceito racial que plasma a realidade sociocultural do País.

As desavenças entre alunos também são bastante esclarecedoras sobre o racismo, pois são nesses momentos de manifestação de raiva que se acirram os ânimos e os alunos se descontrolam, a ponto de proferir palavras fortes de preconceito como “negro fedido”, “macaco seboso” e outras cujo teor vão no mesmo sentido. Por isso, é válida a análise e o conselho de Almeida (1999), quando esclarece que a sala de aula é também um espaço

de manifestação de emoções, principalmente na fase da adolescência, é um espaço igual a tantos outros existentes na realidade social, existindo

[...] diferenças, conflitos e situações que provocam diferentes tipos de emoções, ao professor cabe administrá-las, coordená-las. É lhes imprescindível uma atitude racional para poder interagir com os alunos, buscando descobrir seus motivos e compreendê-lo (Almeida, 1999, p. 103).

Contudo, essa tarefa incumbida aos professores não é uma tarefa das mais fáceis de ser realizada, tendo em vista os muitos problemas que se somam nas salas de aula, tais como falta de infraestrutura, pouco tempo destinado ao ensino de matérias que têm na formação do cidadão seu objetivo, dentre outros problemas de ordem administrativa. Mas apesar dos entraves, é necessário que se faça, como afirma Cavalleiro (2006), um esforço no sentido de prevenir e combater práticas e condicionamentos reconhecidamente discriminatórios; o que demandaria

[...] um trabalho sistemático de reconhecimento precoce da diversidade étnica e dos possíveis problemas que o preconceito e a discriminação acarretam em solo brasileiro, desde a educação infantil - familiar e escolar. Tal prática pode agir preventivamente no sentido de evitar que pensamentos preconceituosos e práticas discriminatórias sejam interiorizados e cristalizados pelas crianças, num período em que elas se encontram muito sensíveis às influências externas, cujas marcas podem determinar sérias consequências para a vida adulta (Cavalleiro, 2006, p. 38).

Não obstante, não se deve esquecer que o professor não é somente professor, é também partícipe de contextos socioculturais diversos nos quais exerce outros papéis sociais, como “[...] aluno, pai, filho, membro de sindicato, de partido político ou de grupo religioso. Esses contextos se referem uns aos outros e afetam a atividade prática do professor” (Libâneo, 2013, p. 37), portanto, passível de erros e influências da realidade em que vive não sendo fácil para ele a separação total da realidade empírica do mundo teórico, abstrato. Àqueles cuja formação se deu no campo das ciências humanas, consideradas a partir das divisões de conteúdo do conhecimento, *presumivelmente* seria mais fácil lidar com essas situações, mas aos que são originários das chamadas ciências duras, em tese, as dificuldades de encarar a problemática são maiores.

Somam-se às limitações humanas do professor os diversos problemas institucionais por que passam a educação no Brasil: corpo discente desmotivado, muito devido à falta de perspectivas profissionais em um mundo do trabalho cada vez mais competitivo; corpo docente adoecido – e adoecendo – e à beira da exaustão (física e psicológica) em razão da alta carga de trabalho, do crescente desprestígio social e econômico em relação à profissão e à constante tentativa de cercear a liberdade de cátedra; à conhecida e reconhecida ausência de aporte financeiro suficiente, que resulta em uma infraestrutura educacional precária e muito aquém das necessidades cotidianas das escolas; dentre outros fatores (Quiroga, 2015; Diehl; Marin, 2016).

3 Racismo: a perspectiva de alunos de uma escola estadual de ensino médio

Durante a realização do projeto de intervenção na Escola Estadual Professor [nome preservado], o desafio estava – e ainda está – em fazer com que os estudantes compreendessem a lógica da dominação, na qual muitas vezes os dominados reproduzem os discursos que os dominadores querem que eles reproduzam, sem reflexão crítica. Diversas vezes ouvíamos que “negro tem preconceito contra ele mesmo”, alguns diziam “os próprios negros que escravizaram os negros e os venderam para os europeus”, aula a aula era preciso um esforço enorme de desconstrução de um contexto em que as representações sociais, verbalizadas por meio de discursos históricos distorcidos e preconceitos raciais, de todos os matizes, há muito arraigados, atuavam – e atuam – como entraves para compreensão das desigualdades historicamente construídas e para a continuidade do racismo, em suas várias dimensões, na sociedade brasileira e em outras partes do mundo.

Inegavelmente, como visto na revisão de literatura, o racismo existe no Brasil e no mundo, a despeito do que dizem muitos indivíduos que não se veem como racistas, mas acabam reproduzindo comportamentos de cunho racista ao longo de suas vidas, às vezes de forma quase inconsciente (Carvalho, 1997). Bento (2024) acredita que para o enfrentamento do racismo é necessário que se reconheça, antes de tudo, que o conceito de raça funciona como uma linguagem estrutural e estruturante na conformação do inconsciente.

Nesse sentido, Almeida (2020, p. 50) também entende que a ideologia racista tem a capacidade de plasmar o inconsciente, modelá-lo à sua maneira, tendo em vista que “[...] a vida cultural e política da qual os indivíduos se reconhecem e onde formam os seus afetos é constituída por padrões de clivagem racial inseridas no imaginário e em práticas cotidianas”. Dessa forma, as associações de sucesso e insucesso em decorrência da cor da pele e/ou de determinados traços étnicos são construídas e representadas tendo como estrutura fundante o racismo; que a partir desses critérios define quem vai ocupar determinados postos de trabalho considerados estratégicos na distribuição material e simbólica de privilégios sociais, culturais e econômicos.

O fenômeno social também está presente nas escolas brasileiras, em todas as séries e independentemente do tipo de educação, se pública ou privada. Na escola em que se realizou a pesquisa, o racismo aparece nos discursos dos alunos do primeiro, segundo e terceiros anos do ensino médio. Isso porque, como afirmam Almeida (2020), Bento (2024) e Carvalho (1997), sem maior reflexão e até mesmo de forma inconsciente, reproduzem a lógica racista da sociedade brasileira, aprendida em casa, na rua, nos espaços de lazer e, infelizmente, reproduzida na escola.

Para Almeida (2020, p. 56), o racismo “[...] constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional”. O autor aborda o papel crucial e continuado dos meios de entretenimento de massa, como as telenovelas, na composição do imaginário social a respeito do homem e da mulher negros, sempre representados como empregados domésticos (diaristas, jardineiros, porteiros, motoristas...) com pouca ou nenhuma instrução formal.

Em contraste com o homem e a mulher brancos, o primeiro apresentado nas telas como inteligente, sagaz, metódico, de personalidade complexa e nascido para liderar; a segunda, quando não é retratada como madame, patroa e/ou socialite milionária, é

apresentada como a mulher de classe média que ocupa posições sociais de destaque social, como juíza, empresária, delegada; distinguindo-se pela beleza, pela inteligência, pela esperteza e, geralmente, detentora de alguma forma de poder e influência sobre outros personagens, negros na sua maioria. Às personagens negras, restam os papéis que indicam subalternidade: cozinheiras, faxineiras/diaristas, camareiras de hotel, *mulata sensual*, a babá. Essas personagens, quando não aparecem como ingênuas e sofredoras, são representadas de forma sexualizada, vulgar e de princípios condenáveis.

A propósito do homem negro, Almeida (2020, p. 56) afirma que este é costumeiramente representado como aquele indivíduo cuja personalidade “[...] oscila invariavelmente entre criminosos e pessoas profundamente ingênuas”. Assim, estereotipado de forma negativa, nas telenovelas, filmes e séries, dentre outros produtos e subprodutos da indústria cultural, o homem negro acaba permeando o imaginário nacional como criminoso nato, aquele que naturalmente nasceu para delinquir.

As respostas dadas pelos alunos ao questionário aplicado evidenciam que estes aparecem entre os principais veiculadores de preconceito racial, principalmente, nas “brincadeiras” feitas entre colegas. Segundo uma das entrevistadas (MBS, 16 anos, 2B), respondendo à questão 3 [Você já ouviu alguém dizer expressões como: “macaco”, “Só poderia ser preto mesmo”, “neguinho” ou outras parecidas?] explicitou que é comum ouvir essas expressões no cotidiano da escola, principalmente proferidas pelos alunos em tom de brincadeira.

Ah, isso acontece sempre, sabe? É comum. Os meninos mesmo, quando estão jogando futebol ou outro jogo qualquer, eles falam isso direto, brincam um com o outro. E tem coisa até mais pesada que isso, mas ninguém liga. Um aluno que é moreninho quando é chamado de macaco por um branco ele responde com outro xingão [xingamento]. Se o colega é branco, ele chama de branco azedo, se é japonês ele costuma dizer que é amarelo descorado e coisas assim [MBS, 16 anos, 2B – aluna negra – junho de 2018].

Entre os adolescentes, principalmente quando da realização de competições, nas quais os ânimos geralmente ficam mais exaltados, esses comportamentos podem ser flagrados por qualquer um que esteja assistindo a essas atividades. São palavras de caráter claramente racistas, mas que, no geral, não causam incômodo aos que dela são objeto. Quando um aluno descendente de asiáticos é questionado em relação ao fato, responde que

Ah, professora, não é sério, sabe: É brincadeira. É só na hora do jogo, a gente sabe que é errado, mas quando vê já saiu, daí num tem jeito, né? Mas ninguém liga, e até fazem a mesma coisa, chamam a gente de olho rasgado, amarelão e outras coisas [TC, 3C – aluno descendente de asiáticos – junho de 2018].

Esse tipo de preconceito, veiculado pelas “brincadeiras”, é considerado como uma prática sutil de racismo, escamoteado pela presença do viés cômico no qual a manifestação racial tem lugar, principalmente no espaço de ação do lúdico. Mas esse humor racista, constituinte por excelência do racismo recreativo, como qualquer outra forma de preconceito racial, não tem nada de inofensivo, de inocente, de contingente; muito pelo contrário: se insere nas estratégias (conscientes e inconscientes) de propagação e perpetuação sutis da dominação simbólica exercida pela inferiorização do outro em razão da cor de sua pele (Fonseca, 2012; Moreira, 2019).

Em que pesem os esforços dos professores em combater essas manifestações, as intenções não surtem efeitos nas consciências da maioria dos alunos. Isso porque, segundo

Castro e Abramovay (2002), as instituições de ensino brasileiras, salvo raras exceções, não conseguem perceber as manifestações inconscientes de racismo existentes entre o alunado. Essa incapacidade traz prejuízos à educação brasileira, notadamente no que se refere à mobilidade social de crianças e jovens negros.

Outras respostas apresentam outras “brincadeiras” de cunho racista. No caso das alunas, algumas relataram que suas colegas as chamavam de “cabelos de bombril”, em referência aos seus cabelos crespos. Em contrapartida, elas afirmaram que chamavam as colegas de “cabelo de macarrão escorrido”, em referência aos cabelos lisos e alourados de algumas. Perguntada se não se incomodava com as “brincadeiras”, uma das alunas respondeu que

Incomodar, incomodar não incomoda, até porque eu não deixo barato, né? [risos]. Mas essas coisas elas dizem na brincadeira mesmo, sabe? Sem maldade, entende? É quando a gente tá se divertindo, falando bobeira mesmo. Então, não me importo, e eu conheço elas, são minhas amigas. Agora se fosse alguém que eu não conhecia, aí não ia ser brincadeira, né? Ia ser na maldade, daí eu num ia gostar mesmo [BNA, 15 anos, 1A – aluna negra – junho de 2018].

A propósito do depoimento de BNA (15 anos, 1A), cabe menção o fato de que a escola, representada pela coordenação pedagógica, costuma punir com suspensão o aluno ou aluna que for flagrado ou denunciado por algum colega por prática de injúria racial⁶ ou mesmo racismo. Além dessa punição institucional, os alunos e alunas flagrados passam pelos “sermões” dos professores, o que, infelizmente, como demonstram Candido e Bussolotti (2024), não surtem o efeito desejado a longo prazo.

A propósito ainda da fala de BNA (15 anos, 1A), nota-se que quando a ofensa racial não está no universo das relações jocosas, da “brincadeira”, dentro ainda do condenável espectro do racismo recreativo, o ofendido ou ofendida deve tomar as providências necessárias para demonstrar sua indignação contra a atitude racista da qual foi vítima. Providências estas que devem seguir as diretrizes da escola, ou seja, procurar a coordenação para formalizar a denúncia e apresentar o acusado.

MCT (16 anos, aluno negro – 2D) enfatiza o fato de que os colegas estão apenas brincando quando usam termos racistas

Professor, eles não são racistas, eles vão lá em casa, a agente joga junto, tudo de boa. Só quando tá de brincadeira que eles fazem isso, sabe? Mas não é sério, não. Se fosse, eu num dava nem moral pra eles, entendeu? Mas a gente [alunos negros] também brinca com eles, xinga de uma pá de coisas que também não é certo. Mas é brincadeira.

Essas relações jocosas, como denomina Radcliffe-Brown (1952), definem-se pelo grau de proximidade entre duas pessoas, geralmente marcada por vínculos de amizade ou parentesco.

Nas palavras do autor:

What is meant by the term ‘joking relationship’ is a relation between two persons in which one is by custom permitted, and in some instances required, to tease or make fun of the other, who in turn is required to take no offence. It is important to distinguish two main varieties. In one the relation is symmetrical; each of the

⁶ De acordo com o Conselho Nacional de Justiça (CNJ, 2015, p. 1), “Embora impliquem possibilidade de incidência da responsabilidade penal, os conceitos jurídicos de injúria racial e racismo são diferentes. O primeiro está contido no Código Penal brasileiro e o segundo, previsto na Lei n. 7.716/1989. Enquanto a injúria racial consiste em ofender a honra de alguém se valendo de elementos referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem, o crime de racismo atinge uma coletividade indeterminada de indivíduos, discriminando toda a integralidade de uma raça. Ao contrário da injúria racial, o crime de racismo é inafiançável e imprescritível”.

two persons teases or makes fun of the other. In the other variety the relation is asymmetrical; A jokes at the expense of B and B accepts the teasing good humouredly but without retaliating; or A teases B as much as he pleases and B in return teases A only a little (Radcliffe-Brown 1952, p. 90).

No caso do racismo ou injúria racial na escola, altamente condenáveis em qualquer esfera ou escala social, a permissão para o uso de frases e expressões racistas se dá no campo da amizade entre os envolvidos. A configuração costuma ter variações, mas em geral segue o exemplo da explicação de Radcliffe-Brown (1952), na qual as relações entre determinados indivíduos em contextos específicos ressignificam – semântica e simbolicamente – os sentidos originais de palavras, gestos e atitudes.

Em uma outra chave interpretativa, Lowie (1947) entende que, no tecido social, as relações jocosas expressariam, de forma inconsciente, uma maneira *sui generis* de interação e negociação simbólicas em que a presença do humor e da amizade teria o condão de aliviar tensões e conflitos no nível consciente. Não é o caso do racismo recreativo operacionalizado pelas “brincadeiras” adotadas como expressão da falsa democracia racial brasileira. Isso porque as relações jocosas no Brasil funcionam, em verdade, como um dos artifícios mantenedores do racismo estrutural no País, provocando dor e sofrimento naqueles em que a sensibilidade não foi embotada pela crença na falácia totalizadora da democracia racial brasileira.

Em Florianópolis, Santa Catarina, Abramovay (2002, p. 48) também verificou os mesmos adjetivos preconceituosos para definir as características atinentes aos afrodescendentes. No caso, uma mãe relata à pesquisadora o preconceito sofrido pela filha “*O meu caso é o da minha filha que ainda passa por isso [discriminação]. Ela tem cabelo crespo, aí os alunos que não têm, chamam ela de cabelo de bombri!*” (Grupo focal com pais, escola pública, Florianópolis). A pesquisadora chama atenção para o fato de que o preconceito racial verbalizado por meio das “brincadeiras” não tem só o negro como objeto, sendo que outras minorias étnicas também são alvo desses adjetivos, tais como os índios, os asiáticos e demais indivíduos de outras descendências, isto é, oriundos de continentes em que a cor da pele se caracteriza pela palidez ou brancura.

Esses indivíduos, a exemplo dos negros, são categorizados tomando como base apenas seus aspectos fenotípicos, então o aluno muito branco é chamado de “branquelo/ branco azedo”, “alemão desbotado”, dentre outros adjetivos que a criatividade dos adolescentes consegue imaginar para caracterizar seus colegas. Contudo, o vocábulo “branquelo”, ou mesmo “branco azedo”, dito em contraposição à uma ofensa racista, não tem a mesma carga simbólica e pejorativa que tem a ofensa de denominar um colega de “macaco”, como analisa Ribeiro (2013, p. 27),

[...] a zona de conforto macrosocial de quem se denomina branco, possível por conta da neutralidade racial dessa classificação, possibilitada pela imagem da branquidade, não torna “branquelo” ofensivo como “macaco”: a marca de inferiorização e o incômodo psicossocial não acontece do mesmo modo naqueles que escutam os dois insultos. Mas o que se sugere é que branco é um cognome não assinalado, apenas lembrado na autodenominação do próprio sujeito por meio de outros marcadores simbólicos não controlados totalmente por ele.

Assim, mesmo que não verbalizem o desconforto que sentem com as ofensas, os alunos e alunas negros o sentem; visto que ser chamado de branquelo não carrega a mesma carga preconceituosa, nem a *marca da inferiorização* e da subalternidade socialmente construídas

no decurso histórico da sociedade brasileira. “Branquelo,” “branco azedo” ou “cabelo de macarrão” enquanto ofensas, não remetem histórica e culturalmente ao estigma da animalização, da incivilidade e da irracionalidade que o termo “macaco” sugere como analogia ou comparação com a pessoa negra.

Identificou-se ao longo do trabalho de campo a utilização entre os jovens de uma categoria êmica: a expressão “tirado pra merda”, ou “tirado pra bosta”; este último é sinônimo preferido pelos alunos e alunas da escola. Estes, quando comparados entre si em contextos negativos, ou mesmo nas “brincadeiras” em que havia racismo recreativo, defendiam-se dizendo “*Aí cê me tirou pra bosta*”. Segundo LP (16 anos, 2B – aluno negro), quando perguntado sobre o significado da expressão, “*Professor, ‘tirar pra bosta’ quer dizer, tipo, que você tá desmerecendo a pessoa, entende? Desconsiderando mesmo*”. A aluna GP [15 anos, branca], respondendo para quem era geralmente usada a expressão, disse que: “*Depende da pessoa. Mas a gente usa como uma forma de meme. Pra alguém que diminui outra. Ou, então, se refere a algo ruim*”.

Episódios em que alunos negros são “tirados pra bosta”, isto é, desmerecidos, desconsiderados, ocorrem em várias situações e contextos interacionais. Quando retornavam da aula de educação física, geralmente suados em razão da modalidade de esporte praticada no dia, os alunos costumavam fazer usos de antitranspirantes, nesse contexto era possível flagrá-los praticando o racismo recreativo por meio da expressão “tirado pra bosta”.

Geralmente, as “brincadeiras” giravam em torno do odor do suor, em que alguns alunos, tanto brancos quanto negros, diziam uns dos outros “*Não adiantar passar desodorante [Antitranspirante], o cheiro de preto não vai sair de você*”; ao que alguns respondiam (geralmente alunos brancos), “*Sai fora! Tá me tirando pra bosta*”. É curioso que alunos negros raramente respondiam com a mesma expressão, costumavam retrucar com expressões como: “*Fedido é teu pai, aquele verme*”; ou “*Fedido é você, boca de fossa*”, dentre outras com mesmo conteúdo semântico-depreciativo.

Quando perguntados do porquê utilizavam tais expressões racistas, a justificativa de alguns deles para o seu comportamento reprovável ancorava-se nas influências na vida prática, isto é, na realidade que verificavam e da qual participavam fora dos muros da escola.

Ah, mas é muito difícil a gente ficar toda hora se policiando, sabe? Não dá. A gente vive no meio das pessoas o tempo todo, e a gente acaba copiando as coisas, entende? Uma brincadeira aqui, outra ali, e nós já estamos sendo preconceituosos, eu sei. Mas é que a gente nem nota, professora, sabia? Quando vê, já falou, já brincou desse jeito [referindo-se às brincadeiras de teor racista]. Mas é tudo na camaradagem. Ninguém aqui sai brigado por causa disso, pelo menos eu nunca vi isso aqui [AB, 17 anos, 3C – aluno branco – junho 2018].

As falas dos alunos e alunas deixam transparecer o racismo cotidiano e estrutural presente – disfarçado sob várias máscaras – na sociedade brasileira (Almeida, 2020; Nascimento, 1978; Ribeiro, 2019; Souza, 2021; Telles, 2003), bem como em outras sociedades (Alexander, 2012; Essed, 1990; 1991; Fanon, 2008; Gilroy, 2011; Kilomba, 2019). Esse racismo cotidiano remete ao universo das subjetividades e aos processos de subjetivação por que passam os indivíduos, são as influências socioculturais, subjetivas, objetivas e linguísticas vivenciadas em termos racistas e introjetadas sem reflexão; estão presentes nos olhares, no gestual, nos discursos, na estética-imagética verbal e não verbal e nos modos de significação que representam e nas ações cotidianas.

Esse racismo cotidiano é retroalimentado diuturnamente pelo que Agnes Heller (2016) denominou de *ultrageneralização*. Para Heller (2016), a maioria das pessoas não tem condições de refletir com profundidade a respeito de episódios singulares mais ou menos complexos de suas vidas particulares, ou por falta de tempo; ou por desinteresse; ou ainda em razão de incapacidade cognitiva. Assim, preferem recorrer às *ultrageneralizações*, que, por sua vez, *explicam* de forma fácil, sumariada e irrefletida a dinâmica social vigente – *explicação* esta livre das complexidades dialéticas que permeiam a realidade histórico-sociológica e cultural que determinam e norteiam a condição humana.

É por influência das *ultrageneralizações* que os indivíduos tendem a pautar sua interpretação da realidade social circundante a partir de suas experiências vividas no passado, ou de generalizações (passadas de geração a geração pela via da tradição) acerca do mundo já presentes e arraigadas no tecido social do grupo humano do qual se originam. A falácia da inferioridade do negro; a teoria das três raças, que advoga a miscigenação como um símbolo de harmonia e integração e que, por seu turno, desemboca no mito da democracia racial; a presença histórica do homem cordial na sociedade brasileira; a hipersexualização da mulher negra; o estereótipo do negro como bandido de fato ou bandido em potencial⁷; o racismo recreativo, presente nas “brincadeiras” de jovens e adultos; enfim, crenças do senso comum constantes do imaginário social brasileiro e que compõem o repertório das *ultrageneralizações* teorizada por Heller (2016).

Como assevera Kilomba (2019, p. 80), discutindo o racismo cotidiano a partir das teorias de Essed (1990, 1991), o racismo banalizado e constantemente representado na cotidianidade não se caracteriza por ser um ataque isolado; ou mesmo pela discricção de suas ações, mas se caracteriza por ser um aglomerado complexo e multifacetado de vivências concretas, “[...] *uma ‘exposição constante ao perigo’, um ‘padrão contínuo de abuso’ que se repete incessantemente ao longo da vida de alguém*” – o que fica claro no depoimento de M, 16 anos (2B, junho de 2018) quando diz, referindo-se aos conteúdos racistas das falas dos colegas “Ah, isso acontece sempre, sabe? É comum”; e AV, 16 anos, (2B, aluna branca – junho, 2018), “Sabe, professora, são muitas as influências que a gente recebe todo dia, nem todas positivas”.

Outros entrevistados apontam também a influência recebida em casa e da sociedade a respeito do comportamento preconceituoso e racista.

Nossa sociedade é assim mesmo, professora. Você vê que até na televisão a gente só aparece como escravo, ou motorista, ou bandido, muito difícil aparecer como um rico, alguém que se deu bem, é sempre por baixo mesmo. E quando aparece um preto se dando bem, é porque ele é desonesto e está fazendo alguma coisa errada. Daí a gente vê, até em casa tem isso, né? A gente mesmo brinca um com o outro e diz, às vezes “Deixa de fazer serviço de preto”, “Tinha que ser preto pra fazer uma coisa dessa” e por aí vai. Sei que é errado, mas nossa sociedade é errada de muitas outras formas, essa é só mais uma [WBM, 17 anos, 3B – aluno negro – junho, 2018].

Outra aluna participante da pesquisa acredita que

Sabe, professora. São muitas as influências que a gente recebe todo dia, nem todas positivas. Então, a gente acaba indo na onda, sabe? Não é por maldade ou por desconhecimento; mas é que tudo mundo se comporta assim, nos nossos círculos de amizade, parece que é algo que tá em todo lugar, entende. O preconceito racial, o preconceito contra o pobre, o japonês, o alto, o baixo, o magro, todo mundo é vítima de preconceito. Então, a gente acaba que se acostumando com isso, né? Eu sei que não é certo, mas a gente não fica só na escola, e não dá pra ficar chamando a atenção dos

⁷ A respeito dos estereótipos do homem negro como bandido e ladrão, representante por excelência no imaginário social das chamadas “classes perigosas”, veja Terra (2010), Rodrigues (2023) e Guimarães (2022).

outros por causa dessas coisas, senão cê acaba virando a chata da turma, né? [risos] [AV, 16 anos, 2B – aluna branca – junho, 2018].

O depoimento da aluna AV, 16 anos (branca), assim como o de MBS, 16 anos (negra), chama atenção pelo seu conteúdo. Quando AV diz “*todo mundo é vítima de preconceito*” e MBS equipara chamar uma pessoa branca de branca azeda ao preconceito racial, deixam entrever, nos seus discursos, a reprodução de uma falácia que tem o propósito de justificar – inconscientemente, no caso delas – os privilégios e as vantagens de brancos sobre negros, denominada de racismo reverso.

De acordo com Fontoura (2021, p. 63), tributária das pautas ultraconservadoras, a falácia do racismo reverso tende a uma interpretação cujo objetivo primordial é a promoção de “[...] um entendimento equivalente do racismo não apenas na sua negação, mas sim na sua inversão, colocando os sujeitos não negros como alvo de ataques, discriminações e preconceitos tendo por base a cor de sua pele”. Ianni (1996 *apud* Fontoura, 2021, p. 63) explica o porquê da não existência de algo como o racismo reverso:

É possível a racializar uma pessoa não-negra, podendo ofendê-la e discriminá-la, mas essa lógica sobre um olhar do racismo construído ao longo do tempo não apresenta precedentes históricos corroborando esse fato. Essa racialização que indicamos não possui amparo social, por conseguinte sem uma simbologia no imaginário social, de todo modo o preconceito e a discriminação são imorais na sua essência, a construção do racismo reverso como fenômeno social não possui bases para sua sustentação, não há um histórico de construção social contra pessoas não negras.

A escola, conclui-se, não é neutra, posto que participa ativamente das sociedades em que está inclusa, sofrendo dessas influências e injunções e, portanto, não é neutra também a temática racial nesses espaços. Desse modo, tem-se que os jovens, bem como a escola, compõem uma organização social cuja realidade é muito mais ampla e abrangente, na qual estão presentes o racismo e suas diversas formas, ou máscaras, como se depreende dos trabalhos de Algarve (2004), Cavallero (2006), Dias (2011), Gomes (2002), Marcelino (2019), Munanga (2005) e Souza (2021), entre outros, em que fica patente a presença estrutural e estruturante do racismo nos constructos socioculturais e dialético-cotidianos que permeiam o tecido social brasileiro.

Os depoimentos dos entrevistados e entrevistadas, e dos demais interlocutores e interlocutoras, deixam clara a influência da realidade circundante nas representações que fazem da sociedade na qual estão inseridos, mas também alertam para o fato de que o enfrentamento do preconceito racial perpassa por muitas e divergentes esferas da realidade sociocultural brasileira. Assim, não é só por meio da escola que se deve combater o racismo e suas perniciosas consequências, mas no âmbito familiar, no sistema de comunicação e na indústria de entretenimento; enfim, a discussão e as mudanças têm de ser pensadas para todo o tecido social, não somente para uma de suas vertentes (Munanga, 2005).

Outra característica do comportamento dos alunos em relação ao racismo foi a que levantou a questão sobre as cotas raciais para negros. As respostas foram esclarecedoras no sentido de demonstrar o nível de discussão no qual se encontra o tema na educação de ensino médio em escolas públicas. À questão formulada a respeito das cotas raciais, se o aluno era a favor ou contra; um dos discentes respondeu que não era a favor.

Olha, professora, como é que a gente vai falar de igualdade desse jeito, entende? Ué, se tem cotas, quer dizer que não tem igualdade, porque as pessoas negras podem ser privilegiadas, podem ter facilidades, não acho justo, tem de ser igual pra todo mundo. Então agora vamos criar a cota pra pobre nas universidades, a cota pra japonês, a cota pra alemão, americano... aí num dá, né? [EBV, 18 anos, 3B, aluno negro, junho, 2018].

O depoimento de EBV, aluno negro, deixa à mostra um cenário conturbado em relação ao tema do racismo e das cotas raciais, dado que nem todas as pessoas negras são a favor da política de cotas brasileira, a exemplo de políticos negros filiados ou aliados à extrema direita e sua agenda ultraconservadora, como amplamente divulgado na imprensa do País. Outros afrodescendentes, aspirantes a alunos de universidades públicas, que se posicionam contra as cotas, justificam seus posicionamentos tendo como referência a tese da meritocracia, acreditando que acedendo às cotas teriam prejudicados e/ou menosprezados – aos olhos da sociedade – seus esforços pessoais e intelectuais na inserção dos cursos superiores que almejam (Jacoel, 2002).

O aluno negro EBV nem os outros afrodescendentes não percebem que, em um País marcado pela desigualdade histórica, como asseveram Munanga e Gomes (2006, p. 186), essas ações de caráter afirmativo buscam consolidar políticas públicas que tenham por objetivo o “[...] combate ao racismo e à discriminação racial mediante a promoção ativa da igualdade de oportunidades para todos, criando meios para que as pessoas pertencentes a grupos socialmente discriminados possam competir em igualdade de condições na sociedade”.

Tarefa bastante difícil – mas não impossível –, diga-se de passagem, dadas as máscaras da ideologia racista presentes na sociedade contemporânea e a dissonância cognitiva que têm acometido o País no que diz respeito à defesa de uma agenda mais igualitária e de viés marcadamente civilizatório. Assim, segundo Marcelino (2019, p. 137), “A existência de uma ‘miopia racial’, ou seja, a dificuldade de enxergar as tramas do racismo ou a visão ‘embaçada’ sobre ele gera vantagens e desvantagens que é a prova de sua funcionalidade”.

4 Considerações Finais

O trabalho de intervenção contribuiu para a sensibilização e tomada de consciência sobre o discurso racista na escola e como ele aparece por meio das brincadeiras tidas como inocentes. As aulas da Eletiva – Afrocentricidade, Africanidades e Resistência, permitiram uma aproximação constante e intencional com a temática. Ainda que exista a Lei n. 10.639/2003 e que a escola tenha por obrigatoriedade ensinar História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, graças ao contato intensivo – são duas aulas por semana durante um semestre – foi possível fazer com que os alunos reconhecessem a existência do mito da democracia racial e a proposição de estratégias de enfrentamento.

Dessa forma, verificamos, na apresentação dos trabalhos para a feira científica, o início da mudança no discurso *naturalizante* das desigualdades étnico-raciais. O que ocorre – apesar dos esforços realizados pelos professores no sentido de coibir as manifestações comportamentais de caráter racista – é que, na prática, para os alunos, de uma forma geral, o racismo aparece como dissimulado, naturalizado, banalizado e, portanto, dependendo do contexto, dissociado de seu caráter pejorativo e preconceituoso.

Assim, o que se apresenta aos professores e demais profissionais que lidam com a educação no Brasil é o desafio de fazer com que se elaborem políticas públicas efetivas no

sentido de propiciar a aquisição e a constante atualização de fazeres e saberes educacionais que facultem o acesso a um conhecimento aliado a fundamentações teóricas capazes de possibilitar aos educadores um entendimento mais crítico a respeito dos sistemas sociais, políticos e econômicos que influenciam na formação do pensamento social brasileiro.

Nessa perspectiva, é necessária uma compreensão mais apurada dos meandros da educação brasileira. Para tanto, é preciso levar em consideração as intrincadas teias que compõem as relações étnico-raciais que plasmam esta nação, buscando entender que tipo de construção capitalista se desenvolveu a partir da escravidão – inicialmente das populações autóctones e, posteriormente, dos contingentes das diversas etnias africanas que para cá foram trazidas a contragosto – ensejando pensamentos e práticas de caráter racista que perduram até os dias de hoje.

Sabidamente, a escola é o lugar por excelência da troca de saberes, destacando-se pelo seu imprescindível papel social no tocante ao processo de transmissão de conhecimentos formais às novas gerações, colaborando, portanto, com a formação de novos cidadãos, “visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”, como enfatiza o artigo 205 da Constituição Federal (Brasil, 2008). Dessa forma, o papel da escola na organização social de uma sociedade extrapola a mera transmissão e multiplicação de saberes práticos, sendo responsável ainda pelo enfrentamento e desconstrução do preconceito e da discriminação em todas as suas vertentes; buscando construir uma sociedade mais ética e igualitária, na qual o respeito à dignidade seja uma preocupação constante. Para tanto, é forçoso reconhecer, debater e debelar o incômodo silêncio institucional e social que recai sobre o racismo e suas práticas na atualidade.

Cabe, portanto, aos professores a tarefa de contribuir para a mudança do cenário vigente, no que diz respeito às manifestações de preconceito racial e de racismo no âmbito escolar. Isso pode ser feito por meio de uma educação mais voltada para os exemplos da vida cotidiana, bem como da estrutura em que se gesta o racismo no Brasil, para que esses alunos possam perceber a si mesmos e ao comportamento que manifestam, ainda que de forma “não aparente”, como veículos de reprodução de uma ideologia racista.

Contudo, não é só na escola que essa transformação precisa ter lugar, mas, sim, na sociedade brasileira como um todo. Assim, para que o preconceito étnico tenha um fim na nossa sociedade, é necessária uma discussão consciente que promova uma educação democrática e de qualidade, considerada o alicerce do processo de inclusão social. Entendemos que é desse modo que poderá haver uma efetiva transformação da sociedade, isto é, por meio da tomada de consciência das desigualdades socioculturais e econômicas historicamente construídas, da dinâmica de funcionamento da exclusão social e da promoção e acesso à cidadania e à dignidade humana.

Referências

- ABA – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Código de ética**. 2024. Disponível em: <https://portal.abant.org.br/codigo-de-etica/> Acesso em: 2 dez. 2024.
- ABRAMOVAY, Miriam *et al.* **Violências nas escolas**. Brasília, DF: Unesco Brasil; Rede Pitágoras; Coordenação DST/AIDS do Ministério da Saúde; Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça; CNPq; Instituto Ayrton Senna; Unaid; Banco Mundial; Usaid; Fundação Ford; Consed; Undime, 2002.
- ABREU, Rosyane de Oliveira. **Professora, eu sou negra? Relações raciais e sua abordagem no espaço escolar 2010-2016**. 2017. 148f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017. Disponível em: DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2017.353>.
- ALEXANDER, Michelle. **The new Jim Crow**. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness. Nova Iorque: The New Press, 2012.
- ALGARVE, Valéria Aparecida. **“Cultura negra na sala de aula”**: pode um cantinho de Africanidades elevar a autoestima de crianças negras e melhorar o relacionamento entre crianças negras e brancas? 2004. 154f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2004.
- ALMEIDA, Ana Rita Silva. **A emoção na sala de aula**. São Paulo: Papirus, 1999.
- ALMEIDA, Silvio Luiz. **O que é racismo estrutural?** São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.
- ASAD, Talal. **Anthropology and the colonial encounter**. New York: Humanities Press, 1973.
- BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Paris, v. 11, n. XI, p. 44-79, 1951. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/situation_coloniale_1951/situation_coloniale_1951_texte.html Acesso em: 12 dez. 2024.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan (org.). **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: Editora Anhembi; Unesco, 1959.
- BENTO, Berenice. **Abjeção: a construção histórica do racismo**. São Paulo: Editora Cult, 2024.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. O que falar quer dizer. São Paulo: EdUSP, 2022.
- BOURDIEU, Pierre. Os três estados do capital cultural. *In*: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (org.). **Escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 71-79.
- BRELET, Claudine. **Anthropologie de L’ONU**. Utopie et Fondation. Paris: Editions L’Harmattan, 1995.
- BRASIL. **Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 10 dez. 2024.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto promulgado em 5 de outubro de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, Subsecretaria de edições técnicas, 2008.
- BRASIL. **Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 1º dez. 2024.

BRASIL. **Lei n. 14.532, de 11 de janeiro de 2023**. Altera a Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114532.htm Acesso em: 12 out. 2024.

CALLINICOS, Alex. **Capitalismo e racismo**. São Paulo: Zahar, 2000.

CANDIDO, Tatiana Cristina Lopes; BUSSOLOTTI, Juliana Marcondes. O racismo recreativo na escola: um relato de experiência, desafios e intervenções necessárias. **Revista de Ciências da Educação**, Americana, ano XXVI, n. 54, p. 38-59, 2024.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CNJ – CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Conheça a diferença entre racismo e injúria racial**. 2015. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/conheca-a-diferenca-entre-racismo-e-injuria-racial/>. Acesso em: 2 jan. 2025.

CASTRO, Mary Garcia; ABRAMOVAY, Miriam. Jovens em situação de pobreza, vulnerabilidades sociais e violências. **Cadernos de Pesquisa**, n. 116, p. 143-176, julho/2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742002000200007> Acesso em: 22 nov. 2025.

CAVALLEIRO, Eliane. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil**. São Paulo: Contexto, 2006.

CAVALLEIRO, Eliane. **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2001.

CARVALHO, José Carlos de Paula. Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas. **Revista Interface: Comunicação, Saúde, Educação**, v. 1 p. 181-182, ago. 1997.

COELHO, Wilma de Nazaré Baía; Coelho, Mauro Cezar. (org.). **Raça, cor e diferença: a escola e a diversidade**. Belo Horizonte: MAZZA, 2008.

DAMATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira. *In*: DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro, Rocco, 1987. p. 58-85. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/247554/mod_resource/content/1/damattadigre_001.pdf. Acesso em: 13 nov. 2024.

DIAS, Fernanda Vasconcelos. **“Sem querer você mostra o seu preconceito”**: um estudo sobre as relações raciais entre jovens estudantes de uma escola de Ensino Médio. 2011. 273f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-99JK48/1/disserta_o___fernanda_vasconcelos_dias_mestrado_em_educa_o.pdf. Acesso em: 13 nov. 2024.

DIEHL, Liciane; MARIN, Angela Helena. Adoecimento mental em professores brasileiros: revisão sistemática da literatura. **Est. Inter. Psicol.**, Londrina, v. 7, n. 2, p. 64-85, dez. 2016. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S2236-64072016000200005&script=sci_abstract. Acesso em: 5 jan. 2025.

ESSED, Philomena. **Understanding everyday racism: an interdisciplinary theory**. Londres: Routledge, 1991.

ESSED, Philomena. **Everyday racism**. Reports from women of two cultures. Alameda: Hunter House Publishers, 1990.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba. 2008.

- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. Disponível em: https://cursosextensao.usp.br/pluginfile.php/840060/mod_resource/content/2/Os_condenados_da_Terra-Frantz-Fanon.pdf. Acesso em: 22 dez. 2024.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro à sociedade de classes**: no limiar de uma nova era. São Paulo: Dominus; Edusp, 1965.
- FLAUZINA, Ana. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. 145f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito, UnB, Brasília, 2006.
- FONSECA, Dagoberto José. **Você conhece aquela? A piada, o riso e o racismo à brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2012.
- FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 10, p. 58-78, 1999. ISSN 1413-2478. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/rbedu/n10/n10a05.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2025.
- FONTOURA, Julian Silveira Diogo de Ávila. Racismo reverso: o porquê da sua não-existência **Interritórios – Revista de Educação**, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, v. 7, n. 13, 2021.
- FOSTER, Eugênia da Luz Silva. **Racismo e movimentos instituintes na escola**. 2004. 148f. Tese (Doutorado em Educação) – Departamento de Centro de Ciências Sociais e Aplicadas, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2004.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global Editora, [1933] 2006.
- FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mocambos**. São Paulo: Global Editora, [1936] 2013.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GILROY, Paul. **Black Britain**: a photographic history. London: Saqi, 2011.
- GINSBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GOMES, Nilma L. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, n. 21, p. 40-51, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000300004>.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- GUIMARÃES, Dandara Abreu. **“Negro Drama”**: representações e estereótipos acerca das masculinidades negras. 2022. 91f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Instituto de Ciências Humanas e Sociais Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2022.
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 11. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, [1936] 1995.
- JACOEL, Aparecida Sueli Carneiro. Nós? Especial “A polêmica das cotas”. **Correio Braziliense**, 28 fev. 2002. Disponível em: www.afirma.inf.br. Acesso em: 13 dez. 2024.
- JACQUARD, Albert. La ciencia frente al racismo. In: UNESCO – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA. **Racismo, ciencia y pseudociencia**. Atenas: Unesco, 1981. p. 17-54.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019. Disponível em: https://www.ufrb.edu.br/ppgcom/images/MEMORIAS_DA_PLANTACAO_-_EPISODIOS_DE_RAC_1_GRADA.pdf. Acesso em: 3 jan. 2025.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1952] 1973. p. 328-368.

LIBÂNIO, José Carlos. **Didática**. São Paulo: Cortez, 2013.

LIMA, Luana; PAZ, Francisco Phelipe Cunha. A morte como horizonte? notas sobre suicídio, racismo e necropolítica. **Teoria e Cultura**. Rio De Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2021. v. 16 n. 1. DOI: 10.34019/2318-101X.2021.v16.30795

LÓPEZ, Laura Cecília. O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. **Interface – Comunic., Saúde, Educ.**, v. 16, n. 40, p. 121-34, jan.-mar, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v16n40/aop0412.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2024.

LOWIE, Robert Harry. **Primitive society**. New York: Boni and Liveright, [1920] 1947. Disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.275524/page/n1/mode/2up>. Acesso em: 10 nov. 2024.

MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcelos. (org.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

MARCELINO, Sandra Regina de Souza. **Racismo e (in)sucesso escolar: percepções e vivências escolares de adolescentes dos anos finais do ensino fundamental II**. 2019. 161p. Tese (Doutorado em Educação) – Departamento de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

MARGOLICK, David. **Strange Fruit: Billie Holiday e a biografia de uma canção**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo; Londres: Penguin; Companhia das Letras, 2019.

MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida. **Etnografia e educação: conceitos e usos**. Campina Grande, PB: Edusp, 2011. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/8fcfr/pdf/mattos-9788578791902.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2025.

MEILLASSOUX, Claude. **Anthropologie de l'esclavage**. Paris, PUF, Coll.: "Quadrige", 262, 1986.

MÉTRAUX, Alfred. "Race et civilization". *In*: **Le Courier de l'UNESCO**. v. III, n. 6-7, p. 8-9. juillet/aout, 1950. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000814/081475fo.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2024.

MPPR – MINISTÉRIO PÚBLICO DO PARANÁ. Estudo revela racismo no ambiente educacional brasileiro. **CAOP – Proteção aos Direitos Humanos**, 11 dez. 2023. Disponível em: <https://site.mppr.mp.br/direito/Noticia/Estudo-Revela-Racismo-No-Ambiente-Educacional-Brasileiro>. Acesso em: 12 out. 2024.

MOREIRA, Adilson José. **Racismo recreativo**. São Paulo: Editora Pólen, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo, Ática, 2004.

MUNANGA, Kabengele. (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, DF, 2005. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo_escola.pdf. Acesso em: 13 nov. 2024.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Editora Global, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do. Mestiçagem e identidade étnica no Paraguai: uma contribuição ao debate. **Cadernos do LEME**, v. 5, p. 1-26, 2013. Disponível em: www.leme.ufcg.edu.br/cadernosdoleme/index.php/e-leme/article/download/95/61. Acesso em: 13 nov. 2024.

- NASCIMENTO, Valdir Aragão do. Nas entranhas do contato: notas sobre antropologia e colonialismo. **Revista Nanduty**, v. 4, n. 4, p. 147-166, 2016. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/nanduty/article/view/5355>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (org.). **Escritos de educação**. Petrópolis, Vozes, 1999.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul.-dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 29 dez. 2025.
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou teoria vivida. **Ponto Urbe**, v. 2, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1890#quotation>. Acesso em: 29 dez. 2025.
- PELS, Peter. The anthropology of colonialism: culture, history, and the emergence of western governmentality. **Annu. Rev. Anthropol.**, v. 26, p. 163-183, 1997. Disponível em: <https://web.mnstate.edu/robertsb/445/anthropology%20of%20colonialism.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2025.
- PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Oficinas Gráficas Duprat-Mayença (Reunidas), 1928. Disponível em: <https://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/pauloprado.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Perspectivas Latino-Americanas, 2005. p. 107-130. Colección Sur Sur.: CLACSO.
- QUIROGA, Fernando Lionel. **O mal-estar na contemporaneidade e suas expressões na docência**. São Paulo: Paco Editorial. 2015.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **Structure and function in primitive society**. London: Cohen and West, 1952. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5196861/mod_resource/content/2/Radcliffe-Brown%20-%20Structure%20and%20Function%20in%20Primitive%20Society.pdf. Acesso em: 18 set. 2024.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. 3. ed. Salvador: Livraria Progresso, 1957. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/h53wj/pdf/rodrigues-9788579820755.pdf>. Acesso em: 11 set. 2024.
- RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. **Entre o “Zaca” e o “Madre”**: ofensas raciais, processos identitários e discursos de mestiçagem em duas escolas de Belém. 2011. 151f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, 2011.
- RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- RIBEIRO, Djamila. Racismo no Brasil: todo mundo sabe que existe, mas ninguém acha que é racista, diz Djamila Ribeiro. **BBC News Brasil**, 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52922015>. Acesso em: 11 nov. 2024.
- RODRIGUES, Walter Hugo de Souza. **Estereótipos e representações dos corpos dos homens negros e os efeitos em suas construções identitárias**. 2023. 159 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Linguagem e Tecnologias) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás. Anápolis, GO, 2023.
- ROSS, John. **At the bar of Judge Lynch**: Lynching and lynch mobs in America. 1983. (Ph.D. Dissertation) – Texas Tech University, Texas University, 1983.
- SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930), São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Marco Antônio. A fetichização do livro didático no Brasil. **Educação e Realidade**, v. 37, n. 3, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edreal/a/wNQB9SzJFYhbLVR6pqvp4wg/?format=pdf>. Acesso em: 24 nov. 2024.

SILVA, Paulo Vinicius Baptista da. **Racismo em livros didáticos na escola**: estudo sobre negros brancos em livros de língua portuguesa. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Negros em movimento: a construção da autonomia pela afirmação de direitos. In: BERNARDINO, J.; GALDINO, D. (org.). **Levando a raça a sério**: ação afirmativa e universidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 39-70.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à lava jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Tradução Nadjeda Rodrigues Marques, Camila Olsen. Rio de Janeiro: Relume Dumará – Fundação Ford, 2003.

TERRA, Livia Maria. **Negro suspeito, negro bandido**: um estudo sobre o discurso policial. 2010. 155f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Araraquara, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/fb75efc0-0c70-4c7a-8097-143fe7d3dd16>. Acesso em: 3 out. 2024.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. **O racismo no cotidiano escolar**. 1994. 249f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Estudos Avançados em Educação, Rio de Janeiro, 1994.

WARD, Jason Morgan. **Death and the american south**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2014.

Valdir Aragão do Nascimento

Doutor em Saúde e Desenvolvimento na Região Centro-Oeste (UFMS); Mestre em Antropologia (UFGD); Bacharel em Ciências Sociais (UFMS).

Endereço profissional: Rua Elvira Coelho Machado, n. 544, Chácara Cachoeira, Campo Grande, MS. CEP: 79040-131.

E-mail: 33valdir@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1125-5100>

Claudia Sales Campos

Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela UFMS; Especialização em Metodologias Ativas e Prática Docente pela UCAM (2022); Especialização em Currículo e Diversidade: Raça, Gênero e Etnia pela UEMS (2017).

Endereço profissional: Escola Estadual Professor Emygdio Campos Widal, Av. Bom Pastor, n. 460, Vila Vilas Boas, Campo Grande, MS. CEP: 79051-220.

E-mail: claudiadesallescampos@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7939-1871>

Como referenciar este artigo:

NASCIMENTO, Valdir Aragão do; CAMPOS, Claudia Sales. Pelo Fio de Ariadne: caminhos e descaminhos do racismo à brasileira na escola. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e105069, p. 123-149, setembro de 2025.

A Cultura Animal em Debate: contribuições dos estudos multiespécies

Carolina Alves d'Almeida¹

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

Resumo

Este artigo analisa, sob a perspectiva dos estudos multiespécies e da arqueologia multiespécies, a questão da cultura e da cultura material de animais não-humanos, tema central da dissertação de mestrado em Arqueologia (2011). A pesquisa original desenvolveu reflexões éticas, ontológicas e epistemológicas sobre o reconhecimento das capacidades culturais e simbólicas dos animais, considerando a materialidade e sua discursividade em contextos relacionais e multitemporais, bem como a multivocalidade do mundo animal. Fundamentou-se no enfoque pós-processualista que compreende a paisagem como cultura material e em abordagens ecológico-políticas e relacionais da antropologia e dos estudos animais, articulando pesquisa bibliográfica e etnografia com etólogos e macacos-prego (*Sapajus*) no Brasil. O artigo pretende atualizar esse debate teórico, superando limitações anteriores e incorporando perspectivas que reconhecem os animais como agentes históricos e arqueológicos em comunidades híbridas ou multiespécies, concebendo a cultura como um campo relacional, histórico e coletivo, produzido por interações interespecíficas.

Palavras-chave: Cultura; Arqueologia; Animais; Multiespécies.

Animal Culture in Debate: contributions from multispecies studies

Abstract

This article analyzes, from the perspective of multispecies studies and multispecies archaeology, the question of culture and the material culture of non-human animals, a central theme of my Master's dissertation in Archaeology (2011). The original research developed ethical, ontological, and epistemological reflections on the recognition of animals' cultural and symbolic capacities, considering materiality and its discursivity in relational and multitemporal contexts, as well as the multivocality of the animal world. It was grounded in a post-processualist approach that understands landscape as material culture and in ecological-political and relational approaches from anthropology and animal studies, combining bibliographic research and ethnography with ethologists and capuchin monkeys (*Sapajus*) in Brazil. The article aims to update this theoretical debate, overcoming previous limitations and incorporating perspectives that recognize animals as historical and archaeological agents in hybrid or multispecies communities, conceiving culture as a relational, historical, and collective field produced through interspecific interactions.

Keywords: Culture, Archaeology, Animals, Multispecies.

Recebido em: 05/09/2025

Aceito em: 10/02/2026



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

Entre 2009 e 2011 desenvolvi uma pesquisa interdisciplinar em arqueologia, fundamentada em abordagens ecológico-políticas, não-antropocêntricas e relacionais da antropologia social, em diálogo com perspectivas pós-processualistas da arqueologia da paisagem, cujo principal resultado foi a elaboração da minha dissertação de mestrado. Esse trabalho consolidou uma contribuição teórica e metodológica original ao debate acerca da subjetividade, cultura e cultura material de animais não-humanos, ampliando os horizontes epistêmicos e interpretativos da arqueologia ao incorporar a agência animal e as relações animal-humano como dimensões importantes da análise do passado.

Em vista da incipiência e limitação teórica dos *estudos animais* no Brasil, naquele momento, meus principais objetivos limitavam-se a: a) suscitar reflexões éticas, ontológicas e epistemológicas acerca do reconhecimento e da visibilidade das capacidades culturais/simbólicas dos animais não-humanos, por meio da análise da cultura material; b) repensar a Arqueologia como disciplina não-antropocêntrica e transversal, através do reconhecimento da capacidade de alguns animais de fabricarem ferramentas, produzirem cultura material, construir paisagens e deixarem registro arqueológico; e c) repensar a Arqueologia da Paisagem como uma abordagem relacional e interdisciplinar, a partir da qual a cultura material é considerada socialmente construída através de relações emaranhadas entre uma multiplicidade de agentes e modos de vida ao longo do tempo. É importante destacar que os estudos animais (*animal studies*) têm se expandido de forma significativa nos últimos anos no Brasil. Em termos gerais, trata-se de um campo interdisciplinar e colaborativo de pesquisas sobre relações entre animais humanos e não-humanos, a partir de diferentes perspectivas e áreas do conhecimento.

Inicialmente, eu me fundamentei no enfoque arqueológico pós-processualista que compreende a paisagem como cultura material, bem representado por Ian Hodder (2001, 2003), Christopher Tilley (1989), Julian Thomas (2001), Michael Shanks (1988), entre outros. Posteriormente, recorri às abordagens ecológicas-políticas e ontológicas-relacionais da antropologia e dos estudos sociais e culturais das ciências que, combinadas com o enfoque pós-processualista da arqueologia, sugerem que a paisagem é um artefato vivo construído socialmente por uma multiplicidade de agentes em relações emaranhadas.

Cabe destacar também a importância de se levar em consideração a questão animalista, a partir das perspectivas críticas e decoloniais do pensamento latino-americano ou das epistemologias do Sul Global, que desmantelam as separações (ontológicas e epistemológicas) de viés e conteúdo eurocêntricos, entre natureza e sociedade ou animalidade e humanidade. Como pesquisador(a) sul-americano(a), tenho um compromisso com as referências oriundas dos países periféricos do Sul Global, como a filosofia da libertação, a filosofia ameríndia,

a ecologia-política, o perspectivismo ameríndio, a pedagogia decolonial, a pedagogia da libertação, a interculturalidade-crítica, entre outras propostas emancipadoras. A ontologia eurocêntrica desumanizava povos não-brancos, não-europeus e não-ocidentais, bem como reduzia animais não-humanos a uma categoria de não-ser radicalmente ou extremamente outra e inferior. Cabe destacar que os povos não-brancos, não-europeus e não-ocidentais, além de destituídos de humanidade, eram comparados a animais pelos europeus modernos.

No que se refere à metodologia utilizada na pesquisa mencionada, além da pesquisa bibliográfica em artigos e livros de antropologia e arqueologia, consultei trabalhos de etólogos e primatólogos, de diferentes origens, como os japoneses pioneiros no estudo do comportamento (proto)cultural em primatas, com a jovem macaca-japonesa (*Macaca fuscata*) Imo, na ilha de Koshima, na década de 1950, como a inglesa Jane Goodall (1991), pioneira no estudo da capacidade de fabricação de ferramentas e demais capacidades culturais dos chimpanzés, na primatologia ocidental, como Christophe Boesch (2011), Andrew Whiten *et al.* (1999), William McGrew (1992), Frans De Waal e Peter Tyack (2003) Frans De Waal (2009); Nicholas Toth (2009), Kathy Schick (2009), Eduardo Ottoni (2009), Antonio Fuentes (2006), Dominique Lestel (2001), Lestel, Brunois e Gaunet (2010), entre tantos outros que, a partir de diferentes perspectivas, dedicaram-se ao reconhecimento da cultura animal, dissolvendo fronteiras epistemológicas entre as ciências animais e as ciências sociais. Nesse contexto, também cabe considerar as contribuições da literatura extracientífica (Latour; Woolgar, 1997)¹, por meio da qual os cientistas narram relações intersubjetivas, detalhes, fatos, controvérsias, experiências, histórias, sentimentos, emoções, afetos, envolvidos nas pesquisas com os animais, elementos que muitas vezes não são apropriados para os artigos científicos.

Para além da pesquisa bibliográfica, também realizei uma etnografia das ciências animais, acompanhando etólogos e macacos-prego (*Sapajus*) pelo Brasil, sobretudo, pelo Rio de Janeiro². Em resumo, eu buscava, por meio da discursividade da cultura material, dar visibilidade para a multivocalidade e para as múltiplas linguagens e racionalidades do mundo animal. Ainda sem fundamentação ou referencial teórico e conceitual consistente e suficiente para me embasar, eu acreditava que a cultura material produzida por animais não-humanos era um instrumento para a descolonização interespecífica, ontológica e epistêmica, dos mundos e atores animais, dominados, subalternizados e socio-historicamente excluídos.

Nos últimos anos, tenho participado de alguns eventos acadêmicos, grupos temáticos e grupos de pesquisa nos campos da antropologia e da arqueologia com o objetivo de

¹ No sentido dado ao termo por Latour e Woolgar (1997), isto é: tudo o que é considerado “de fora” da ciência, ou externo à prática científica, mas que de fato participa de sua dinâmica e condiciona sua produção – como o contexto social, ideológico e material da pesquisa (financiamento, hierarquias acadêmicas, linguagem, disputas por prestígio, cultura institucional, interesses políticos e econômicos, entre outros).

² Realizei pesquisas em algumas regiões dos Estados do Rio de Janeiro e de Goiás, buscando encontrar, observar e analisar comportamentos complexos (culturais e simbólicos) de uso e fabricação de ferramentas, produção de cultura material e construção de paisagens, particularmente de macacos-prego (*Sapajus sp.*), nossos macacos neotropicais ou latino-americanos, livres ou em contextos ecológicos realistas. De 2010 a 2013, incluí nas minhas pesquisas os objetivos de observar e analisar as relações entre etólogos e primatas não-humanos (novamente com os macacos-prego e também com os saguis – *Callithrix sp.*). Na época observei comportamentos de quebra de coquinho. No entanto, não sabia como registrar e lidar cientificamente com aqueles dados. Os primatólogos e etólogos que acompanhei também não sabiam como abordar cientificamente esses comportamentos de uso de ferramentas. Durante esse período também fiz incursões no Parque Lage, no Rio de Janeiro; no Parque Nacional do Itatiaia, em Itatiaia; no Parque Nacional da Serra dos Órgãos, em Teresópolis; na Universidade Federal de Goiás, em Goiânia – GO, observando e acompanhando as relações entre as pessoas, os pesquisadores e os macacos, a fim de compreender a situação dinâmica das práticas científicas da etologia, nas quais animais humanos e não-humanos trabalham juntos, e os pontos de vista de uns influenciam nos pontos de vista de outros.

resgatar as reflexões sobre a hipótese da cultura animal iniciadas há 16 anos, bem como atualizar o meu referencial teórico interdisciplinar sobre cultura e cultura material, à luz dos novos conceitos, ideias e propostas dos *estudos multiespécies*. Baseados em perspectivas relacionais, esses novos estudos têm contribuído significativamente para preencher lacunas da antropologia das relações animal-humano sobre a dimensão social dos mundos não-humanos como, por exemplo, a questão controversa da capacidade cultural de animais. Para além de sujeitos históricos e arqueológicos, os animais não-humanos – dos pássaros caramancheiros aos primatas neotropicais – devem ser compreendidos como agentes coprodutores e coconstrutores de cultura em sociedades ou comunidades compartilhadas, híbridas ou multiespécies.

Diante do exposto, o presente artigo é um desdobramento da minha pesquisa de mestrado, realizada entre 2009 e 2011, e tem como propósito retomar o debate suscitado inicialmente sobre a questão da cultura animal articulando-o às reflexões desenvolvidas atualmente a partir das abordagens dos estudos multiespécies e dos novos campos da antropologia, etnografia e arqueologia sensoriais.

2 A Imersão nos Mundos Animais por meio da Arqueologia

Meu primeiro contato com os estudos animais (*animal studies*) foi por meio dos trabalhos produzidos pelos antropólogos Guilherme Sá e Felipe Sussekind no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, no âmbito da antropologia das relações animal-humano. Sá desenvolveu uma tese intitulada *No Mesmo Galho: Ciência, Natureza e Cultura nas Relações entre Primatólogos e Primatas*, resultado de uma etnografia de coletivos de primatólogos e primatas em uma estação de pesquisa e preservação no interior do estado de Minas Gerais: a Estação Biológica de Caratinga (EBC). Sussekind desenvolveu uma tese intitulada *O rastro da onça: Uma etnografia da conservação da onça-pintada no Pantanal*, resultado de uma pesquisa etnográfica que acompanhava os desdobramentos de dois estudos científicos sobre onças pintadas em fazendas de gado na região do Pantanal do Mato Grosso do Sul, entre os anos de 2006 e 2008. A partir do contato com essas pesquisas comecei a construir um referencial teórico interdisciplinar e uma metodologia para a minha pesquisa sobre a cultura animal, por meio das ciências humanas, especialmente a antropologia.

O interesse pelo assunto, demasiado controverso, surgiu a partir dos conhecimentos cotidianos sobre comportamento animal que obtive através das relações de imersão apaixonada nos mundos animais desde criança e, posteriormente, com meu envolvimento profundo com os direitos animais. Quando comecei a pesquisar sobre o assunto, encontrei muitas publicações e pesquisas científicas rigorosas e metódicas sobre a hipótese da cultura animal, sobretudo de primatas não-humanos e cetáceos.

Cabe ressaltar que os estudos científicos sobre a cultura animal tiveram início com os estudos da cultura material supostamente produzida por primatas não-humanos, isto é, com a observação do comportamento de uso e fabricação de ferramentas/utensílios, e suas pistas no registro arqueológico, realizada por etólogos³ e primatólogos⁴. A arqueologia, em

³ Etólogos são cientistas do comportamento animal.

⁴ Primatólogos são especialistas no estudo dos primatas humanos e não-humanos (macacos antropóides, homínídeos e pró-símios).

termos gerais, estuda a cultura material e a paisagem como artefato vivo, desempenhando papel principal de mediadora dentro desse diálogo inter e transdisciplinar. A cultura material, por sua vez, reúne objetos e espaços produzidos pelas sociedades, revelando práticas sociais, simbólicas e econômicas. Esses materiais carregam múltiplos tempos, com processos, usos, permanências e ressignificações ao longo de histórias mais-que-humanas. As materialidades destacam que os objetos não são passivos nem neutros, mas participam ativa e significativamente nas relações humanas e não-humanas e na construção do passado. Desse modo, a arqueologia tem fundamental importância na consolidação do estudo da cultura para além dos limites antropocêntricos. Por esse motivo, debruçei-me sobre os mundos animais por meio dessa disciplina.

É importante destacar que a arqueologia histórica, por exemplo, tem um caráter decolonial na medida em que confronta ou complementa a evidência material (dos povos historicamente excluídos) com a evidência escrita e documental pertencente às elites letradas e brancas de origem europeia. Através desse confronto de fontes, é possível resgatar os pontos de vista, racionalidades e culturas dos iletrados, dominados e subalternizados que tiveram sua história e memória ignoradas, invisibilizadas ou apagadas (Funari; Hall; Jones, 1999). Desse modo, os atores dominados, excluídos, colonizados e escravizados do passado só puderam deixar registros arqueológicos materiais e orais. Seus descendentes podem compreender e recuperar sua história e seus saberes locais por meio dos registros orais e da arqueologia histórica.

A partir dessa lógica, a arqueologia, por meio da sua discursividade material e materialidade multitemporal (Hodder, 2001), poderia ser utilizada para reconhecer potenciais e capacidades de animais não-humanos? A arqueologia poderia ajudar a compreender e interpretar melhor seus mundos, universos simbólicos, contextos e comportamentos?

Segundo as pesquisas científicas naturais da primatóloga Jane Goodall e dos primatólogos Tetsuro Matsuzawa, William McGrew, Eduardo Ottoni, entre outros, os animais possuem capacidades culturais comprovadas a partir de suas habilidades de fabricar artefatos, ou melhor, ferramentas ou tecnologias. Tais pesquisas construíram uma ponte entre a primatologia e a arqueologia, que ampliou o escopo da tecnologia e da cultura material para além do humano, inaugurando um novo campo interdisciplinar que, mais tarde, será definido como Arqueologia de Primatas, com destaque para as contribuições das pioneiras portuguesas Claudia Sousa e Susana Carvalho (Sousa, 2003; Sousa; Matsuzawa, 2001; Pascual-Garrido; Carvalho; Almeida-Warren, 2024).

A questão da crença na excepcionalidade humana e do nosso lugar na natureza, bem como a dissolução das barreiras entre humano e não-humano, e entre natureza e cultura, tornaram-se questões centrais no pensamento contemporâneo, ocupando espaços significativos nos debates acadêmicos antropológicos e filosóficos. No campo da arqueologia propriamente dita, predominantemente antropocêntrico, a questão ainda está em aberto (Birch, 2018), restrita ao âmbito dos estudos da paisagem e outros campos interdisciplinares. Nesse contexto, cabe destacar a importância dos trabalhos de Goodall, Matsuzawa, McGrew, Ottoni, Sousa, Carvalho, entre outras e outros, no âmbito da primatologia cultural e da Arqueologia de Primatas, ainda que se trate de estudos de caráter naturalístico nos quais as dimensões sociais mais complexas não são plenamente contempladas. No campo das humanidades repensadas, cabe destacar as reflexões realizadas durante minha pesquisa de mestrado sobre o tema, enaltecendo as capacidades culturais e simbólicas, bem como

a capacidade de construção de paisagens (físicas ou ideacionais), por alguns animais não-humanos, através dos estudos de cultura material.

Esses trabalhos demonstram como a arqueologia, ao considerar a agência animal inscrita em paisagens e materiais, amplia o próprio escopo do que se entende por cultura material, aproximando-se das preocupações pós-humanistas ou mais-que-humanas da antropologia social contemporânea. Posteriormente, com a emergência dos campos interdisciplinares e colaborativos dos estudos animais e estudos multiespécies, a partir da primeira década do século XXI, destacam-se os trabalhos de Eben Kirksey e Stefan Helmreich (2010), Nick Overton e Yannis Hamilakis (2013a, 2013b), Suzanne Birch (2018), entre outros. A partir dessas abordagens relacionais, tais pesquisadores contribuíram para o desenvolvimento de novos campos, como a Zooarqueologia Social e a Arqueologia Multiespécies, que ampliaram a Arqueologia de Primatas ao superar seu viés antropocêntrico, naturalístico e tecnicista. Essas abordagens passaram a reconhecer animais e não-animais como agentes ativos na produção e transformação das materialidades. Ao integrar relações interespécies, práticas e paisagens compartilhadas, expandiram a noção de cultura material, que deixou de ser vista como exclusivamente humana. Esse deslocamento promoveu uma ampliação epistemológica significativa dos estudos arqueológicos.

3 As Controvérsias da Hipótese da Cultura Animal a partir da Perspectiva Científica

Atualmente, com a emergência dos campos interdisciplinares e transversais dos estudos animais e estudos multiespécies, que preencheram lacunas teóricas e metodológicas dos estudos etológicos sociais sobre a cultura animal, o embate entre relativismo cultural e gradualismo biológico, no que diz respeito à relação entre humanidade e animalidade, tem perdido força atualmente no espaço acadêmico. Segundo o antropólogo Tim Ingold (1994), esse embate desdobrou-se em um confronto ideológico entre a visão antropocêntrica das ciências humanas e a visão etnocêntrica das ciências naturais.

[...] A gravidade do dilema implícito nesse raciocínio está em que parece ser impossível derrotar o etnocentrismo sem cair no antropocentrismo e vice-versa. Reivindicando a existência de diferenças de grau, o gradualismo não pode deixar de postular uma escala universal de progresso, em relação à qual os homens e os outros animais são situados em posições de “mais” ou “menos”. Se, no entanto, recusamos essa escala por conta do etnocentrismo implícito em seu critério de progresso, ficamos com uma concepção antropocêntrica da humanidade como uma condição de tudo-ou-nada, que não admite nenhuma variação de grau, mas é irrestritamente variável em seus modos de expressão (Ingold, 1994, p. 30).

O reconhecimento da cultura animal continua a ser uma das principais incógnitas para a etologia, em vista da ambiguidade dos conceitos de cultura e natureza, e da dificuldade dos etólogos em adentrar nos diferentes mundos desses radicalmente outros – com particulares estruturas anatômicas, linguagens, signos, percepções, sentidos, emoções, sentimentos, interesses, personalidades, estruturas sociais – para identificar capacidades culturais e simbólicas. A perspectiva científica assimétrica biológica, herdeira do gradualismo e positivismo do século XIX, não é capaz de explicar o fenômeno cultural para além do mundo humano.

Cabe destacar que a partir de meados do século XX, junto com os movimentos sociais ecológicos-políticos que estavam eclodindo por todo o mundo e colocando em xeque a ontologia e todo o modo de pensar do mundo ocidental capitalista, sobretudo a ideia de desenvolvimento (dependente) e a instrumentalização da razão e da ciência, houve um avanço dos estudos etológicos sociais, no que diz respeito ao reconhecimento de capacidades culturais e simbólicas, bem como tradições e cultura material de diferentes espécies.

Entretanto, em vista da tendência gradualista de considerar que os primatas não-humanos possuem capacidades culturais pela proximidade filogenética com os seres humanos, esses estudos iniciaram-se com a primatologia. Baseavam-se na ideia de continuidade cultural entre primatas humanos e não-humanos (sobretudo aqueles ainda mais próximos dos humanos: os grandes primatas ou pongídeos), e em comparações (graduais) de comportamento cultural entre essas espécies. A espécie humana, por sua vez, é considerada como modelo para medir o nível de cultura nos outros primatas. No início desses estudos, os primatas não-humanos ocupavam lugar de destaque com relação aos outros animais e a maioria dos estudos de cultura animal, até os dias de hoje, ainda concentra-se nos primatas. Na perspectiva objetiva dos etólogos, essa preferência é devido às semelhanças biológicas e psicológicas entre primatas, o que facilita compreendê-los. Nota-se, portanto, a assimetria desses estudos, ao considerar como culturais os comportamentos que mais se aproximam dos comportamentos humanos, desconsiderando a diversidade interespecífica do mundo animal.

Na literatura etológica, o desenvolvimento do uso do termo cultura em relação a animais não-humanos teve início com os estudos pioneiros orientais de Kinji Imanishi. Um dos primeiros e mais clássicos exemplos de comportamento cultural em primatas não-humanos foi o da jovem macaca-japonesa (*Macaca fuscata*) Imo, na ilha de Koshima, na década de 1950, acompanhado pelos primatólogos japoneses Kinji Imanishi, Satsue Mito, Shunzo Kawamura e Junichiro Itani (Imanishi, 1952; Kawamura, 1959; Hirata; Watanabe; Masao, 2008; Watanabe, 2008). Ela fazia parte de um grupo de macacos-japoneses os quais eram alimentados diariamente com batatas-doces por tratadores, que as jogavam na areia da praia. Imo, em uma ocasião, carregou uma batata-doce que estava na areia até a água, e a lavou, retirando a areia. A batata, além de limpa, ficou mais salgada e saborosa. Esse novo comportamento foi repetido na manhã seguinte por Imo, e, posteriormente, imitado pelo grupo: primeiramente por seus colegas, depois pelos infantes, depois pelas mães dos diferentes lavadores de batatas e, por fim, por todo o restante do grupo, exceto alguns dos machos adultos grandes (Boesch, 2011; Ottoni, 2009). Essa inovação desencadeou uma mudança significativa de comportamento: os macacos, na medida em que começaram a se aproximar e entrar na água para poder lavar as batatas, foram aos poucos perdendo a aversão à água que tinham antes da propagação do novo comportamento. A genialidade de Imo não parou por aí; poucos anos depois ela inventou um novo comportamento, que também foi propagado na maioria do grupo e era bem mais complexo do que o anterior. Tal comportamento consistia em coletar grãos de trigo jogados na areia pelos tratadores e carregá-los até a água; em seguida, ela os jogava na água, a fim de que os grãos de trigo flutuassem sobre a superfície para facilitar a alimentação, visto que era muito complicado catar os grãos na areia (Boesch, 2011; Ottoni, 2009). Em decorrência da abertura da primatologia japonesa às questões sociais e culturais do comportamento animal, esses comportamentos registrados, há mais de meio século, constituem provas convincentes, do ponto de vista científico, da

hipótese da cultura, pelo menos nos primatas não-humanos. É importante destacar que essas evidências são de macacos bem mais distantes evolutivamente dos seres humanos que os chimpanzés. A primatologia japonesa, neste sentido, revolucionou as pesquisas sobre cultura e sociedade, ampliando seu alcance para além dos limites antropocêntricos. Ao contrário dos primatólogos ocidentais, os japoneses não hesitavam em empregar termos, teorias e métodos das ciências sociais em suas pesquisas.

Na primatologia ocidental, a pioneira no estudo e na defesa da capacidade de cultura dos chimpanzés, através do uso de ferramentas, foi a primatóloga Jane Goodall. A ideia, segundo a mesma, foi bem recebida pelos pesquisadores:

E houve apenas uns poucos antropólogos que se opuseram quando sugeri que os chimpanzés provavelmente passavam suas tradições de utilização de ferramentas de uma geração para outra, através da observação, imitação e prática, de forma que era possível esperar que cada população tivesse a sua cultura própria e singular na utilização de ferramentas (Goodall, 1991, p. 24).

O primatólogo William McGrew (1992) também contribuiu significativamente para o reconhecimento de alguns aspectos culturais no comportamento social dos chimpanzés, tais como a inovação, a disseminação, a padronização, a durabilidade, a difusão, a tradição, a não-subsistência, e a naturalidade (práticas produzidas pelos chimpanzés sem influência humana). A pesquisa de McGrew (1992) com as relações entre os chimpanzés e os dendezeiros ou *oil palms* (*Elaeis guineensis*) de seis diferentes sítios africanos, por exemplo, revelou uma diversidade de comportamentos e relações complexos, os quais as generalizações científicas e perspectivas uniformes não eram suficientes para explicar. Acerca dessa lacuna, o primatólogo afirma que “[...] nenhum padrão de uso de ferramenta chega perto de ser universal. O mais generalizado, o uso de um martelo para quebrar nozes, é conhecido em somente cinco sítios” (McGrew, 1992, p. 181).

Nicholas Toth e Kathy Schick, também sugerem que não existe cultura chimpanzé universal de uso de ferramentas, “[...] mas sim diferentes grupos de comportamentos de uso de ferramentas em populações diferentes” (Toth; Schick, 2009, p. 296). Essas pesquisas apontam para um caráter cultural particular e variável do comportamento de uso de ferramentas dos chimpanzés. Todavia, por partirem da capacidade de utilização e fabricação de ferramentas para comprovarem as capacidades culturais dos animais, ainda se apoiam na comparação com o modelo funcional e tecnicista de cultura dos seres humanos, considerados como os únicos capazes de fabricar e utilizar ferramentas e artefatos, descartando a dimensão imaterial e simbólica múltipla do comportamento animal.

Cabe destacar também os argumentos contra a existência da cultura em animais não-humanos, que geralmente são de viés ecológico, cultural-evolutivo e simbólico (Rapchan, 2011). Segundo essa perspectiva, comportamentos sociais complexos como o uso e fabricação de ferramentas e a variabilidade comportamental, por exemplo, são determinados pelo meio, por pressões ambientais, fatores ecológicos e biológicos, e não por fenômenos culturais. Segundo o psicólogo Bennett G. Galef Jr. (1992), a cultura não é um processo evolutivo, pois sua origem, desenvolvimento e reprodução não são regidos por mecanismos evolutivos; ela é autônoma (Galef Jr., 1992; Rapchan, 2011). Assim, Galef Jr. (1992) questiona o argumento a favor da cultura em chimpanzés, que está fundamentado na semelhança genética e nas diferenças de grau com os seres humanos. O primatólogo Andrew Whiten

et al. (1999) criticam as concepções de Galef Jr., afirmando o fenômeno cultural como um processo evolutivo:

A significância da transmissão cultural é reconhecida como um de apenas dois processos importantes que podem gerar a mudança evolutiva; a transmissão intergeracional de comportamento pode ocorrer ou geneticamente ou através da aprendizagem social, com processos de variação e seleção formando a evolução biológica no primeiro caso e a evolução cultural no segundo (Whiten *et al.*, 1999, p. 2).

Um dos principais argumentos contra a hipótese da cultura animal é, portanto, a ausência da capacidade de produzir, interpretar e manipular símbolos e significados, ou das capacidades de abstração que realizam o pensamento simbólico, seguindo um paradigma de excepcionalidade humana, mas ao mesmo tempo questionando a redução da cultura a um processo evolutivo.

Existem algumas tentativas sistemáticas da etologia para definir um comportamento cultural. O primatólogo Christophe Boesch (1990), um dos maiores defensores da cultura em primatas não-humanos, levanta algumas questões acerca de comportamentos de uso de ferramentas que são independentes de condições ecológicas:

Por que somente os chimpanzés de Taï comem o tutano dos ossos de suas presas de macacos *Colobus* com ferramentas, ou por que os chimpanzés de Mahale negligenciam formigas ou água em buracos, enquanto os chimpanzés de Gombe e de Taï não? Por que os chimpanzés de Taï não se limpam de sujeiras ou de sêmen como fazem os chimpanzés de Gombe ou de Mahale? (Boesch; Boesch, 1990, p. 97).

Para Boesch (2011, p. 1), já existem evidências convincentes que comprovam as habilidades culturais em diferentes populações de animais e, por isso, a questão principal deveria mudar de “[...] os animais possuem cultura?” para “[...] o que diferencia as capacidades culturais humanas das dos outros animais?”

A maioria dos biólogos que defendem que os animais possuem cultura sugerem que as variações comportamentais que não são atribuídas nem a fatores genéticos, nem a determinações ecológicas ou pressões ambientais, e que também envolvem a capacidade de inovação e os mecanismos de transmissão de comportamentos adquiridos, podem ser consideradas culturais (Boesch, 2011; Boesch; Tomasello, 1998; Boesch; Boesch, 1990; Lestel, 2001; McGrew, 1992). Para Boesch (1990; 1998; 2011), os comportamentos culturais podem ser conduzidos por meio dos mecanismos de imitação, de ensino e aprendizagem cooperativa, e de canalização social.

McGrew (1992) conseguiu testar empiricamente a hipótese da cultura nos chimpanzés principalmente através do fator da variabilidade comportamental. Por meio de pesquisas etnográficas⁵, ele estudou minuciosamente as variações de comportamento entre populações

⁵ As pesquisas dos primatólogos culturalistas estão entre a construção de um ‘etograma’ complexo e a realização de uma etnografia de etnias animais. Etogramas consistem em listas de comportamentos onde pode ser descrito todo o repertório comportamental observado em uma espécie animal, grupo ou indivíduo, em determinados contextos, bem como perfis particulares e personalidades. O etnógrafo é como um intérprete ou tradutor cultural; desempenha um papel de intermediário entre a cultura ocidental e as outras culturas ou de um canal de comunicação entre culturas, racionalidades e ontologias diferentes. Uma de suas tarefas principais é traduzir e interpretar os saberes locais, fornecendo informações detalhadas sobre as etnias estudadas aos europeus. A observação direta e participante da etnografia envolve o estabelecimento de intercâmbios entre o observador e o observado, entre o antropólogo e os outros (Geertz, 1989[1973]). Essas relações de aproximação e interação entre o etnógrafo e os nativos, por meio de pesquisa qualitativa, se opõem às relações frias e

de chimpanzés de diferentes sítios e regiões africanas e observou a existência de diferenças intergrupais e interindividuais de comportamento muito significativas, as quais ele atribuiu a fenômenos culturais ou tradições sociais, descartando as pressões e influências do ambiente natural. Boesch e McGrew foram pioneiros no aprofundamento dessa questão das particularidades e diferenças entre comportamentos de grupos de chimpanzés como principal argumento para comprovar a hipótese da capacidade cultural.

Para chegar a essas constatações, McGrew e outros primatólogos se basearam principalmente na definição de cultura dos antropólogos americanos Alfred Louis Kroeber e Clyde Kluckhohn, para a qual são exigidas seis condições: o surgimento de comportamentos novos, sua disseminação no grupo pelo inventor, sua padronização, sua durabilidade e sua difusão por intermédio de autênticas tradições (Lestel, 2001, p. 90). McGrew e a primatóloga Caroline Tutin acrescentam a essa definição duas condições, segundo as quais os comportamentos devem ser naturais e não devem estar orientados para as atividades de subsistência (Lestel, 2001). Entretanto, para muitos antropólogos sociais e culturais, essas concepções de cultura possuem inúmeras lacunas e estão obsoletas, por não considerarem, entre outros aspectos, a sua dimensão e manifestação simbólica. A antropóloga Eliane Rapchan (2011, p. 121), que transita entre a antropologia biológica e a cultural, sugere a consideração da “[...] centralidade da *dimensão simbólica* na existência da cultura humana bem como o princípio de totalidade como articulador de valores, comportamentos e princípios no interior de qualquer grupo social”. Segundo Rapchan (2011, p. 124), não se pode falar sobre cultura, de qualquer que seja a espécie, sem considerar seu caráter simbólico e semiótico: “[...] pode-se falar em ‘culturas de chimpanzés’ sem tratar do problema de produção, recepção e compreensão do significado? Pode-se abordar uma cultura qualquer sem enfatizar seu caráter simbólico?”.

A rejeição dessas pesquisas é alta entre os antropólogos culturais por partirem de uma concepção de cultura monolítica, simplista e funcional para afirmar que os animais possuem capacidades culturais. Isso demonstra desconhecimento com relação aos diferentes conceitos, significados e dimensões de cultura e sua relação com a natureza. Cabe destacar as perspectivas mais simétricas e relacionais, como a de Latour (1994, p. 102), que considera que a “[...] própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza [...]” e acrescenta que “[...] não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal. Existem apenas *naturezas culturais*, as quais constituem a única base possível para comparações”. Desse modo, o perigo de tentar comprovar cientificamente que os animais possuem cultura, através de uma concepção monolítica, na qual o uso e fabricação de ferramentas é determinante, é recair em novas assimetrias, determinismos, limites e demarcações.

Além disso, apesar das inúmeras contribuições recentes da primatologia para a compreensão das sociedades de primatas não-humanos, para o reconhecimento da variabilidade de comportamentos (ou particularidades de tradições) entre populações e indivíduos diferentes, e para o reconhecimento da cultura animal, primatólogos como McGrew (1992) consideram necessário um estudo mais detalhado das variações locais de costumes.

mecânicas estabelecidas pela ciência ocidental, através de pesquisas quantitativas (metodologias supostamente livres de valores), que se apoiam em uma separação entre o pesquisador e objeto de pesquisa. O método etnográfico, portanto, implica na reaproximação entre o pesquisador e o grupo estudado, através das relações íntimas, das trocas intersubjetivas e da convivência. Torna-se possível construir pontes entre universos simbólicos e mundos subjetivos diferentes.

3.1 A Tendência Etnocêntrica das Ciências Biológicas

O embate entre perspectivas biológicas e antropológicas sociais desde o século XIX dificultou a formulação de um conceito de cultura substancial, transversal e multiespécie. Para muitos antropólogos sociais, as definições funcionais de cultura propostas pela biologia reduzem a complexidade do fenômeno cultural e tendem a reiterar hierarquias entre humanos e não-humanos, por meio do gradualismo. Tal resistência também decorre de um legado histórico e político: o etnocentrismo e o racismo científico, legitimados pelas teorias racialistas do século XIX e do gradualismo biológico, que subordinaram a antropologia cultural e biológica às ciências naturais positivistas (Gould, 1991; Schwarcz, 1993).

Nesse contexto, a teoria darwiniana foi reinterpretada de modo enviesado por autores como Herbert Spencer (1820-1903) e, até mesmo, pela feminista evolucionista Clémence Royer (1830-1902), dando origem ao chamado Darwinismo Social – um discurso que legitimou desigualdades e hierarquizações de gênero e raça (Harvey, 1997; Drouin-Hans, 2005). Essa visão foi transposta à antropologia sob a forma do Evolucionismo Social, difundido por Edward Tylor ([1871]1958) e Lewis Henry Morgan (1877), que concebia a cultura como um processo (civilizatório) linear e universal de aperfeiçoamento rumo ao modelo europeu (Boas, [1896] 2004; Laraia, 2001). Assim, a antropologia positivista consolidou uma ontologia hierárquica, na qual os povos não-ocidentais e não brancos – e, por extensão, os “animais” – figuravam como degraus inferiores na escala civilizatória (Jesus *et al.*, 2018).

Ao instrumentalizar a biologia para sustentar ideologias eurocêntricas de progresso e supremacia, o Darwinismo Social associou etnocentrismo, racismo, sexismo e especismo, legitimando práticas como a eugenia, a poligenia, “embranquecimento”, “higienismo social” e o controle reprodutivo de populações consideradas “inferiores” (Hrdy, 2001). Até o início do século XX, portanto, era epistemicamente inviável pensar em “culturas animais” dentro de um quadro científico que considerava o homem branco europeu como padrão de humanidade, cultura e racionalidade, constituindo uma crença na excepcionalidade humana branca ocidental.

Mesmo perspectivas críticas, como a de Friedrich Engels, mantiveram um viés antropocêntrico ao diferenciar humanos e primatas pelo trabalho, ainda que reconhecessem graus de inteligência e sociabilidade animal (Engels, 1876 *apud* Marx; Engels, 1977). No entanto, Engels também antecipou uma visão ecológica relacional e revolucionária ao afirmar que nada ocorre na natureza de forma isolada, o que indica uma sensibilidade prévia às abordagens sistêmicas contemporâneas.

Em contraposição ao Darwinismo, o anarquista Piotr Kropotkin ([1902] 2012) defendeu a cooperação como princípio evolutivo fundamental. Sua noção de “ajuda mútua” reposicionou o social e o cultural como dimensões presentes também em outras espécies, antecipando, em certa medida, as concepções de sociedades e culturas animais ou multiespécie.

Com o avanço da genética no século XX, as bases pseudocientíficas do racismo e do sexismo foram desmanteladas, demonstrando-se a inexistência de raças humanas do ponto de vista biológico (Lewontin, 1972; Templeton, 1999; Pena; Bortolini, 2004). Ainda assim, persistem resquícios dessas hierarquias na desconfiança mútua entre ciências naturais e sociais diante da questão da cultura.

O paradigma evolucionista ainda incipiente do século XIX projetou sobre os animais uma hierarquia gradualista e antropocêntrica que, por um lado, contribuiu para desmantelar

a crença na excepcionalidade humana ao reconhecer o homem como um animal e um objeto das ciências naturais, mas, por outro, acabou por alimentar teorias racistas, sexistas e etnocêntricas, sendo posteriormente duramente questionado por estudos etológicos e arqueológicos contemporâneos. É sobre essa inflexão crítica – e não sobre a história detalhada do evolucionismo – que o presente artigo se concentra. Cabe destacar que a chamada segunda virada ontológica, que reconfigura o *status* ontológico dos animais não-humanos, a partir de meados do século XX, contribuiu para superar os problemas abertos pela primeira virada ontológica do século XIX, que reconfigura o *status* ontológico do humano.

3.2 A Tendência Antropocêntrica da Antropologia Social

As definições de cultura da antropologia cultural e social geralmente se limitam à forma de sociabilidade e subjetividade encontradas no ser humano. Segundo Lestel (2001, p. 8), “[...] os antropólogos não sabem o que é cultura. [...] Embora não saibam definir cultura, têm uma imagem bastante precisa do que ela é, e é óbvio que as abordagens dos etólogos não os poderiam satisfazer plenamente”⁶. Desse modo, é necessário, tanto para biólogos, quanto para antropólogos, a dissolução de fronteiras institucionais e epistemológicas para a construção de olhares, leituras e narrativas transversais sobre esses fenômenos. De acordo com Lestel (2001, p. 175), “[...] os trabalhos dos etólogos sobre as culturas animais são empiricamente muito ricos, sobretudo desde há cerca de dez anos, e conceitualmente muito pobres; os dos filósofos são conceitualmente fascinantes e empiricamente inadequados. É hora de efetuar a junção destes espaços”.

Rapchan (2011) também destaca a importância da interface entre as ciências biológicas e a antropologia sociocultural para os estudos dos comportamentos sociais dos animais não-humanos:

Os surpreendentes resultados de pesquisas apresentados sobre os animais chamados sociais, de primatas a pássaros, só acentuam a necessidade de realização do debate entre a Antropologia sociocultural e as biociências, pela via do comportamento animal, que pode somar-se à defesa do papel central da Antropologia no avanço das reflexões sobre as complexas e multifacetadas relações entre humanos e outros animais (Rapchan, 2011, p. 114).

No entanto, pesquisas recentes da primatologia cultural têm adotado a concepção antropológica social de que a cultura consiste em sistemas de símbolos compartilhados e construídos socialmente, que podem variar entre diferentes grupos e etnias. Boesch (2011), por exemplo, considera a relevância e a flexibilidade do caráter simbólico da cultura para os chimpanzés, uma vez que “[...] os elementos comunicativos do comportamento são usados para transmitir informação entre membros de um grupo social e, portanto, por definição, são baseados em alguns significados compartilhados, se tiverem alguma utilidade” (Boesch, 2011, p. 10). Esses traços comunicativos estão associados a normas de grupo específico (Boesch, 2011)⁷. Sendo assim, um elemento comportamental dentro de um determinado

⁶ Na verdade, Lestel quer dizer que os antropólogos têm dificuldade em definir cultura, tendo em vista a pluralidade de conceitos ligados a perspectivas antropológicas distintas. No entanto, a maioria desses conceitos diferentes compartilham a imagem de cultura como um fenômeno unicamente humano.

⁷ Boesch (2011, p. 10) ilustra a questão através do comportamento de corte de folhas (*leaf-clipping*) presente em 3 das 6 populações estudadas de chimpanzés: “[...] nos chimpanzés de Taï, o corte de folhas (*leaf-clip*) é usado pelos machos adultos

grupo pode adquirir um significado específico conforme as particularidades culturais do grupo e pode ser compartilhado entre todos os seus membros. No entanto, a forma do comportamento, sua materialidade e os seus sons produzidos continuam os mesmos, não mudam (Boesch, 2011, p. 10). Em outras palavras, como já discutido, o uso dos objetos, bem como suas propriedades físicas, químicas e sonoras, são os mesmos, seus significados é que variam entre as diferentes populações através da ação do sujeito.

Boesch (2011, p. 11) reconhece que “[...] o significado de um elemento comportamental resulta de uma construção social que é compartilhada entre membros de grupos de chimpanzés”. Desse modo, o biólogo considera que pelo menos os chimpanzés possuem a capacidade de interpretar e atribuir significados socialmente aos seus ambientes e aos objetos que os cercam e que possuem, portanto, capacidade simbólica. Esses diferentes significados sociais conferidos aos mesmos objetos e elementos comportamentais, em vista de variarem entre populações da mesma espécie e, em determinados casos, de regiões ecologicamente similares, suplantam o argumento de que os comportamentos sociais dos chimpanzés são determinados unicamente por fatores ecológicos e genéticos. Boesch (2011, p. 11) observa também que “[...] um significado similar pode ser expresso através de diferentes elementos comportamentais em diferentes grupos sociais [...]” e ilustra essa questão com os seguintes comportamentos:

[...] enquanto o corte de folhas (*leaf-clip*) significa ‘eu quero fazer sexo com você’ para os chimpanzés de Mahale, para os chimpanzés de Taï, este significado específico é expresso pelas batidas das articulações dos dedos (*knuckle-knock*). O corte de folhas (*leaf-clip*) para os chimpanzés de Taï significa algo diferente para os chimpanzés de Mahale [...]. Para complicar mais ainda, o corte de folhas (*leaf-clip*) para os chimpanzés de Bossou, que significa “eu quero brincar com você” é também usado pelos chimpanzés de Taï, mas é expresso através da construção de um ninho, de dia, sobre o chão (Boesch, 2011, p. 11).

Acerca da dimensão social e coletiva da cultura, Van Schaik *et al.* (1999) e Van Schaik e Pradhan (2003) reconhecem que as habilidades cognitivas dos primatas estão associadas às condições sociais (sociabilidade) propícias para a invenção e transmissão. De acordo com esses primatólogos, “[...] a *tolerância social* é uma condição essencial para este estilo de vida” (Van Schaik *et al.* 1999). Van Schaik e Pradhan (2003) argumentam que a “[...] alta inteligência em primatas tem fundamentalmente uma origem social, decorrente da capacidade de aprendizagem socialmente enviesada” (Van Schaik; Pradhan, 2003, p. 660). Essa alta inteligência decorrente do aprendizado social é que possibilitará a produção de tradições ou culturas nos primatas:

A implicação óbvia é que para as espécies com uma história de sociabilidade e tolerância social será muito mais provável que possuam sofisticadas capacidades cognitivas, que uma das principais funções destas habilidades cognitivas é adquirir habilidades especiais através de uma combinação de processos de aprendizagem individual e socialmente enviesada durante o desenvolvimento, e que as tradições ou culturas são um contexto essencial para a alta inteligência (Van Schaik; Pradhan, 2003, p. 660).

pouco antes de uma exibição para sinalizar sua intenção; nos chimpanzés de Bossou, é usado pelos mais jovens para chamar atenção e convidar os outros para brincar; e nos chimpanzés de Mahale, é usado pelos machos sexualmente ativos para atrair fêmeas no cio para copularem com eles [...]”.

A concepção de que a cultura é uma construção social, que depende da coletividade e envolve a dimensão simbólica da vida coletiva, é um consenso entre biólogos e antropólogos socioculturais. Geertz destacava a importância do estudo do comportamento social para a análise cultural, uma vez que “[...] é através do fluxo do comportamento – ou, mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação” (Geertz, 1989 [1973], p. 12). A hipótese de Van Schaik *et al.* (1999), assim como as pesquisas de Boesch, constituem uma ponte transdisciplinar para comprovar a hipótese da cultura em animais não-humanos, uma vez que a ação social é um componente essencial na constituição das culturas, em todas as suas dimensões. Whiten *et al.* (1999, p. 2), ao destacarem a importância da sociabilidade para a variabilidade, acrescentam que, na concepção de cultura das biociências, “[...] as diferenças culturais (conhecidas como ‘tradições’ na etologia) são fenômenos bem estabelecidos no reino animal e são mantidos através de uma variedade de mecanismos de transmissão social”. Van Schaik e Pradhan (2003) constataam, em termos gerais, que a complexidade dos comportamentos dos primatas que vivem em grupos sociais instiga ou desperta o interesse de outros membros de aprenderem e compartilharem tais comportamentos:

[...] a existência de uma síndrome: primatas altamente inteligentes são aqueles que vivem em grupos sociáveis, têm habilidades complexas (por exemplo, a destreza no processamento de alimentos ou no uso de ferramentas) que valem a pena aprender com os outros, e assim produzir tradições ou culturas. Dado que as espécies com cérebros maiores também tendem a ter uma história de vida mais lenta [...], podemos adicionar uma história de vida lenta para essa síndrome (Van Schaik; Pradhan, 2003, p. 660).

Outro aspecto importante que merece ser considerado nas pesquisas biológicas sobre a cultura é a personalidade e a individualidade dos animais. Segundo Lestel, Brunois e Gaunet (2010), ao considerar a singularidade de um sujeito animal dentro de um grupo, seu *status* e sua caracterização como membro de uma determinada espécie tornam-se problemáticos e indeterminados, e, por isso, muitos biólogos hesitam em adentrar nesse aspecto (Lestel; Brunois; Gaunet, 2010). Nesse contexto, Lestel, Brunois e Gaunet (2010) e Despret (2010), ressaltam a importância de se levar em consideração as diferenças individuais e as singularidades dos animais dentro de um grupo, visto que os comportamentos de indivíduos da mesma espécie e do mesmo grupo podem variar a tal ponto que não basta uma identificação de espécies para a análise de seus comportamentos. Segundo Lestel, Brunois e Gaunet (2010, p. 171), “[...] cada um dos chimpanzés, não obstante, age como um chimpanzé, mas de maneiras que podem variar enormemente de um indivíduo para outro”. No entanto, Lestel, Brunois e Gaunet (2010) observam que pesquisas recentes estão começando a considerar também as diferenças individuais, mesmo num nível comportamental, cognitivo e cientificamente rigoroso.

Embora grande parte desses estudos se concentre nos primatas não-humanos, pesquisas recentes sugerem que animais filogeneticamente bem distantes dos seres humanos, como por exemplo alguns cetáceos e aves, possuem capacidades culturais e simbólicas complexas, confrontando a ideia da continuidade cultural baseada no gradualismo biológico. Etólogos têm se dedicado a compreender a dimensão simbólica e imaterial da cultura dos animais, não partindo mais do humano como modelo de comparação, mas das particularidades semióticas dos diferentes mundos animais, para além dos primatas. O etograma, nesse

contexto, torna-se o caderno de campo do etólogo, preciso empregar métodos importantes das ciências sociais, como a etnografia, para uma coleta e análise mais completa, complexa e abrangente das informações sobre os diferentes costumes e a diversidade comportamental das sociedades e etnias animais, para além das análises puramente ecológicas e genéticas, bem como, dos conceitos monolíticos de cultura.

Partindo desses exemplos, podemos questionar portanto a concepção antropocêntrica dos relativistas culturais de que a aptidão para a cultura é o que separa radicalmente os homens dos animais, pois estes também possuem culturas e, inclusive, culturas híbridas, construídas através das relações intersubjetivas entre animais e humanos, assim como podemos questionar a ideia dos gradualistas de pensar que a cultura se desenvolve de forma linear, gradual e uniforme, já que animais filogeneticamente distantes de primatas humanos e não-humanos também possuem essas capacidades, e dentro das múltiplas culturas e tradições animais também existe diversidade e variabilidade. Como afirma Lestel (2001, p. 8), “[...] temos de deixar de pensar na cultura como oposta à natureza, mas antes tomar consciência da pluralidade de culturas em criaturas de espécies diferentes”.

Embora os estudos de cultura animal tenham partido da concepção gradualista de Darwin, o próprio, no entanto, não adentrou no âmbito da cultura, muito menos nas questões da diversidade e variabilidade cultural entre grupos de animais da mesma espécie, o que dificulta saber se considerava o fenômeno cultural como um processo evolutivo.

4 Contribuição dos *Estudos Multiespécies* para a Construção de um Novo Conceito Interespecífico sobre a Cultura

Nas últimas décadas têm emergido diversos campos interdisciplinares de estudo sobre os animais, decorrentes do diálogo e dissolução de fronteiras entre as ciências sociais e as ciências biológicas. Além da exploração da dimensão social e cultural dos mundos animais, pesquisadores desses campos têm se debruçado nas complexas relações sociais intersubjetivas estabelecidas entre humanos e animais não-humanos.

Os estudos multiespécies, por sua vez, ampliaram os estudos sociais para todos os modos de vida, repensando os conceitos modernos e antropocêntricos de sociedade e comunidade, bem como as demais categorias, classificações, conceitos e conteúdos científicos da ontologia e epistemologia ocidentais. A ideia de humanidade foi ampliada, considerando seres biologicamente não-humanos como dotados de humanidade, bem como foi ampliada também a ideia de vivacidade, considerando os abióticos como dotados de um modo de vivacidade diferente dos demais viventes.

Nessa virada, giro ou nova configuração ontológica – ou antiontológica (Dussel, 1987)⁸, de uma perspectiva crítica – o protagonismo plural na produção do conhecimento científico nas ciências naturais, bem como na produção de culturas, foi ampliado para os atores não-humanos, com seus devidos pontos de vista e racionalidades considerados nas práticas científicas e nas tradições.

⁸ Para Dussel (1987), a ontologia clássica e a tradição ontológica ocidental são eurocêntricas, hegemônicas, totalizantes e excludentes, totalmente vinculadas à colonialidade e à dominação. Nesse sentido, a crítica anti-ontológica da filosofia da libertação sugere a desconstrução e destruição da ontologia que naturaliza a opressão para a descolonização do pensamento.

Os estudos animais, estudos multiespécies e demais abordagens relacionais, portanto, têm contribuído para a reconfiguração dos modos de existência dos animais e demais seres no mundo ocidental, desconstruindo a ideia de *não-ser* atribuída a eles pela filosofia ontológica ocidental eurocêntrica. Os estudos multiespécies, em um âmbito muito mais amplo que os estudos animais, dedicam-se, em termos gerais, ao estudo das relações de emaranhamento ou entrelaçamento entre vidas humanas e outros modos de vida, por meio da imersão na vida de fungos, microrganismos, animais e plantas. Thom Van Dooren, Kirksey e Münster (2016) explicam o amplo escopo taxonômico de investigação, a multiplicidade e a multiplicação de perspectivas e influências envolvidas nos estudos multiespécies:

[...] uma abordagem multiespécies concentra-se nas multidões de agentes animados que fazem com que eles estejam em meio a relações emaranhadas que incluem, mas sempre também excedem, dinâmicas de predador e presa, parasita e hospedeiro, pesquisador e pesquisado, de parceiro simbiótico, ou vizinho indiferente. Mas esses contextos maiores não são meros ambientes, no sentido de um fundo homogêneo, estático, para um sujeito focalizado. Ao contrário, eles são complexas ecologias de seres, meios dinâmicos que estão continuamente em modelagem e remodelagem; ativamente [...] trabalhados através da partilha de significados, interesses e afetos, bem como de carne, minerais, fluidos, materiais genéticos e muito mais (Van Dooren; Kirksey; Münster, 2016, p. 1).

Cabe ressaltar que as noções de cultura, cultura material, sujeito e produção de significado são repensadas no âmbito relacional, isto é, não existe uma cultura isolada ou um sujeito isolado, mas culturas e subjetividades construídas coletivamente e horizontalmente, produzidas a partir de relações de emaranhamento entre diferentes agentes humanos, não-humanos, animais e não-animais, vivos e não vivos, que constituem as complexas *ecologias de seres*. As sociedades são repensadas como redes, teias, emaranhados, associações, aglomerados ou coletivos, nos quais diferentes seres e modos de vida se relacionam intersubjetivamente e se transformam mutuamente. As relações emaranhadas constituem a condição biológica da vivacidade, de modo que, como destacou Donna Haraway (2016), não evoluímos de forma isolada, mas a partir de histórias coevolutivas e de ricos processos de “co-tornar-se”.

De acordo com Ana Tsing (2015), a vida multiespécies é um mundo de encontros, desencontros e desconcertos, de improvisação e desajustes, de fricções (tensões, conflitos ou negociações entre espécies em espaços compartilhados), onde as espécies não são entidades separadas, mas produzem, se coproduzem e são coproduzidas nesses encontros. Tsing (2015) acrescenta que a sobrevivência nesse mundo capitalista arruinado – marcado por perturbações, colapsos industriais, destruição ambiental e abandono econômico, em meio a uma crise ecológica sem precedentes na história, que caracteriza essa nova era de diversos nomes antropogênicos – surge a partir da conexão inesperada entre múltiplas espécies, isto é, de um rearranjo ou *assemblage* construído por meio da resiliência dos diferentes modos de vida ou existência que resistem e tentam seguir em frente. Para Tsing (2015), esses rearranjos são mais do que sobrevivência: trata-se de um novo modo de coexistir baseado na prática compartilhada. Desse modo, a crise ecológica é também ontológica, visto que é uma consequência de uma ontologia local ocidental – de caráter dualista e hegemônico – que, embora particular, tem pretensões universais e alcança dimensões globais. Indo mais além, para enfrentá-la são necessários novos projetos ontológicos que incluam novas racionalidades e novas ontologias relacionais, políticas ontológicas (Mol, 1999), bem como propostas antiontológicas.

Dentro desse amplo escopo da perspectiva multiespécies de Tsing, as interações entre espécies são imprevisíveis e não podem ser reduzidas apenas a crises, conflitos ou destruição. Elas são também um campo de potencialidade e criação. Nesse sentido, a cultura pode ser concebida como um fenômeno multiespécies construído a partir dessas *assemblages* e arranjos que possibilitam campos de potencialidade e criação.

As espécies buscam formas de coexistir de modo mutuamente benéfico, mesmo em cenários de destruição, como já apontava Kropotkin, configurando resistência ecológica e social. A interdependência entre humanos e outras espécies persiste mesmo diante de crises ecológicas ou/e econômicas. Para Tsing, a vida multiespécies não é mera sobrevivência, mas prática contínua de criação de novas políticas ontológicas, relações, modos de vida, comunidades e culturas.

Nesse sentido, a percepção da cultura no mundo animal não-humano torna-se viável. Os estudos multiespécies apresentam respostas e alternativas para a problemática da hipótese da cultura animal, quando sugerem que a cultura é uma construção social interespecífica, produzida pela interação entre diferentes seres ou modos de vida em diferentes condições, das mais serenas às mais extremas. Nesse sentido, é possível conceber a cultura como mais-que-humana, questionando a crença na excepcionalidade humana que tem como sustentáculo a capacidade cultural e simbólica.

A abordagem relacional desenvolveu conceitos interessantes para lidar com o controverso tema da cultura não-antropocêntrica e auxiliar na compreensão do fenômeno cultural como um fenômeno coletivo multiespecífico. No âmbito dos estudos animais, destaca-se a ideia das *comunidades híbridas*, de Lestel (2001), compostas por uma multiplicidade de sujeitos, humanos e animais. Lestel, Brunois e Gaunet (2010) acrescentam que a etoetnologia é a disciplina que vai explicitar os emaranhamentos interespecíficos que constroem essas sociedades e “descrever e compreender como os seres humanos e animais convivem em comunidades híbridas, compartilhando significados, interesses e afetos, articulada em torno de significações conjuntamente negociadas (Lestel; Brunois; Gaunet, 2010, p. 173). Essa abordagem assemelha-se à ideia de *ecossistemas dinâmicos* da etnoprimatologia, que segundo Fuentes (2006) e Riley (2006), consiste no estudo das interconexões entre primatas humanos e não-humanos, a partir das quais compartilham espaços ecológicos e culturais, bem como constroem juntos culturas e tradições. Segundo Fuentes (2006, p. 1), essas disciplinas são “[...] como um resultado ou extensão de um convite a uma abordagem antropológica dinâmica e interdisciplinar para o estudo das interações entre humanos e animais”. A etnoprimatologia, particularmente, surgiu a partir do diálogo interdisciplinar entre a abordagem da primatologia tradicional – estudos da ecologia e do comportamento dos primatas – e da abordagem da antropologia cultural – experiências etnográficas e interpretações socioculturais, que envolvem os usos e interpretações culturais dos primatas. Com essa disciplina, os três subcampos da antropologia – cultural, ecológico e biológico – são reintegrados ao debate antropológico (Riley, 2006). Segundo Riley (2006), essa nova disciplina refuta a ideia dos ambientes naturais como contextos ecológicos livres da influência humana, reaproximando cultura e natureza, e humanos e não-humanos. Os primatas, nessa perspectiva, não apenas produzem junto com os humanos culturas e o imaginário popular, bem como desempenham papel de protagonistas. De acordo com Riley (2006, p. 77),

[...] a ideia de uma comunidade de primatas humanos e não-humanos, por exemplo, vai além da noção de limites entre humanos e natureza e supõe os primatas humanos e não-humanos como membros de um ecossistema dinâmico.

Ainda no âmbito epistemológico dos estudos animais, cabe destacar também a proposta de Lestel e outros estudiosos da metodologia da *etnografia de etnias animais*, com base em uma concepção de *zoologia cultural*, que consiste em uma ciência múltipla e transversal que resulta do processo pelo qual as ciências animais tornam-se parte das ciências sociais – as quais devem ser ampliadas aos organismos sociais em geral. Esse tipo de zoologia cultural difere do estudo da presença de elementos zoológicos nas diferentes manifestações da cultura, também denominado de zoologia cultural.

Podemos citar como exemplo as sociedades híbridas compostas pelas interações entre as populações ribeirinhas e os animais marinhos. Estes territórios ocupados por sociedades híbridas possuem também representações culturais e um imaginário de seres míticos e fabulosos, antropomórficos e zoomórficos (como botos, sereias, entre outros).

No âmbito dos estudos multiespécies, conforme já discutido, destaca-se a amplitude das comunidades multiespécies como mundos fronteirizos nos quais a cultura, a história e a paisagem são construções sociais não-antropocêntricas, decorrentes das relações emaranhadas, dos modos de afetar e ser afetado, entre diferentes formas de vida.

Cabe mencionar também a emergência dos novos campos da etnografia multiespécies, etnografia sensorial e arqueologia sensorial, que destacam a importância dos sentidos e da corporeidade na transmissão de conhecimentos (Pink, [2009] 2017; Kirksey; Helmreich, 2010). Esses novos campos também corroboram a ideia de que a cultura não é um atributo exclusivamente humano, mas uma capacidade presente em várias espécies, construída através das suas percepções e interações com o mundo. A etnografia sensorial permite uma aproximação e experiência mais íntima, empática e intersubjetiva do cientista com o animal pesquisado, valorizando a experiência corporal no campo.

Um exemplo é a pesquisa de campo realizada pela bióloga Barbara Smuts com os babuínos africanos. Nos comentários finais do livro *“A Vida dos Animais”*, de J. M. Coetzee, Smuts (2002) narra com licença poética sua imersão profunda na vida dos babuínos, bem como sua experiência científica, intersubjetiva e sensorial de devir-animal:

Ao me abandonar a seu conhecimento imensamente superior, comecei, como humilde discípula, a aprender com meus mestres como ser um antropeide africano. Assim me tornei (ou melhor, reconquistei meu ancestral direito de ser) um animal, me deslocando instintivamente por um mundo que sentia (porque era) como meu antigo lar. Quando comecei a dominar esse desafio, me vi diante de outro igualmente exigente: compreender e me comportar de acordo com um sistema de etiqueta babuína, de uma sutileza e de uma bizarria de deixar pasma uma Emily Post. [...] Como estava no mundo deles, eles determinaram as regras do jogo, e fui assim compelida a explorar o terreno desconhecido da intersubjetividade humano-babuíno. Por meio de tentativas e embaraçosos erros, fui aos poucos dominando pelo menos os rudimentos do comportamento babuíno adequado. Muito aprendi pela observação, mas as lições mais profundas vieram quando me vi participando do ser de um babuíno porque outros babuínos me tratavam como um deles. Assim, aprendi com a experiência pessoal que se eu virasse o rosto, mas não recuasse, um macho atacante com os caninos à mostra interromperia o ataque no último momento. Aos poucos me familiarizei com a linha invisível que delimitava o espaço pessoal de cada membro do bando, e descobri que esse espaço se expande e se contrai, dependendo das circunstâncias.

Desenvolvi um jeitinho de docemente, mas com firmeza, virar as costas aos avanços divertidos dos jovens, demonstrando, como outras fêmeas mais velhas, que, embora os achasse atraentes, tinha coisas mais importantes a fazer. Depois de muitos meses imersa nessa sociedade, parei de pensar tanto no que fazer e em vez disso simplesmente me rendi ao instinto, não enquanto ação impensada ou reflexa, mas como ação baseada em alguma herança primata de conhecimento corpóreo (Smuts, 2002, p. 145).

Tal imersão profunda suscita reflexões acerca da identificação primitiva e a da empatia com os animais, bem como resgata o *locus* teórico da animalidade humana, a ancestralidade real e física, a vontade e o orgulho de se reconhecer como animal sem qualquer vergonha.

As abordagens relacionais, dos estudos multiespécies até as antropologias, arqueologias, etologias e etnografias sensoriais, têm contribuído significativamente para os estudos sobre a cultura, as capacidades culturais e materialidades como um fenômeno multiespécies, ampliando a compreensão de como diferentes espécies percebem, interpretam e transmitem conhecimentos de forma mais-que-humana. Essas abordagens destacam a importância dos sentidos e das experiências corporificadas na construção de culturas mais-que-humanas.

4.1 A Emergência da Arqueologia Multiespécies: aportes e metodologias

Nas últimas décadas, a arqueologia tem passado por um processo de revisão crítica de seus pressupostos teóricos, acompanhando debates mais amplos da antropologia e das ciências humanas que questionam a centralidade ontológica do humano. Questões centrais, como a durabilidade, materialidade e temporalidade da cultura material, vêm sendo reavaliadas, incorporando abordagens relacionais-ontológicas, como os enfoques multiespécies. Nesse contexto, os estudos multiespécies e as abordagens pós-humanistas têm desempenhado um papel fundamental ao problematizar as fronteiras entre natureza e cultura, sujeito e objeto, e humano e não-humano. À luz das novas perspectivas sobre materialidade, como a proposta por Philipp W. Stockhammer (2015), a cultura material deixa de ser concebida como um objeto acabado, estável e passivo, e passa a ser repensada como um processo, isto é, como algo continuamente produzido, inacabado, transformado, reconvertido e ressignificado nas interações entre humanos, não-humanos, materiais, ambientes e temporalidades distintas ou multitemporais. Tal perspectiva desloca o foco da análise do artefato isolado para os conjuntos de relações, práticas e agenciamentos que constituem os materiais ao longo do tempo, reconhecendo sua participação ativa na construção das dinâmicas sociais, simbólicas, políticas e ontológicas do passado. Essa abordagem arqueológica dialoga com o materialismo relacional de Latour (2012) ao conceber os objetos inertes como actantes inseridos em redes de relações e não mais como entidades passivas. Em ambas as perspectivas, a agência emerge das interações entre humanos e não-humanos, e não de propriedades intrínsecas dos sujeitos, objetos ou coisas. Neste sentido, a materialidade arqueológica é entendida como relacional, processual, distribuída e constituída nas práticas das redes sociotécnicas.

Essas mudanças profundas no âmbito dos estudos de cultura material e materialidades abriram espaço para a construção do debate acerca da participação ou protagonismo dos animais não-humanos, ou outros modos de vida, na construção de culturas e paisagens materiais, ideacionais e simbólicas. Cabe recordar que, em meados do século XX, como já

mencionado, primatólogos culturalistas de diferentes origens e pontos de vista já haviam construído uma ponte com a arqueologia, ao reconhecerem as capacidades culturais de primatas através do uso e fabricação de ferramentas. Acerca desse exemplo, cabe destacar também a importância da Zooarqueologia, dentre os campos emergentes consolidados em meados do século XX que tratam da relação animal-humano ou humano-natureza, no estudo dos traços, pistas ou vestígios materiais arqueológicos das interações, dos processos de domesticação e das demais relações ou emaranhados entre humanos e animais (Overton; Hamilakis, 2013a), ainda que de forma antropocêntrica, sem reconhecer os animais como sujeitos ou agentes arqueológicos.

Posteriormente, já no século XXI, a Zooarqueologia Social (Overton; Hamilakis, 2013a) e a Arqueologia Multiespécies emergiram como campos transdisciplinares fundamentais, oriundos da virada ontológica e epistemológica, para preencher as lacunas antropocêntricas que historicamente marcaram tanto a zooarqueologia convencional quanto a Arqueologia de Primatas de caráter naturalístico. Enquanto esta última esteve, por muito tempo, orientada por modelos explicativos das ciências naturais e da primatologia cultural, que privilegiavam a observação comportamental e a adaptação ecológica, frequentemente reduzindo os primatas não-humanos a agentes biológicos desprovidos de historicidade material, a Zooarqueologia Social e a Arqueologia Multiespécies sugeriram um deslocamento ontológico e epistemológico significativo. Esses campos passaram a considerar os animais não-humanos, bem como outros modos de existência, como participantes ativos na produção, uso e transformação de paisagens e artefatos, reconhecendo a materialidade como mediadora de relações sociais interespécies. Ao integrar evidências materiais, práticas corporais e contextos de coabitação, coconstrução e coevolução humano-animal, tais abordagens ampliaram o escopo analítico da cultura material, permitindo compreender continuidades, interações e coconstituições entre espécies. Nesse contexto, é importante destacar o vínculo entre zooarqueologia e a etologia, especialmente no retorno aos estudos de domesticação, incluindo os debates sobre coevolução biossocial, hibridização e agência animal no registro material (ossos, artefatos, marcas de uso, pinturas, paisagens modificadas).

A partir da abordagem multiespécies, as agências não-humanas manifestam-se de maneira particularmente visível nas práticas de caça ou pesca⁹, pastorícia, domesticação, deposição ritual e alteração da paisagem, por exemplo, na medida em que são compreendidas como processos simétricos e relacionais, e não como formas de domínio e controle unilateral humano.

No caso da domesticação, as abordagens multiespécies têm demonstrado que ela ocorre por meio de uma coprodução (coevolução) interespecífica, simbiótica, sinérgica, recíproca e simpátrica, na qual humanos e animais não-humanos transformam mutuamente seus comportamentos, corpos e formas de sociabilidade¹⁰.

⁹ Caçadores-coletores possuíam profundo conhecimento dos hábitos e comportamentos dos animais, o que orientava estratégias de caça, pesca e defesa conforme as características de cada espécie. Humanos e não-humanos compartilhavam paisagens e formas de mobilidade, integrados em uma visão animada e relacional da natureza. Esses saberes e essa relação simbólica foram registrados nas pinturas rupestres do Paleolítico europeu, nas quais os animais predominam, os aspectos do comportamento animal contidos nelas indicavam atenta observação e as imagens tinham funções mágico-religiosas, mediando a aproximação e a ação humana sobre as presas.

¹⁰ Com a Revolução Neolítica, há cerca de 12 mil anos, diversas sociedades humanas passaram da caça e coleta nômades para modos de vida agrícolas e sedentários, desenvolvendo práticas de *protocultura* e *protocriação* que, inicialmente, envolveram plantas e animais ainda com características selvagens, os quais gradualmente adquiriram traços domésticos por meio do cultivo e da criação contínuos (Mazoyer; Roudart, 2010). A domesticação, nesse contexto, não pode ser compreendida apenas

Exemplos emblemáticos ocidentais são as relações entre humanos, cães, gatos e cavalos, nas quais os humanos passaram a adaptar rotinas, espaços domésticos e padrões afetivos em função dos ritmos, necessidades e formas de comunicação desses animais, adquirindo, inclusive, disposições comportamentais associadas à atenção, vigilância e sensibilidade a sinais corporais e sonoros. Os cães, por exemplo, constituem com os humanos sociedades híbridas, nas quais construíram relações de *interdomesticação*¹¹. A convivência prolongada possibilitou formas singulares de intimidade e comunicação entre essas espécies, especialmente por meio da troca de olhares¹² e da capacidade mútua de interpretar expressões, emoções e estados afetivos. Tais relações são tão sinérgicas e interdependentes que mesmo as pesquisas etológicas de orientação mais naturalística indicam que cães incorporaram expressões e padrões comportamentais humanos, ao passo que os próprios humanos passaram a assimilar formas de comunicação e modos de agir caninos, em um processo recíproco de aprendizagem e adaptação interespecífica.

Em contextos de deposição ritual, a agência não-humana pode ser observada na escolha de espécies, partes corporais ou materiais específicos – como ossos, penas, carapaças, conchas ou pigmentos – cujas propriedades físicas e sensoriais participam ativamente da construção dos significados rituais, indo além de uma simples atribuição simbólica humana. De modo análogo, na transformação da paisagem, animais e outros organismos, como castores, cupins, corais, grandes herbívoros, fungos, entre outros, exemplificam como a ação não-humana, além da agência antropogênica, reconfigura cursos d'água, solos e áreas de circulação, condicionando padrões de assentamento e mobilidade. No âmbito da arqueologia multiespécies, essas dinâmicas podem ser exploradas por meio de abordagens etnoarqueológicas que mobilizam fontes etnohistóricas e etnográficas, como, por exemplo, as cosmologias de populações indígenas e pescadoras-coletoras em ambientes de manguezal, para estabelecer analogias com a construção de sambaquis e com o protagonismo do caranguejo em paisagens associadas à morte, à memória e à abundância, evidenciando a coprodução

como um processo biológico de seleção artificial, mas também como uma reconfiguração social das relações entre humanos e não-humanos, na qual plantas e animais são integrados à organização socioeconômica como formas de propriedade e troca (Ingold, 2000). A partir dessas apropriações sociais da natureza, estabeleceu-se uma relação de superioridade entre o mundo dos humanos e o mundo natural das coisas. Ao mesmo tempo, autores como John Berger (1980) enfatizam que essas relações envolveram dimensões simbólicas e imaginativas, nas quais os animais atuaram como mediadores mágicos, oraculares e sacrificiais, evidenciando que a domesticação também se constituiu como uma forma de aproximação e intimidade entre espécies.

¹¹ Há divergências entre pesquisadores quanto ao momento, aos processos e às origens do vínculo afetivo que marcou o início da domesticação dos lobos e deu origem à relação entre humanos e cães. Sabe-se que os cães descendem dos lobos-cinzentos, e por muito tempo se sustentou que a relação entre humanos e cães teve início quando grupos humanos passaram a acolher e cuidar de filhotes de lobo em seus acampamentos, processo supostamente iniciado em torno de 12 mil anos atrás, às vésperas da consolidação da agricultura. No entanto, as recentes investigações genéticas e análises do DNA de lobos e cães do geneticista Love Dalén e sua equipe (2015) sugerem que tal processo se iniciou há muito mais tempo, há pelo menos 27 mil anos atrás (Dalén *et al.*, 2015). Atualmente, a hipótese predominante entre etólogos e zooarqueólogos é a da *auto-domesticação*, segundo a qual lobos mais tolerantes e confiantes passaram a se aproximar dos acampamentos humanos em busca de alimento (as carcaças de animais deixadas pelos humanos), estabelecendo relações de proximidade que favoreceram sua sobrevivência e reprodução. Com o tempo, esses animais foram integrados aos grupos humanos como guardiões, companheiros de caça ou pastores, dando origem a uma relação marcada não apenas pela utilidade, mas por confiança, afeto e reciprocidade.

¹² Segundo Nagasawa e Kikusui, a explicação para os laços de afeto entre cães e seus tutores estaria na troca de olhares. Os cães desenvolveram um mecanismo típico de enlace afetivo, que acontece quando duas pessoas se olham afetuosamente. Tal situação de troca de olhares estimula a produção recíproca de oxitocina, um hormônio produzido pelo cérebro que reforça a empatia e a confiança recíprocas, possibilitando a compreensão mútua, independente da comunicação verbal. Tal capacidade teria ajudado os cães a permanecerem conectados aos seres humanos, possibilitando que evoluíssem juntos, tornando-se parte integrante das comunidades, famílias e grupos humanos (Nagasawa *et al.*, 2015). Estudos realizados por Carine Savalli, Briseida Resende e Florence Gaunet também sugerem que o contato visual é extremamente importante para a comunicação entre o cão e o ser humano (Savalli; Resende; Gaunet, 2016).

de materialidades e significados sociais entre humanos e não-humanos (Deminicis; Muniz; D'almeida, 2022).

Sendo assim, essas evidências arqueológicas e etnográficas indicam que a agência não-humana não apenas acompanha, mas estrutura e orienta práticas sociais, rituais e ambientais, revelando ambientes modificados, paisagens construídas e materialidades como produtos históricos de relações multiespécies e de processos de coprodução entre diferentes formas de vida.

Esses novos campos de investigação contribuíram para uma redefinição da noção de cultura material, não mais restrita ao humano, mas concebida como um campo relacional, histórico e multiespécies, isto é, um fenômeno coletivo e múltiplo, construído por agentes humanos e não-humanos ao longo do tempo. Atualmente, o campo da Arqueologia Multiespécies (Overton; Hamilakis, 2013b; Birch, 2018) reúne pesquisadores de múltiplas áreas do conhecimento com diferentes pesquisas, abordagens e pontos de vista, mas que compartilham em comum novas formas de compreender as relações entre humanos, animais, não-animais e materialidades.

Cabe destacar os desafios enfrentados na minha pesquisa de mestrado sobre o assunto, realizada entre 2009 e 2011, quando os estudos multiespécies ainda eram incipientes no Brasil e a maioria das pesquisas relacionadas à hipótese de uma cultura mais-que-humana estava restrita às disciplinas das ciências biológicas, particularmente da etologia¹³.

À luz da noção de materialidades multitemporais e relacionais, é pertinente refletir sobre os diferentes usos e reapropriações de objetos – especialmente de resíduos produzidos por humanos – por parte de certos animais, como os pássaros caramancheiros australianos (*Ptilonorhynchus violaceus* ou *Amblyornis inornata*) (Macgillavry *et al.*, 2025). Para cortejar as fêmeas, essas aves constroem estruturas elaboradas e decoradas (*bowers*) a partir de diferentes objetos naturais e artificiais, inclusive artefatos humanos e materiais descartados, reconfigurando seus sentidos e funções em novos contextos ecológicos e comunicativos. Esse processo pode ser interpretado como uma forma de resignificação material e de reconversão patrimonial mais-que-humana, na qual objetos atravessam temporalidades e redes de relação entre espécies, adquirindo novos valores, significados e agenciamentos.

Os caramanchões (*bowers*) podem ser compreendidos como formas de cultura material e registros arqueológicos, dada sua complexidade, variabilidade, durabilidade e produção de significados. Sua construção envolve intencionalidade, planejamento e criatividade, articulando relações entre agentes, objetos e ambiente. Desse modo, essas estruturas expressam uma discursividade material prática e relacional, para além da linguagem.

Além disso, o caramanchão está associado a práticas rituais e manifestações simbólicas complexas, como as performances de dança e vocalização realizadas pelos pássaros no interior das estruturas com a finalidade de atrair as fêmeas. Em vista dessas elaborações formais e comportamentais, alguns pesquisadores têm utilizado o termo “senso estético” para caracterizar a singularidade dessas aves. Indo além de explicações estritamente biológicas ou adaptativas, esse comportamento pode ser problematizado à luz da aprendizagem social e da transmissão interespecífica e intrageracional, levantando a questão de até que ponto tais práticas são determinadas exclusivamente por mecanismos genéticos, pressões ambientais ou seleção sexual, ou se também podem ser compreendidas como expressões de dimensões

¹³ Cabe destacar as pesquisas sobre uso de ferramentas e tradições comportamentais e culturais em macacos-prego (*Sapajus sp.*) realizadas pelo etólogo Eduardo Ottoni no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP).

simbólicas, subjetivas e relacionais. Nesse sentido, os estudos sobre os caramanchões construídos pelos pássaros caramancheiros merecem ser aprofundados como contribuições à arqueologia multiespécies, ao evidenciarem processos de produção e ressignificação material que podem ser compreendidos como formas de reconversão patrimonial mais-que-humana e de cultura material relacional e multitemporal.

A agência sociocultural dos animais tem sido, portanto, investigada a partir do reconhecimento de sua capacidade de produzir, modificar e transmitir materialidades, bem como de participar ativamente da construção de relações sociais interespecíficas. Ao considerar os animais como agentes ou sujeitos históricos e arqueológicos, a Arqueologia Multiespécies desloca o foco analítico da simples exploração ou uso humano dos animais para a compreensão das interações, coabitações, coevoluções e coproduções que constituem os mundos compartilhados ou sociedades multiespécies. Essa perspectiva permite superar leituras antropocêntricas e utilitaristas, reconhecendo que as materialidades animais possuem trajetórias próprias, inscritas em temporalidades múltiplas.

Dessa forma, a Arqueologia Multiespécies contribui de maneira decisiva para o debate multiespécie em geral ao historicizar as relações interespecíficas e ao evidenciar a coconstrução de culturas, de paisagens e de materialidades multitemporais através do registro material arqueológico. Ao integrar perspectivas relacionais, ontológicas e processuais, esse campo propõe uma compreensão da cultura como um fenômeno mais-que-humano, coletivo e dinâmico, ampliando os horizontes analíticos tanto da arqueologia quanto das ciências humanas contemporâneas.

5 Considerações Finais

As novas perspectivas relacionais e novos campos transdisciplinares e colaborativos supracitados, portanto, contribuíram significativamente para o preenchimento das lacunas existentes na definição dos conceitos de cultura, cultura material e materialidades, ampliando seus escopos e abrindo espaço para conteúdos coletivos, relacionais e mais-que-humanos. O conceito antropológico social mais conhecido de cultura, que se refere às capacidades simbólicas humanas e à produção coletiva de múltiplos significados, foi ampliado para diferentes formas de vida e espécies em conexão com os seres humanos.

Desde o início do século XX, estudos que reconheceram os animais como sujeitos com capacidades culturais, simbólicas e racionais contribuíram para questionar a centralidade exclusiva do humano na produção da sociedade e da cultura. Mesmo os campos de viés naturalístico, como a Arqueologia de Primatas, ampliaram esse debate ao analisar o uso de ferramentas, a transmissão social de comportamentos e as tradições locais, além de identificar vestígios materiais produzidos por primatas não-humanos. Essas abordagens demonstram que os animais também constroem paisagens e produzem materialidades passíveis de interpretação arqueológica.

A arqueologia assume um papel central, ao se constituir não apenas como um campo comprometido com abordagens decoloniais e não antropocêntricas, mas também como uma disciplina capaz de fornecer evidências materiais e históricas de longa duração sobre as relações multiespécies. Ao interpretar a cultura material como discursividade produzida em redes emaranhadas entre humanos e não-humanos, ou ao conceber paisagens híbridas,

polissêmicas e multiespécies como formas de materialidade coletiva, a arqueologia contribui de modo singular para historicizar ontologias relacionais e tornar empiricamente visíveis os processos de coprodução entre espécies, oferecendo registros materiais concretos das interações entre humanos e não-humanos ao longo do tempo.

Retomando as questões que orientaram este artigo – se a arqueologia pode reconhecer e interpretar mundos não-humanos – é possível afirmar que as abordagens multiespécies vêm demonstrando que a cultura não constitui um atributo exclusivo da humanidade, mas uma condição compartilhada, produzida em redes de interdependência interespecífica que articulam materialidades, paisagens e temporalidades múltiplas.

Com os estudos multiespécies e seu amplo escopo taxonômico e conceitual, para além do animal e de todos os conteúdos etnocêntricos estabelecidos no mundo ocidental, que desmantela as divisões modernas e questiona as noções antropocêntricas de humano, social e cultural, considerando conteúdos de outras racionalidades e ontologias não-ocidentais e não hegemônicas, tornou-se possível reconhecer capacidades e atributos nos animais não-humanos. Indo mais além, o impasse da problemática etnocêntrica da crença na excepcionalidade humana é finalmente superado a partir do momento em que a cultura, até então seu atributo distintivo, é reconhecida como uma condição compartilhada, situando os humanos dentro de redes ou coletivos mais amplos de existência para a produção de culturas e conhecimentos.

É importante reconhecer que tais abordagens relacionais ganharam especial relevância no contexto atual do Antropoceno ou Capitaloceno¹⁴ (Moore, 2022), dentro do qual são necessárias novas políticas ontológicas ou formas de sobreviver, existir e resistir, coletivas, emaranhadas e mais resistentes. Essas novas *assemblages*, rearranjos e composições são construções naturais-culturais ou *naturezas culturas* híbridas, múltiplas e transgênicas. Para além da dimensão ontológica, são necessárias novas formas de conhecimento, assentes em racionalidades outras, que abarquem essas dinâmicas relacionais, através da emergência de epistemologias que repensem o social, bem como o fenômeno cultural e suas materialidades, como incluindo todos os modos de existência em interação em tempos de emergência. A percepção de uma sociedade multiespécie depende de uma nova organização ontológica ou reorganização ontológica relacional baseada em cosmovisões outras, não-ocidentais e não-antropocêntricas. A sociedade multiespécie, portanto, emerge de uma ontologia relacional e só pode ser compreendida ou conhecida através de uma epistemologia outra assente em racionalidades multiespécies, amplas, inclusivas e transversais.

Por fim, ao articular ontologias relacionais e evidências empíricas do registro material, a Arqueologia Multiespécies contribui de maneira significativa para a consolidação de uma epistemologia situada, inclusiva e transversal, capaz de reconhecer sujeitos, agências, materialidades e historicidades para além dos limites do humano. Nesse sentido, esse campo transdisciplinar ocupa uma posição estratégica na construção de novos horizontes epistêmicos, teóricos e políticos para a compreensão dos mundos compartilhados entre humanos e não-humanos.

¹⁴Os cientistas Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer (2000) cunharam o termo *Antropoceno* para descrever a época geológica mais recente da Terra, que teria como característica principal os extensos e crescentes impactos das atividades humanas na terra, na atmosfera e em todas as escalas. Posteriormente, a fim de problematizar a concepção universal de Antropoceno e responsabilizar o sistema capitalista local do ocidente pela crise ecológica, Jason Moore propôs o conceito de *Capitaloceno* – que significa a “era do capital” ou a era histórica moldada pela lógica de acumulação infinita de capital, que depende da exploração simultânea da natureza e do trabalho humano.

Referências

- BERGER, John. **About Looking**. São Paulo: Ed. Pantheon Books, 1980.
- BIRCH, Suzanne E. Pilaar (ed.). **Multispecies Archaeology**. London; New York: Routledge, 2018.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1896] 2004. (Org. de Celso Castro)
- BOESCH, C.; BOESCH, H. Tool use and tool making in wild chimpanzees. **Folia Primatologica**, v. 54, p. 86-99, 1990.
- BOESCH, C.; TOMASELLO, M. Chimpanzee and Human Cultures. **Current Anthropology**, v. 39, n. 5, December, 1998.
- BOESCH, C. From material to symbolic cultures: Culture in primates. *In*: VALSINER, Jaan (ed.). **The Oxford Handbook of Culture and Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 677-692.
- CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. The Anthropocene. **IGBP – International Geosphere-Biosphere Programme**, Newsletter 41, p. 17, 2000.
- DALÉN, Love *et al.* Ancient Wolf Genome Reveals an Early Divergence of Domestic Dog Ancestors and Admixture into High-Latitude Breeds. **Current Biology**, 2015.
- DEMİNİCIS, Rafael Borges; MUNIZ, Tiago Silva Alves; D'ALMEIDA, Carolina Alves. Manguêbeat e arqueologia: será que dá “samba aqui”? Um ensaio etnoarqueológico por ontologias relacionais. **Tessituras**, Pelotas, RS, v. 10, n. 1, 2022.
- DE WAAL, Frans; TYACK, Peter L. (ed.). **Animal Social Complexity: Intelligence, Culture, and Individualized Societies**. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- DE WAAL, Frans. **Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes**. 3. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.
- DESPRET, Vinciane. **Ethology between Empathy, Standpoint and Perspectivism: the case of Arabian babblers**. [2010]. Disponível em: <http://vincianedespret.blogspot.com/2010/04/ethology-between-empathy-standpoint-and.html>. Acesso em: 25 abr. 2010.
- DROUIN-HANS, Anne-Marie. Hierarchy of Races, Hierarchy in Gender: Anténor Firmin and Clémence Royer. **Ludus Vitalis**, v. XIII, n. 23, p. 163-180, 2005.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Tradução de Luis Eduardo W. Kress. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FUENTES, A. Human-Nonhuman primate interconnections and their relevance to Anthropology. **Ecological and Environmental Anthropology**, v. 2, n. 2, p. 1-11, 2006.
- FUNARI, P. P. A.; HALL, M.; JONES, S. (org.). **Historical Archaeology: Back from the edge**. Londres: Routledge, 1999. 350p.
- GALEF JR., B. G. The Question of Animal Culture. **Human Nature**, v. 3, n. 2, 1992.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, [1973], 1989.
- GOODALL, J. **Uma janela para a vida: 30 Anos com os Chimpanzés da Tanzânia**. Trad: E. Francisco Alves. São Paulo: Jorge Zahar, 1991. 280p.
- GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. Tradução de Vera Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica – Pesquisa, Jornalismo e Arte I**, ano 3, n. 5, 2016.

- HARVEY, Joy Dorothy. **Almost a Man of Genius**: Clémence Royer, Feminism, and Nineteenth-Century Science (Lives of Women in Science). New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1997. 374p.
- HIRATA, S.; WATANABE, K.; MASAO, K. "Sweet-Potato Washing" Revisited. In: MATSUZAWA, T. (ed.). **Primate Origins of Human Cognition and Behavior**. Tokyo: Springer, 2008. p. 487-508.
- HODDER, Ian (ed.). **Archaeological theory today**. Cambridge; Polity Press, Bridge Street, 2001.
- HODDER, Ian. **Archaeology beyond dialogue**. Salt Lake City: University of Utah Press, 2003.
- HRDY, Sarah Blaffer. **Mãe Natureza**: uma visão feminina da evolução – maternidade, filhos e seleção natural. Trad: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- IMANISHI, Kinji. The evolution of human nature (in Japanese). In: IMANISHI, Kinji (ed.). **Ningen**. Tokyo: Mainichi-shinbunsha, 1952. p. 36-94.
- IMANISHI, Kinji. Identification: A Process of Enculturation in the Subhuman Society of *Macaca fuscata*. **Primates**, v. 1, p. 1-29, 1975a.
- IMANISHI, Kinji. Social Behavior in Japanese Monkeys, *Macaca fuscata*. **Psychologia**, v. 1, p. 47-54, 1975b.
- INGOLD, Tim. Humanity and Animality. In: INGOLD, Tim (org.). **Companion Encyclopedia of Anthropology**: Humanity, Culture and Social Life. London: Routledge, 1994. p. 14-32.
- INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment**. London and New York: Routledge. 2000.
- JESUS, Rodrigo Marcos de; NEGRI, Edson Cleber; CÂNDIDO, Juarid Rios (org.). **Filosofia e consciência negra**: desconstruindo o racismo. Cuiabá: EdUFMT, 2018. Coleção Saberes e Práticas 1.
- KAWAMURA, S. The process of sub-culture propagation among Japanese macaques. **Primates**, v. 2, p. 43-60, 1959.
- KIRKSEY, S.; HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.
- KROPOTKIN, Piotr. **Mutual Aid**: A Factor of Evolution, Mineola: Dover, [1902] 2012.
- LARAIA, Roque de B. **Cultura**: um conceito antropológico. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, B. **Reagregando o Social**. Bauru, SP; Salvador, BA: EdUSC; EdUFBA, 2012.
- LATOUR, B.; WOOLGAR, S. **A vida de laboratório**: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume & Dumará, 1997.
- LESTEL, D. **As Origens Animais da Cultura**. Trad. M. J. Batalha Reis. Paris: Ed. Instituto Piaget, 2001.
- LESTEL, D.; BRUNOIS, F.; GAUNET, F. Etho-ethnology and ethno-ethology. **Social Science Information**, v. 45, p. 155-177, 2010.
- LEWONTIN, R. C. The Apportionment of Human Diversity. **Evol. Biol.**, n. 6, p. 381-398, 1972.
- MACGILLAVRY, T. *et al.* The origins and functions of bowers in the Bowerbirds: a review and synthesis. **Emu – Austral Ornithology**, p. 1-16, 2025.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos I**. São Paulo: Edições Sociais, 1977.
- MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. **História das agriculturas no mundo**: do neolítico à crise contemporânea. Trad. Cláudia F. F. B. Ferreira. São Paulo; Brasília, DF: Editora Unesp; NEAD, 2010.

- MACGILLAVRY, T. *et al.* The origins and functions of bowers in the Bowerbirds: a review and synthesis. **Emu – Austral Ornithology**, p. 1-16, 2025.
- MCGREW, W. C. **Chimpanzee Material Culture**: Implications for Human Evolution. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
- MOL, A. Ontological politics: a word and some questions. *In*: LAW, J.; HASSARD, J. (org.). **Actor network theory and after**. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. p. 74-89.
- MOORE, Jason W. (org.). **Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo**. Trad: Antônio Xerxenesky, Fernando S. e Silva. São Paulo: Elefante, 2022.
- MORGAN, Lewis H. **Ancient Society**. New York: Henry Holt and Company, 1877.
- NAGASAWA, Miho *et al.* Oxytocin-gaze positive loop and the coevolution of human-dog bonds. **Science**, 2015.
- OTTONI, Eduardo. **Uso de ferramentas e tradições comportamentais em macacos-prego (*Sapajus spp.*)**. 2009. 178p. Tese (Livre Docência) – Departamento de Psicologia Experimental, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- OVERTON, N.; HAMILAKIS, Y. A manifesto for a social zooarchaeology. **Archaeological Dialogues**, v. 20, Issue 2, p. 111-136, 2013a.
- OVERTON, N.; HAMILAKIS, Y. A multi-species archaeology. **Archaeological Dialogues**, v. 20, Issue 2, p. 159-173, 2013b.
- PASCUAL-GARRIDO, A.; CARVALHO, S.; ALMEIDA-WARREN, K. Primate archaeology 3.0. **Am J Biol Anthropol.**, v. 183, n. 3, p. e24835, 2024.
- PENA, Sérgio D. J.; BORTOLINI, Maria Cátira. Pode a genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas? **Estudos Avançados, on-line**, v. 18, n. 50, 2004.
- PINK, Sarah. **Doing Sensory Ethnography**. London: SAGE Publications Ltd., [2009] 2017.
- RAPCHAN, Eliane S. Por uma Teoria das Culturas de Chimpanzés: Reflexões sobre Etnografia, Primatologia e EtoArqueologia. **Revista de Arqueologia**, v. 24, n. 1, p. 112-129, 2011.
- RILEY, E. P. Ethnoprimatology: toward reconciliation between biological and cultural anthropology. **Ecological and Environmental Anthropology**, v. 2, n. 2, 2006.
- SAVALLI, C.; RESENDE, B.; GAUNET, F. Eye Contact Is Crucial for Referential Communication in Pet Dogs. **PLoS ONE**, v. 11, n. 9, 2016.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SHANKS, M.; TILLEY, C. **Social Theory and Archaeology**. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1988.
- SMUTS, Barbara. Barbara Smuts. *In*: COETZEE, J. M. **A Vida dos Animais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 128-145.
- SOUSA, Cláudia. **The use of tokens by chimpanzees** [Texto policopiado]: computer controlled experiments as a way of assessing chimpanzee cognition. 2003. 76f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Kyoto University, Primate Research Institute, Kyoto, 2003.
- SOUSA, Cláudia; MATSUZAWA, Tetsuro. The use of tokens as rewards and tools by chimpanzés (*Pan troglodytes*). **Anim Cogn.**, v. 4, p. 213-221, 2001.
- STOCKHAMMER, Philipp W. Lost in Things An Archaeologist's Perspective on the Epistemological Potential of Objects. **Nature and Culture**, v. 10, n. 3, p. 269-283, 2015.
- TEMPLETON, A. R. Human races: a genetic and evolutionary perspective. **American Anthropologist**, v. 100, p. 632-650, 1999.

- TILLEY, C. Interpreting material culture. *In*: HODDER, Ian (Ed). **The Meanings of Things: Material Culture and Symbolic Expression**. London and New York: Routledge, 1989. p.185-194.
- THOMAS, Julian. Archaeologies of place and landscape. *In*: HODDER, Ian (ed), **Archaeological Theory Today**. Cambridge: Polity Press, 2001. p. 165-186.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019. (Ed. Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos)
- TOTH, Nicholas; SCHICK, Kathy. The Oldowan: Tool Making of Early Hominins and Chimpanzees Compared. **The Annual Review of Anthropology**, v. 38, p. 289-305, 2009.
- TYLOR, Edward. **Primitive Culture**. Londres, John Murray & Co. Nova York, Harper Torchbooks. [1871] 1958.
- VAN SCHAIK, C. P., DEANER, R. O.; MERRILL, M. Y. The conditions for tool use in primates: implications for the evolution of material culture. **Journal of Human Evolution**, v. 36, p. 719-741, 1999.
- VAN SCHAIK, Carel P. V.; PRADHAN, Gauri R. A model for tool-use traditions in primates: implications for the coevolution of culture and cognition. **Journal of Human Evolution**, v. 44, p. 645-664, 2003.
- VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atividade. Trad. Susana Oliveira Dias. **ClimaCom**, Campinas, ano 3, n. 7, p. 39-66, 2016.
- WATANABE, K. A Review of 50 Years of Research on the Japanese Monkeys of Koshima: Status and Dominance. *In*: MATSUZAWA, T. (ed.) **Primate Origins of Human Cognition and Behavior**. Tokyo: Springer, 2008. p. 405-417.
- WHITEN, A. *et al.* Cultures in Chimpanzees. **Nature**, v. 399, p. 682-685, 1999.

Carolina Alves d'Almeida

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2018) e em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2019), com período de doutorado sanduíche no Centro de Humanidades da Universidade NOVA de Lisboa (Portugal). Mestre em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ (2011) e graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2009). Realizou pós-doutorado em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (2023). Possui formação pedagógica em História (Universidade Estácio de Sá, 2022) e pós-graduação lato sensu em Educação Patrimonial pelo Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (2022). Atua como professora de História na rede pública e desenvolve pesquisas nos campos da História das Ciências, Antropologia da Ciência e História Ambiental, com ênfase em estudos animais, estudos multiespécies, arqueologia multiespécies e humanidades ambientais.

Endereço profissional: (sem endereço profissional, com vínculo de pesquisadora do LabHen UFRJ)

E-mail: carolinadalm85@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5859-6933>

Como referenciar este artigo:

D'ALMEIDA, Carolina Alves. A Cultura Animal em Debate: contribuições dos estudos multiespécies. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e108678, p. 150-177, setembro de 2025.

Ensaio bibliográfico: Semeando Palavras Contracoloniais

Marciel Rocha da Silva¹

Paulo Brito do Prado²

¹Universidade de Brasília, Planaltina, DF, Brasil.

²Universidade Federal do Piauí, Bom Jesus, PI, Brasil

Resumo

O ensaio bibliográfico apresenta leitura panorâmica e crítica da obra “A Terra dá, a terra quer”, de Antonio Bispo dos Santos, carinhosamente conhecido por Nego Bispo. Quilombola piauiense, poeta, escritor, ativista dos direitos quilombolas e mestre de saberes tradicionais dos povos afropindorâmicos, Bispo escreveu a supracitada obra em estreito relacionamento com a natureza, intencionando defender os saberes afropindorâmicos e o convívio orgânico com todas as formas de vida. Dito desse modo, é central na discussão da obra a epistemologia contracolonial, a formulação de reflexões originadas de saberes, fazeres ancestrais e experiências sociais anticolonialistas e antirracistas.

Palavras-chave: Nego Bispo; Terra; Contracolonial; Piauí.

Bibliographical essay: Sowing Counter-Colonial Words

Abstract

This bibliographical essay presents a panoramic and critical reading of the book *The Earth Gives, the Earth Wants*, by Antonio Bispo dos Santos, affectionately known as Nego Bispo. The quilombola from Piauí, poet, writer, activist for quilombola rights, and master of traditional knowledge of Afro-Brazilian peoples, Bispo wrote the aforementioned book in close relationship with nature, intending to defend Afro-Brazilian knowledge and organic coexistence with all forms of life. Thus, central to the discussion of the book is counter-colonial epistemology, the formulation of reflections originating from ancestral knowledge, practices, and anti-colonialist and anti-racist social experiences.

Keywords: Nego Bispo; Land; Countercolonial; Piauí.

Recebido em: 19/02/2025

Aceito em: 14/07/2025



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/>

Antônio Bispo dos Santos (1959-2023), popularmente conhecido por Nêgo Bispo, foi um quilombola, pensador e intelectual orgânico e que durante sua trajetória lutou contra a colonização e os mecanismos de apagamento do modo de vida dos povos tradicionais, sobretudo aqueles por ele denominados de afropindorâmicos ou afroconfluentes – uma junção de grupos humanos duramente impactados pela colonização e que segundo Bispo se reuniram solidariamente para resistir ao colonialismo euro-cristão.

Nascido em 1959, no Vale do rio Berengas, antigo povoado do Papagaio, hoje município de Francinópolis, no Piauí, Antônio Bispo dos Santos cresceu e se formou entre as mestras e os mestres de ofícios do Quilombo Saco-Curtume, localizado no município de São João do Piauí, em região do semiárido nordestino. Foi o único membro de sua família a receber alfabetização formal, em nível fundamental, e só aceitou inserir-se no mundo das letras coloniais em razão da necessidade de traduzir para a comunidade os contratos escritos, as relações capitalistas/neocolonialistas, as novas regras e as normas de posse da terra.

Influenciado pelo movimento migratório dos anos 1970 e 1980, após completar 18 anos, Bispo viajou para o Rio de Janeiro e viveu entre o bairro de São Cristóvão e as comunidades da Maré e do Alemão. Posteriormente retornou ao Piauí e foi compor a Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ) e a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Também foi presidente do Sindicato de Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais de Francinópolis – Piauí e diretor da Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado do Piauí (FETAG).

Poeta, escritor, ativista dos direitos quilombolas e mestre de saberes tradicionais dos povos afropindorâmicos, Nêgo Bispo (2015) escreveu importantes obras, como “*Colonização, Quilombos: modos e significados*” e “*A terra dá, a terra quer*” (2023), bem como alguns artigos publicados em jornais do Piauí. Somada à intensa produção escrita, Bispo proferiu inúmeras palestras e ficou amplamente reconhecido por seu gosto pela boa conversa ritmada na oralidade. Suas reflexões se concentraram na denúncia da continuidade da colonização, nos males do capitalismo/eurocentrismo e no desvelamento de uma guerra de denominações inaugurada na modernidade e continuada na contemporaneidade. Pela via de um estreito relacionamento com a natureza, Bispo defendeu os modos de vida quilombola, a valorização dos povos afropindorâmicos e o convívio orgânico com todas as formas de vida.

No curso de sua trajetória compreendeu homem e natureza como compartilhantes em um mesmo lócus e cosmovisão. Segundo ele, estes deveriam estar em interação, ou em uma relação de *biointeração*, conforme preferiu chamar. Seu principal objetivo foi a construção de uma epistemologia e de uma práxis *contracolônizar* e *biointerativa* onde a humanidade devesse entender-se como parte da natureza e por essa razão a protegeria da exploração e da sintetização impostas pelo capitalismo colonialista.

Bispo defendeu uma necessária atitude de respeito com a natureza, com plantas, animais, modos de vida e seus significados. Pela via de seu devir quilombola entendeu que o relacionamento orgânico e biointerativo construído pelos povos afropindorâmicos seria a ferramenta de enfrentamento ao colonialismo euro-cristão e que deveria ser utilizado pelos povos do Sul Global no combate à cosmofofia, a submissão capitalista e ao fim do mundo.

Em “*A terra dá, a terra quer*” (2023), a epistemologia *contracolonial* é o cerne da discussão, das categorias que manipula e dos exemplos expostos. Bispo formulou reflexões a partir de suas experiências, dos saberes-fazeres compartilhados entre diferentes grupos humanos e ancestralidades afropindorâmicas, sempre citando pragmáticas quilombolas de saber-fazer e pensar de forma *contracolonial*, a favor da vida, anticolonialista e antirracista.

O livro foi dividido em títulos diretamente relacionados a sua epistemologia afroconfluyente, orgânica e biointerativa. Entre um título e outro observam-se ilustrações de Santídio Pereira, artista piauiense, originário do município de Isaías Coelho e que tem na xilogravura o principal suporte de seu estudo visual, com interesse voltado para a flora e a fauna da Caatinga, sobretudo os pássaros. Juntos, o texto e as imagens interagem de modo a denunciar os efeitos da colonização e propor resistências aos males inaugurados na modernidade e continuados pelo capitalismo e pelo neoliberalismo globalizado.

No decorrer das páginas, observa-se Nêgo Bispo tecer compreensões a partir da história, de sua trajetória e do seu lugar social de quilombola/camponês para analisar os modos utilizados pelo colonizador na imposição do domínio capitalista sobre povos e territórios do Sul Global. A principal manifestação da dominação colonialista é notada na subjugação e no apagamento dos modos de vida africanos e indígenas, bem como na sobreposição de territórios e denominações coloniais àquelas de origem afropindorâmicas.

A geografia e as denominações coloniais estão ligadas à forma sintética de se relacionar com a natureza – inaugurada na modernidade colonial – e que a transformou em mera matéria-prima (e mercadoria) que alimentou (e alimenta) o sistema de produção capitalista globalizado. Diferentemente da atitude colonizadora de se relacionar com e de perceber a natureza, Bispo defendeu uma interação homem/natureza que viesse a promover o bem-estar dos povos e do meio ambiente. Ele revelou a existência de uma guerra de denominações e significados ao comentar sobre os novos sentidos atribuídos a Pindorama e aos povos afropindorâmicos. Nomes, como América, não eram meras mudanças de denominações, mas estratégias de alienação, com a intencionalidade de exercer domínio.

Diante das guerras de denominações e da resistência contracolonial, Bispo partiu da observação das formas de comportamento da natureza, das plantas e bichos para transformar suas ações e suas vivências em uma práxis representada por um modo de vida biointerativo e simbiótico, onde homem e natureza se encontrariam em constante comunicação, ao ponto de se confundirem, de se fundirem e formarem um ecúmeno. Para Bispo esse modo de vida biointerativo se apresentava como uma possibilidade nos quilombos, entre os povos indígenas, das águas, comunidades e dos grupos tradicionais.

Na defesa de uma relação simbiótica entre homem e natureza, ele criticou a colonização, entendendo-a como ação de domínio e de adestramento, com consequências perversas para aqueles que por ela foram subjugados. Segundo apontou, adestrador e colonizador, teriam a mesma pretensão: desterritorializar, tirar a identidade, renomear, matar cosmologias, afastar o sagrado originário, recompor brutalmente novas memórias e romper relações ancestrais entre a humanidade, a natureza, as plantas e os animais.

Foi a partir dessa e de outras analogias que Bispo alcançou a necessidade de semear novas palavras para evidenciar grupos que, em grande medida, não foram adestrados pela colonização europeia e permaneceram resistentes à colonização, inclusive denunciando os seus males. Isso se manifestou principalmente nos territórios quilombolas e nos modos de vida biointerativos, baseados em relacionamentos dialógicos entre o humano e a natureza.

O quilombola piauiense apontou ser preciso negar as denominações e os conceitos originados no vocabulário colonial sincronicamente à construção de novas denominações contracoloniais. Era preciso subverter a dominação em uma arte da defesa contracolonial e biointerativa. Logo, seria importante tomar desenvolvimento sustentável por biointeração, coincidência por confluência, saber sintético por saber orgânico, dinheiro ou a troca por compartilhamento. Por esse raciocínio observa-se um confronto de denominações como representativo da práxis contracolonial. Seria importante que o inimigo – o colonizador eurocentrado – não compreendesse a língua biointerativa dos povos quilombolas para que não pudesse notar as estratégias de luta dos povos das águas, das florestas, do campo e das comunidades urbanas, vulgarmente chamadas de favelas.

Para Nêgo Bispo, as cidades reduzem-se a espaços em que cabiam apenas seres humanizados. As cidades, ao contrário dos quilombos, da terra, da floresta, não permitiam que outros seres vivos coexistissem com os humanos – as plantas e os animais. As cidades são espaços totalmente artificializados e arquitetados para os *humanizados*, são o resultado do processo colonizador e da estratégia colonialista de distanciar o homem da natureza, de fabricar medo e repulsa do humano para com a natureza, os animais e as plantas.

As cidades são espaços onde não se planta, mas se compra. O ovo não vem da galinha, mas de caixas de papelão. Os alimentos não são produzidos coletivamente por pessoas, animais e plantas, mas sintetizados por máquinas e monitorados por agências de controle de qualidade, da vida e do devir. As cidades são onde as pessoas se submetem a um único modo de vida que impede a interação com outras possibilidades de vida a exemplo daquelas representadas por Bispo a partir da farinhada, da coleta de frutos e da domesticação biointerativa dos animais. A cidade e a sua arquitetura negam a biointeração e quebram formas de reprodução da vida possíveis de garantir a sua continuidade. As cidades são lugares da *cosmofobia*, do amedrontamento e da insegurança.

Bispo caracterizou a cosmofobia como um medo introjetado pelo colonizador contra tudo aquilo que é originário dos grupos biointerativos, os mesmos que se desejou dominar desde o primeiro contato inaugurado nas grandes navegações. A cosmofobia é fruto da visão monoteísta, ou o mito doutrinador cristão, aquela narrativa que tirou o homem do paraíso em função do pecado original, impondo-lhe o castigo da desconexão com a natureza.

Embora o pensador quilombola reconheça que na cidade nem todas as pessoas são colonialistas, compreende que todas as cidades são estruturadas a partir da cosmofobia e do pensamento monista. Ao contrário do que ocorre nos quilombos, nas cidades as pessoas não pisam na terra, não convivem com plantas e animais, não constroem suas casas ou mesmo relacionamentos socioambientais com o lugar em que escolheram viver. Nas cidades, as ruas, praças e casas se fecham para a pluralidade da vida e se entregam à rapidez do trabalho, ao calor do asfalto, ao atropelo dos carros, ao barulho da turbina dos aviões e à insistente necessidade de se produzir cada vez mais energia.

Nas cidades o humano, apesar de ser criatura, encontra-se desconectado da natureza criadora. O humano pretende se tornar criador e artificializou tudo aquilo que consome. A natureza foi reduzida a matéria-prima e a pluralidade da vida em suporte para uma sobrevivência precária. Bispo caracterizou os colonialistas urbanos como humanistas, enquanto entendeu os povos afropindorâmicos como contracolonialistas, diversos e comunitários. Todavia o autor não desejou o enfrentamento dos humanistas, mas a existência de diálogo e de respeito. O diálogo, nesse sentido, lhe apresentou como um importante caminho para a construção de formas e visões de mundo que não sejam baseadas apenas no eurocentrismo, na unicidade, na cosmofofia e no colonialismo globalizado.

Em suas últimas palavras e reflexões, Nêgo Bispo destacou como o colonialismo interferiu nos modos de vida biointerativos de povos quilombolas e indígenas, sobretudo pela via do agronegócio e de suas formas mecanizadas de relacionar-se com a natureza. Bispo contrapôs o agronegócio com as formas de produção alimentar dos quilombos para evidenciar estratégias de dominação diretamente interessadas no manejo da vida a favor do capital e da colonialidade. Segundo Bispo, várias frutas da caatinga foram substituídas por aquelas adaptadas ao modo de produção agroindustrial.

O umbu foi substituído pela uva e a banana roxa pela banana prata. As formas de produção dos alimentos e os relacionamentos com as plantas e animais se diferenciaram entre o quilombo e a grande propriedade. Esse último seria um verdadeiro campo aberto ao capital insaciável e o segundo a via alternativa, um caminho contrário ao fim do mundo.

Bispo explicou que na lógica do colonizador euro-cristão, cerca-se o pasto e se criam animais confinados. Já o modo tradicional, praticado nos quilombos, observa-se a criação de animais livres. Em Nêgo Bispo apresenta-se a reflexão de que o agronegócio é onde se uniformiza o rebanho e se busca o maior volume na produção de grãos, mediante o interesse de vender a despeito de alimentar. Bispo mostrou como nessa lógica sempre imperou a fome em detrimento da abastança, ao passo que na lógica biointerativa se experimentou a vida sustentável em um diálogo orgânico entre plantas, animais e pessoas.

Na obra resenhada Bispo apresentou os desafios impostos pela colonização e sugeriu uma série de alternativas para que modos de vida biointerativos sobrevivam à insaciável fome capitalista. Além de escrever em uma linguagem própria da educação popular, aspecto que facilitou o entendimento das suas reflexões por um público leitor bastante ampliado, o autor não se prendeu ao mundo das ideias, teorias e tautologias, como ocorre na universidade. Esse é um dos pontos fortes da obra, principalmente pelo que propõe a fazer: construir novas formas de se viver no mundo e que sejam sustentáveis.

Nêgo Bispo mostrou a partir de seu modo de vida quilombola e das críticas à colonização a importância da defesa dos seus próprios conceitos e termos. Além de não aceitar terminologias cunhadas pelos colonizadores e categorias que apagavam traços cosmológicos dos povos originários, também ensinou a utilizar as engrenagens coloniais para subverter a colonização. Ele fez isso quando aprendeu a ler e escrever. Foi a partir desse aprendizado que pôde traduzir saberes práticos e compartilhá-los com mais pessoas.

Alicerçado nas experiências dos povos ancestrais, Bispo afirmou ser possível construir um modo de vida que respeitasse a natureza e assegurasse o bem-viver. Embora não tenha discutido as mudanças climáticas de forma direta, ficou nas entrelinhas, pela via da crítica a cosmofofia e a colonização, bem como na defesa de práticas biointerativas e anticapitalistas muito comuns à vida quilombola, indígena e campesina.

Nêgo Bispo destacou que no Quilombo se pesca no rio apenas o necessário porque se confia no rio. O quilombola não tem medo do rio, sabe que o rio vai dar peixe sempre. O mesmo ocorre na coleta de frutos. Colhem-se apenas os frutos necessários para o consumo diário porque esse povo, em estado de biointeração com a planta, sabe que vai haver fruto amanhã. A biointeração, ou a ciência dos povos afroconfluentes, ensinou que quando não for certo fruto, vai ser outro. Quando não for umbu, vai ser juá, vai ser carnaúba. Sempre serão “coisas da Caatinga que alimentam os humanos e os não humanos”.

Embora existam coisas na Caatinga que não são consumidas pelos humanos, os não humanos consomem e depois compartilham com os humanos. Todavia é preciso acreditar na Caatinga e combater toda e qualquer forma de relacionamento com a natureza que ameace esse equilíbrio. Afinal só precisa armazenar quem não confia, quem tem medo da natureza, medo de ela castigar como gostam de sugerir o engenheiro agrônomo, a Universidade, os jornais, os repórteres ou os políticos que optam por explorar a seca como ferramenta de pânico. Dito de tal maneira recomendamos a leitura da obra de Nêgo Bispo como uma forma de resistir à colonização e ao capitalismo. Bispo ensinou contracolonizar.

Referências

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora Piseagrama, 2023. 112p.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília, DF: Editora da UnB, 2015. 149p.

Marciel Rocha da Silva

Mestre em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural, com especialização em Ciências Sociais e graduação em Educação do Campo. Pesquisador das dinâmicas territoriais, tecnologias sociais e processos de subjetivação. Atualmente, investiga as relações entre gênero, sexualidade e o direito à permanência na terra.

Universidade de Brasília, Planaltina, Distrito Federal, Brasil

E-mail: marciellenciatutura2016@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2094-5517>

Paulo Brito do Prado

Originário dos povos do campo, das águas e florestas, lá dos interiores de Goiás, sou “caboclo da roça”, cria da escola pública, do SUS e das vacinas. Sou homem gay, afeminado, ativista dos direitos humanos e LGBTs, da história e da memória LGBT, dos direitos das mulheres, seus filhos e de grupos vulnerabilizados. Sou professor da Licenciatura em Educação do Campo (UFPI-CPCE), doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG-GO/2022) e doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF-RJ/2019). Pesquisa temas relativos a História do Brasil Colonial/Republicano, África, Ensino de História e suas interfaces com gênero e relações étnico-raciais, classe, geração e região.

Universidade Federal do Piauí, CPCE, Bom Jesus, Piauí, Brasil

E-mail: paulobritogo@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1932-3902>

Como referenciar este ensaio:

SILVA, Marciel Rocha da; PRADO, Paulo Brito do. Ensaio bibliográfico: Semeando Palavras Contracoloniais. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e105362, p. 178-183, setembro de 2025.

SANTOS, Selma Cristina dos. **Quando a morte pede passagem**: narrativas e silêncios em cuidados paliativos oncológicos domiciliares. Goiânia: Cegraf UFG, 2024.

Esmael Alves de Oliveira¹

¹Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil

Fruto de uma trajetória acadêmica comprometida com temas caros para a Antropologia da saúde, a obra *“Quando a morte pede passagem: narrativas e silêncios em cuidados paliativos oncológicos domiciliares”* é resultado da tese de doutorado defendida em 2020 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. A autora, graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás, mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e doutora pela mesma instituição que acolheu sua formação inicial, seguiu como pós-doutoranda no mesmo programa, aprofundando investigações sobre os modos de cuidado, vida e finitude.

Seu percurso acadêmico dialoga diretamente com a experiência prática: atuante como voluntária e pesquisadora de cuidados paliativos na Associação de Combate ao Câncer de Goiás (ACCG), ela reúne sensibilidade etnográfica e engajamento ético em sua escrita. Tais elementos conferem à obra uma profundidade que ultrapassa a análise teórica, revelando-se como um campo de escuta, afeto e reflexão sobre os limites do viver e as possibilidades de bem morrer.

Construído a partir de um trabalho de campo extenso – que se estendeu por 25 meses, entre março de 2017 e março de 2019 –, o livro é um mergulho nas tramas da morte e do morrer no contexto dos cuidados paliativos oncológicos domiciliares. Com delicadeza e rigor, a autora se debruça sobre experiências e narrativas de pacientes, familiares e profissionais de saúde, desvelando não apenas os discursos formais sobre o cuidado, mas os silêncios, as hesitações e os afetos que atravessam a prática cotidiana de quem lida com a terminalidade da vida.

A obra se organiza em três partes e nove capítulos, além da conclusão. A primeira parte, *“Do objeto de estudo, do local da pesquisa, dos(as) pesquisados(as), do ser pesquisadora e do lugar da antropologia”*, abrange os quatro primeiros capítulos e traça o percurso metodológico e ético da pesquisa. A autora reflete sobre o fazer antropológico em contextos de sofrimento, expondo com honestidade as tensões entre implicação, distanciamento e cuidado.

A segunda parte, *“As representações sociais e o enfrentamento das situações de adoecimento, de dor, de sofrimento e de morte: sensações e sentimentos provenientes do lugar de margem”*, composta dos capítulos 5, 6 e 7, aprofunda a escuta dos sujeitos em situação liminar. Os relatos revelam como o adoecer e o morrer são vividos de forma singular, atravessados por desigualdades, acessos precários e construções socioculturais da finitude.

Recebido em: 14/06/2025

Aceito em: 18/07/2025



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/>

A terceira parte, *“Espera(nça) do/no tratamento paliativo: possibilidades de bem-viver que o morrer nos propicia”*, que reúne os capítulos 8 e 9, problematiza a ideia de morte como ausência. Em vez disso, são exploradas as dimensões éticas e poéticas da existência mesmo diante da terminalidade, apontando a esperança como reinvenção do cuidado, do tempo e dos vínculos.

O primeiro capítulo, *“Cuidados paliativos”*, resgata a tradição hipocrática do cuidado, mostrando que o alívio do sofrimento sempre foi central na prática médica. Traça um panorama histórico-institucional dos cuidados paliativos no mundo, na América Latina e no Brasil, com base em documentos oficiais. Finaliza com uma reflexão bioética sobre eutanásia, ortotanásia, distanásia, autanásia e mistanásia, esta última utilizada como lente crítica das desigualdades no morrer.

No segundo capítulo, *“Universo da pesquisa: GAPPO e as pessoas adoecidas”*, apresenta-se o campo empírico, centrado no Grupo de Apoio Paliativo ao Paciente Oncológico (GAPPO), vinculado à ACCG. A autora delinea o perfil dos atendidos no domicílio, revelando desafios cotidianos e o papel do GAPPO como espaço de vínculos e cuidado.

O terceiro capítulo, *“O lugar do aprendizado: cuidadora, voluntária, pesquisadora”*, aborda os papéis assumidos pela autora, refletindo sobre o lugar social das cuidadoras e os dilemas éticos de sua dupla atuação como voluntária e etnógrafa em contextos de vulnerabilidade.

No quarto capítulo, *“O estar no campo”*, a autora discute os desafios da etnografia em campos emocionalmente intensos e dinâmicos, como os cuidados paliativos. Compara dois contextos de pesquisa e reivindica uma etnografia ética, situada e sensível.

O quinto capítulo, *“O lugar de margem e seus desconfortos”*, utiliza os conceitos de representação social e técnicas corporais para analisar como o corpo adoecido e os cuidados paliativos são socialmente significados. A noção de margem ajuda a pensar o adoecimento como processo liminar e o hospital como espaço simbólico de rituais de despedida.

O sexto capítulo, *“Dor como parte do sofrimento”*, trata da dor em suas dimensões fisiológica, social e simbólica. A autora mostra como a dor é vivida, expressa e, por vezes, até resignificada como sinal de resistência e pertencimento.

O sétimo capítulo, *“Sobre morte e morrer”*, dialoga com Philippe Ariès para refletir sobre as transformações históricas nas formas de encarar a morte. As narrativas revelam compreensões situadas, marcadas por classe, trajetória e contexto, e apontam para os silêncios como estratégias ambíguas de cuidado e negação.

No oitavo capítulo, *“O ambiente familiar e a vivência dos estágios no processo de elaboração do morrer”*, a autora retoma os cinco estágios propostos por Kübler-Ross para mostrar como pacientes e familiares vivenciam o processo de elaboração da morte. Destaca-se a importância do encaminhamento oportuno aos cuidados paliativos.

Por fim, o nono capítulo, *“Espera ou esperança: o que é possível fazer quando a morte é o caminho”*, reflete sobre os sentidos do tempo nos cuidados paliativos. A partir dos relatos, discute-se como “esperar” e “esperançar” se entrelaçam, revelando um cuidado que se reinventa diante das necessidades reais, como gesto ético, político e humano.

“Quando a morte pede passagem: narrativas e silêncios em cuidados paliativos oncológicos domiciliares” é uma contribuição notável para a antropologia da saúde, tanto pela densidade de sua etnografia quanto pela capacidade de explorar, com sensibilidade e rigor, os desafios e as possibilidades que o campo da saúde oferece ao olhar antropológico (Fleischer; Ferreira, 2014). A autora se coloca numa zona de tensão fecunda, na qual o saber acadêmico se

entrelaça com experiências de dor, vulnerabilidade e finitude, revelando camadas de sentido que frequentemente escapam às abordagens tradicionais das ciências da saúde (Bonet, 2018).

Ao se dedicar ao universo dos cuidados paliativos, a pesquisa estabelece uma interlocução rara entre teoria antropológica, escuta sensível e prática situada. Longe de tratar a antropologia da saúde como campo meramente aplicado, o trabalho afirma essa área como espaço de produção epistemológica e política, capaz de interrogar, em profundidade, as formas de viver, sofrer e cuidar que atravessam o cotidiano das pessoas (Bonet, 2014).

Do ponto de vista metodológico, a obra constitui um chamado a repensar a própria prática etnográfica diante de temas marcados pela dor e por experiências-limite. A autora recusa posturas de neutralidade ou distanciamento e propõe uma etnografia incorporada, que reconhece os afetos, os vínculos e os deslocamentos éticos provocados pela presença do/a pesquisador/a no campo. Em contextos como o dos cuidados paliativos, a escuta etnográfica ultrapassa a coleta de dados: torna-se gesto ético, implicando presença atenta, delicadeza e compromisso com os sujeitos envolvidos.

Nesse sentido, o trabalho tensiona as fronteiras entre envolvimento e análise, entre rigor científico e sensibilidade ética. O que se evidencia é uma antropologia que se deixa afetar (Favret-Saada, 2005), que reconhece o corpo e as emoções como dimensões constitutivas da experiência de campo e que assume, com responsabilidade, os dilemas éticos inerentes a pesquisas com pessoas em situações de vulnerabilidade extrema (Víctora; Ruas-Neto, 2011).

Ao iluminar o cotidiano dos cuidados paliativos, a autora também contribui significativamente para um campo ainda pouco explorado pela antropologia no Brasil. Sua análise não apenas visibiliza práticas frequentemente marginalizadas no sistema de saúde, mas também reivindica o direito ao cuidado digno como um imperativo ético e político. A obra evidencia a urgência de políticas públicas que reconheçam os cuidados paliativos como parte integrante do SUS, assegurando que todas as pessoas – independentemente de condição social ou localização – tenham acesso a um acompanhamento humanizado no processo de morrer.

Essa defesa do cuidado ético se estende à formação de profissionais de saúde. A autora enfatiza a necessidade de uma formação que vá além da competência técnica, incorporando escuta, empatia e atenção à integralidade da pessoa. Os relatos etnográficos apresentados revelam o protagonismo de profissionais e voluntários que, em cenários liminares e adversos, constroem práticas de cuidado que resistem à lógica da aceleração e da desumanização. Trata-se de um cuidado que, mesmo diante da irreversibilidade da doença, oferece presença, sentido e respeito.

A leitura de *“Quando a morte pede passagem”* ressoa com as reflexões de Veena Das sobre sofrimento, silêncio e a teia da vida cotidiana. Em *“Life and Words”*, Das (2007) propõe compreender o sofrimento não como ruptura da normalidade, mas como algo que se entranha no ordinário da existência, reformulando a vida a partir da dor. Nesse horizonte teórico, a obra resenhada dialoga com profundidade, ao abordar a morte e o morrer não como interrupções da vida, mas como dimensões constitutivas da experiência humana – e, por isso, também do cuidado, da política e da memória.

Segundo Das (2007), cabe à antropologia aproximar-se do sofrimento sem reduzi-lo a categorias prontas ou representações simplificadoras. Ela propõe uma descida ao ordinário, um movimento ético de escuta cuidadosa, que reconhece os limites da linguagem e a legitimidade dos silêncios. Esse gesto está presente na obra, que se debruça sobre narrativas

entrecortadas por pausas, hesitações e lacunas – formas legítimas de expressão frente ao indizível. Assim, a autora nos convida a considerar que nem tudo precisa ou pode ser dito, mas ainda assim precisa ser acolhido.

As experiências etnográficas descritas revelam que, quando sustentado por cuidados paliativos, o processo de morrer pode se tornar espaço de reconstrução de vínculos, dignidade e afeto (Santos, 2026). Como sugere Das (2007), trata-se de habitar as ruínas, ou seja, sustentar sentidos mesmo diante da finitude. Os profissionais e voluntários observados pela autora operam como tecelões dessa continuidade: constroem presenças, oferecem reconhecimento e acompanham, com serenidade, o percurso dos que se aproximam da morte.

A postura da autora, implicada no campo como pesquisadora, voluntária e cuidadora, dá forma a uma etnografia que recusa o distanciamento analítico como única via legítima para a produção de conhecimento (Passamani, 2025). Essa abordagem, coerente com a antropologia da proximidade proposta por Das, reconhece que a produção de saber nasce do envolvimento ético com os sujeitos e suas histórias. Em campos marcados pelo sofrimento, como o dos cuidados paliativos, essa escuta atenta e afetada se torna não só relevante, mas indispensável.

A obra, assim, se inscreve com vigor nos debates contemporâneos da antropologia da saúde, especialmente ao defender a centralidade da escuta ética e da atenção à vulnerabilidade humana. Em um tempo de medicalização excessiva e desumanização das práticas de cuidado (Biehl, 2008), ela reafirma que o silêncio – tão presente nos contextos observados – não equivale à ausência de sentido. Ao contrário, é um modo de presença, de resistência e de elaboração.

Quando a morte pede passagem renova, portanto, a agenda teórica da antropologia da saúde ao afirmar que o cuidado com o outro é sempre um gesto político e ético. Reivindica o reconhecimento de vidas que escapam às estatísticas e aos protocolos, e insiste que morrer – como viver – exige companhia, escuta e dignidade. Como nos ensina Das (2007), não é necessário que o sofrimento seja espetacular para merecer atenção antropológica. Muitas vezes, ele se inscreve em gestos mínimos, em despedidas sussurradas, em vínculos silenciosos que sustentam o que resta da vida.

Por fim, a obra de Selma Santos convida a uma reflexão profunda sobre a morte e o morrer como dimensões legítimas da investigação antropológica. Ao articular narrativas, imagens e silêncios, a autora mostra que, quando acolhida com escuta e sensibilidade, a morte pode revelar o que há de mais essencial na vida: o desejo de ser reconhecido, cuidado e acompanhado até o fim. Com elegância teórica e escrita sensível, o livro se firma não apenas como referência nos estudos sobre saúde, morte e cuidado, mas como uma defesa vigorosa de uma antropologia comprometida com a dignidade humana – inclusive (e especialmente) quando a vida se aproxima do seu término.

Referências

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 51, n. 2, p. 413-449, 2008.

BONET, Otavio A. R. De restos e sofrimentos: sobre fazer etnografias em serviços de saúde. *In*: NEVES, Ednalva; LONGHI, Márcia; FRANCH, Mônica. (org.). **Antropologia da saúde: ensaios em políticas da vida e cidadania**. João Pessoa: Mídia Gráfica e Editora Ltda, 2018. p. 23-48.

BONET, Otavio A. R. Itinerários e malhas para pensar os itinerários de cuidado. A propósito de Tim Ingold. **Sociologia & Antropologia**, v. 4, p. 327-350, 2014.

DAS, Veena. **Life and Words: violence and the descent into the ordinary**. Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 2007.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FLEISCHER, Soraya; FERREIRA, Jaqueline (org.). **Etnografias em serviços de saúde**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

PASSAMANI, Guilherme R. O corpo e o sexo do antropólogo: reflexões sobre desejo, prazer e limites éticos na pesquisa etnográfica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 31, p. 1-30, 2025.

SANTOS, Solange Camilo dos. “**Ninguém fica pra semente**”: sentidos de vida e morte de pacientes cardiopatas e seus cuidadores. 2026. 98p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2025.

VÍCTORA, Ceres Gomes; RUAS NETO, Antonio Leite. “Querem matar os últimos Charruas”: sofrimento social e “luta” de indígenas que vivem nas cidades. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 22, p. 35-58, 2011.

Esmael Alves de Oliveira

Doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFSC), docente do curso de Psicologia e dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) e Psicologia (PPGpsi) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

Endereço profissional: Faculdade de Ciências Humanas – FCH, Rodovia Dourados/Itahum, Km 12 – Unidade II, Caixa Postal: 364, Dourados-MS, CEP: 79804-970.

E-mail: esmaeloliveira@ufgd.edu.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9235-5938>

Como referenciar esta resenha:

OLIVEIRA, Esmael Alves de Oliveira. Resenha da obra “Quando a morte pede passagem: narrativas e silêncios em cuidados paliativos oncológicos domiciliares”. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e107499, p. 184-188, setembro de 2025.

Parentesco Inquietante: casamento sagrado e configuração de gênero no sul da Índia

Lucinda Ramberg¹

Bruno Reinhardt (tradutor)²

¹Cornell University, Ithaca, Nova York, EUA

²Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Os padrões de criação de parentesco entre as devadasis do norte de Karnataka colocam problemas para o mapeamento antropológico do parentesco e para projetos estatais de normalização familiar. Dada à deusa Yellamma por sua família em um rito de casamento, uma devadasi torna-se uma pessoa que é, ao mesmo tempo, mulher e filho. Tal pessoa não pode ser mapeada por um cálculo estruturalista de parentesco, no qual toda posição já está previamente marcada pelo gênero. Eu elaboro sobre a criação de parentes como uma tecnologia para produzir gênero e valor em pessoas que podem habitar, mas também confundir, alinhamentos entre sexo, gênero e posição de parentesco que foram introduzidos de forma implícita no projeto antropológico sob o nome de parentesco.

Palavras-chave: Devadasis; Gênero; Parentesco; Casamento; Sul da Ásia; Valor.

Troubling kinship: sacred marriage and gender configuration in South India

Abstract

Patterns of kin-making among *devadasis* in northern Karnataka pose problems for anthropological charting of kinship and for state projects of family normalization. Given to the goddess Yellamma by her family in a rite of marriage, a devadasi becomes a person who is both a woman and a son. Such a person cannot be mapped within a structuralist calculus of kin in which every position is always already gendered. I elaborate kin-making as a technology for producing gender and value in persons who can inhabit, but may confound, alignments between sex, gender, and kin position that have been smuggled into the anthropological project as kinship.

Keywords: Devadasis; Gender; Kinship; Marriage; South Asia; Value.

Recebido em: 18/09/2025

Aceito em: 29/10/2025



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

Eu não tenho filhos homens, com isto em mente deixei minha filha, ela virá deixar água antes de eu morrer. Fui amarrada para cuidar da propriedade de minha mãe e para continuar sua luz (deepa), da mesma forma, para cuidar de mim e da minha filha, amarrei minha filha.
(Shantamma)

Shantamma, uma mulher dedicada (devadasi ou jogati) do norte de Karnataka, sul da Índia², descreveu sua decisão de dedicar sua filha à devi (deusa) Yellamma em termos genealógicos³. Com essa decisão, ela continuou uma linhagem de relações materiais e afetivas através de sua filha. Dentro do contexto dravidiano, como esta região do sul da Índia é frequentemente descrita, os arranjos patrilineares e patriarcais são convencionais, e a condução de ritos de morte e herança de propriedade recai quase que exclusivamente, por costume e na prática, sobre os filhos⁴. Na ausência de um filho masculino, Shantamma transformou sua filha do sexo feminino em um filho. Quando os pais dão uma filha, ou, às vezes, um filho, a Yellamma, eles reconfiguram as formas de trabalho, valor e personalidade entendidas como tendo sido herdadas por essa criança. Essa reconfiguração é reconhecida no Deccan Central como o efeito do casamento com Yellamma e é visualmente marcada pelas distintas contas vermelhas e brancas usadas por dezenas de milhares de devadasis que vivem e trabalham em Maharashtra, Karnataka e Andhra Pradesh hoje.

As devadasis se tornam pessoas cujos modos de corporificação [*embodiment*] e relacionalidade [*relatedness*] excedem a lógica do diagrama de parentesco e perturbam a forma da família subscrita pelo estado pós-colonial. Como esposas da Devi, elas nunca podem

¹ N.T. Tradução de Ramberg, L. (2013), Troubling kinship: Sacred marriage and gender configuration in South India, disponível em: **American Ethnologist**, v. 40, n. 4, p. 661-675. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.12046>. Agradecemos à revista American Ethnologist pela autorização.

² Devadasi (serva ou escrava da divindade) é um termo sânscrito pan-indiano usado para se referir a mulheres dedicadas às divindades em uma variedade de práticas regionalmente distintas em todo o subcontinente, algumas das quais datam do século IX d.C. Na região sob descrição – o Planalto Central do Deccan – as mulheres dedicadas mais frequentemente se referem a si mesmas como jogatis. Em relatórios governamentais e não governamentais e representações jornalísticas, no entanto, elas são referidas como devadasis, um termo que elas mesmas têm adotado. Neste artigo, utilizo tanto o termo regional específico, jogati, quanto a designação pan-indiana, devadasi.

³ Yellamma é a divindade mais popular da região; durante a época de peregrinação, meio milhão de devotos de todas as castas se aglomeram em seu templo principal à beira do rio Malaprabha, tornando-o o local de peregrinação mais significativo do norte de Karnataka. Como outras amma (mãe) devis do sul da Índia, Yellamma é ambivalente, uma fonte potencial de cura, bem como de aflição. Às vezes invocada como consorte de Shiva, às vezes como uma deusa mãe autóctone, Yellamma é mitologizada e ritualmente propiciada de maneiras que a colocam dentro e entre duas das três principais vertentes do hinduísmo: Shaivism e Shakta.

⁴ Como Srimati Basu (1999) argumentou, embora tenham adquirido o direito de herdar propriedade paternal sob a Lei do Código Hindu em 1955-1956, a maioria das mulheres hindus em toda a Índia têm aberto mão deste direito em favor da manutenção de códigos generificados de lealdade sororal e auto-sacrifício.

ficar viúvas e são pessoas auspiciosas, cuja presença assegura e confere fertilidade⁵. Dentro da lógica hindu da personalidade, gênero e valor, tal pessoa só pode ser uma mulher. De fato, os rapazes que são dados ou se entregam à Devi tornam-se mulheres sagradas, jogappas⁶. Devadasis não são apenas mulheres auspiciosas, mas são também filhos – pessoas dotadas das obrigações de filhos cuja posição nas linhagens e direitos dentro da rede de parentesco são considerados como sendo as de um filho. Algumas vezes elas são pais.

Em meus primeiros exercícios de trabalho de campo, tentei fazer um gráfico de parentesco como parte de uma pesquisa comparativa de lares devadasi e não devadasi. Eu estava equipada com as ferramentas rudimentares do mapeamento formalista do parentesco: círculos, triângulos, linhas horizontais para aliança e linhas verticais para linhagem. Meus esforços no território do que Bronislaw Malinowski (1930, p. 19) chamou de “a álgebra bastarda do parentesco” se depararam com um certo tipo de fracasso produtivo. O tipo de pessoas que se tornam devadasis em virtude de seu casamento com as devi Yellamma – mulheres que também são filhos – não pode ser situado dentro de um mapeamento formalista das relações de parentesco no qual cada posição já é sempre sexuada. As jogatis são mulheres socialmente reconhecidas e, portanto, “○”. Também são filhos, cuja prole se relaciona com a rede mais ampla de parentes em termos de herança e capacidade de casamento – a posição no parentesco patrilateral do gerador sendo, portanto, “△”. O sistema não pode admitir uma pessoa que seja simultaneamente “○” e “△”. Como devemos pensar sobre esta gramática impossível de gênero e parentesco, ela mesma resultado de uma prática de criação de parentesco, a dádiva em casamento de uma menina para a deusa? Como a existência desta prática no mundo poderia perturbar as pressuposições heterossexuais, biogenéticas e seculares como fundamentos naturais e inevitáveis do parentesco?

Neste artigo, eu exploro os efeitos do parentesco com a devi Yellamma. Em particular, eu me concentro nas jogatis, ou devadasis, mulheres esposas-filhos que são submetidas a projetos estatais de reforma de uma forma que jogappas, as mulheres do sexo masculino não são. Meu argumento aqui se desdobra em uma série de movimentos. Primeiro, eu ofereço um relato etnográfico do casamento sagrado. Em seguida, esboço brevemente a história da dedicação devadasi e sua reforma. Esse contexto etnográfico e histórico me permite chamar a atenção para o *status* paradoxal da dedicação como uma prática que produz formas de personalidade ao mesmo tempo pouco problemáticas, cotidianas e altamente contestadas. Esse paradoxo suscita uma pergunta: Por que a prática de dedicação tem sido mantida? Trabalhando por meio da lógica da dádiva, eu defendo que essa prática contemporânea de casamento sagrado serve como um meio para que as famílias aumentem o valor das filhas. Tendo situado a prática de dedicação dentro da rubrica da personalidade transacional, recorro então a uma elaboração sobre os efeitos de gênero do fenômeno de ser dada em casamento e dos problemas de parentesco que ele produz. O matrimônio sagrado produz tanto formas de dificuldade quanto possibilidades para mulheres dedicadas e suas famílias – em relação às Devi e em relação ao Estado. O casamento sagrado e seus efeitos também produzem dificuldades e possibilidades, ou inquietações, para o mapeamento antropológico

⁵ Devadasis são mulheres auspiciosas (Apffel-Marglin, 1985; Kersenboom-Story, 1987). Frederique Apffel-Marglin (1985, p. 19) escreve: “Auspiciosidade [é] um estado que, ao contrário da pureza, não fala de *status* ou retidão moral, mas de bem-estar e saúde ou, mais geralmente, de tudo o que cria, promove e mantém a vida”.

⁶ Em uma análise estruturalista convincente deste fenômeno, Nicholas J. Bradford (1983, p. 310) escreve: “De fato, é considerado parte do poder e do caráter de Yellamma mudar o sexo de uma pessoa: ‘ganda hoogi henna maadataala, henna hoogi ganda maadataala, venha como homem, ela o fará uma mulher, venha como mulher, ela a fará um homem’”.

do parentesco como um sistema de posições de gênero sempre fixas. Em meu argumento final, volto a avaliar as implicações dessa aliança entre meninas e uma deusa para as considerações antropológicas sobre a produção de parentes.

2 Amarrando Contas

Se você quiser entrar nesta família você deve amarrar contas para a Devi, se alguém vier até mim e pedir, eu amarrarei contas para elas. É um casamento.
(Kamala)

Quando as contas são amarradas elas nos jogam arroz e açafraão-da-terra como em um casamento, a sacerdotisa amarra o mangalashtra (colar de casamento) e as contas. Uma kailasha (panela) é colocada ao nosso lado como representante do noivo, como a Devi, então o arroz e o açafraão-da-terra são jogados em seu nome e ela se torna nosso pai, mãe, marido, tudo.
(Yamuna)

De acordo com uma pesquisa governamental, cerca de 30 mil devadasis estão vivendo em Karnataka⁷. Treinadas como sacerdotisas (pujaris), essas mulheres dedicadas oficiam ritos domésticos nos templos e nos festivais de suas comunidades. Elas “guardam” Yellamma em pequenos templos e servem como mediadores entre ela e seus devotos. Elas acompanham a Devi aonde quer que ela vá, tocando seus instrumentos e cantando canções devocionais (bhajans) nas casas dos fazendeiros de castas dominantes (Lingayat) e em reuniões públicas⁸. No templo principal de Yellamma, apenas os homens Lingayat conduzem puja (culto, ritos), mas nas cidades e aldeias do Planalto Central de Deccan, Dalit devadasis agem como pujaris⁹. Para cultivar o favor dessa devi e, assim, todas as formas de prosperidade, fertilidade e bem-estar, os devotos da casta dominante devem se apoiar nas mulheres que a mantêm. Os devotos transitam com devadasis. Eles dão os frutos da colheita, novos tecidos e dinheiro às devadasis e recebem a presença mediada da Devi das devadasis. Mulheres dedicadas que conduziram os ritos de Yellamma como sua ocupação principal me informaram que ganhavam o suficiente para sustentarem a si mesmas e, muitas vezes, também as extensas redes de parentes que dirigiam.

Essa não é uma fonte insignificante de subsistência, uma vez que a maioria das devadasis provém de famílias Dalit sem terra ou de pequenos proprietários de terra que buscam subsistência em uma área propensa à seca e em grande parte dependente da agricultura. Uma vez dedicadas, elas não se casam da maneira convencional. Muitas dizem: “Yellamma é meu marido”. Tipicamente, somente as famílias com “Yellamma nelas” dedicam filhas. Ou seja, esta é uma prática de parentesco que se estende por gerações. Ao contrário das

⁷ Uma pesquisa do Governo de Karnataka de 2007 encontrou 30.000 devadasis em 14 distritos (Kumar, 2009). Nos anos de 1990, Karnataka relatou 22.941 devadasis identificados à Comissão Nacional sobre Mulheres, Andhra Pradesh relatou 16.624, e o Governo de Maharashtra, que acusou repetidamente Karnataka de ser a “fonte” das devadasis que trabalham nos bordéis de Bombaim e Pune, relatou apenas aquelas que recebem pensões do governo e outras formas de apoio (JWP, 2001-2002).

⁸ O conceito de uma casta dominante foi desenvolvido por M. N. Srinivas (1955) para transmitir o fato social de que, embora os brâmanes estejam no topo do sistema Varna, eles não são sempre ou em toda parte a casta mais poderosa econômica e politicamente, ou “dominante”.

⁹ Dalit (Marathi, lit. esmagada ou quebrada) é a autodesignação de membros politizados de comunidades anteriormente rotuladas como “intocáveis”.

mulheres que tomam homens por maridos (gandulavalu), devadasis herdaram terras, passam o nome da família para seus filhos, e funcionam como chefes de família. Elas cumprem as obrigações e reivindicam alguns dos privilégios tipicamente atribuídos aos filhos, tais como indicar casamentos, fazer pagamentos pelo trabalho dos filhos de suas irmãs, e se mover como lhes apraz. No processo, elas permanecem principalmente ligadas a suas famílias natais, seja morando dentro da família natal durante toda a vida ou retornando ao lugar que chamam de “lar” para festas e ocasiões familiares e, no final da vida, para se aposentarem. Depois da puberdade, muitas dessas jovens migram para cidades e vilas para trabalhar em prostíbulos. Das que permanecem em seus vilarejos natais, a maioria é dada ou aceita um benfeitor [*patron*], geralmente homens casados de uma casta superior com os quais têm relações sexuais exclusivas de longa duração, senão vitalícias. Outras ainda permanecem celibatárias ao longo de suas vidas¹⁰. Em todos estes casos, como mulheres que não têm marido, elas não têm direito à respeitabilidade sexual. Yellamma as reivindicou, e a disposição de sua capacidade sexual prossegue através de seu relacionamento com ela. Essa relação é a base primária de seu senso de quem são no mundo; elas são *muttu kattudavaru*, aquelas que têm contas amarradas.

Como as famílias que dão suas filhas a Yellamma respondem por esta decisão? Nesta discussão, tomo minha hermenêutica da linguagem cotidiana das mulheres dedicadas e suas famílias. Minha familiaridade com esta linguagem é fruto de 24 meses de pesquisa etnográfica conduzida no norte de Karnataka e no sul de Maharashtra, entre 2001 e 2012. Grande parte desta pesquisa foi conduzida em uma pequena aldeia que eu chamo “Nandipur”, localizada no distrito de Belgaum, no norte de Karnataka. Esta pesquisa consistiu de participação observante extensiva, mais de 100 entrevistas com mulheres dedicadas e um conjunto comparativo de entrevistas de história de vida com mulheres dedicadas que vivem em bordéis, mulheres dedicadas que vivem na aldeia e mulheres com maridos (gandulavalu). Mulheres dedicadas e membros de suas famílias descrevem a relação entre Yellamma e as mulheres que são dadas a ela quando crianças através de dois principais idiomas: o da dádiva e o dos problemas [*trouble*]. As filhas são “dadas” (*kodu*), “deixadas” (*bittu*, implicadas: aos cuidados de), ou “amarradas” (*kattu*) a Yellamma em cumprimento de um voto religioso (*harake*) tomado como um meio para resolver os problemas que Yellamma pode enviar.

Pratima, uma devadasi baseada na aldeia com seus quarenta anos, deu o seguinte relato:

Ainda ninguém entendeu (o poder de Yellamma), isto é, quanto poder existe. Ainda ninguém entendeu seu modo de agir (aata). Quanto a mim, escutem, eu lhes direi. Quando eu era pequena, tinha bolhas na cabeça, por todo o corpo, cheias de sangue e pus, não podia ser segurada, não podia amamentar corretamente... Só minha mãe me tocava, ninguém me tocava, e uma pessoa sábia disse: “É de Deus (devardinda), peça a Deus [realize um rito de adivinhação], depois veja o que acontece e depois [se for de Deus] aplique o açafraão-da-terra de Yellamma dizendo seu nome, deixe-a como uma jogamma (devadasi)”. Então meus pais pegaram seu açafraão-da-índia e o aplicaram na minha cabeça, depois de três dias as feridas ficaram todas secas. Quando secou, eles me deixaram como uma devadasi.

¹⁰ As estimativas da porcentagem de mulheres dedicadas que trabalham em prostíbulos variam muito, desde 80%, um número citado dentro dos contextos de saúde pública (Gilada, 1993; Shreedhar, 1995) até 40% (Shankar, 1994, p. 107). Na aldeia onde eu trabalhava, nenhuma mulher dedicada em memória viva havia deixado a aldeia para assumir o trabalho sexual baseado em prostíbulos. Todas tinham, ou tinham tido, benfeitores que de outra forma estavam devidamente casados dentro da casta. Em outras áreas, praticamente todas as mulheres dedicadas assumem “a linha” por pelo menos algum período de suas vidas (Orchard, 2007). Ao contrário da maioria das devadasis baseadas em aldeias, as devadasis baseadas em bordéis nas cidades não são monogâmicas, considerando o dinheiro associado a transações sexuais mais lucrativo do que as relações de patronagem.

Sua mãe acrescentou: *“Jogamos açafraão-da-terra em seu nome Devi e ela ficou bem, depois a levamos para o templo de Yellamma, amarramos contas e a trouxemos de volta para casa”*.

Quando as devadasis explicam como ficaram ligadas a Yellamma, elas detalham terríveis doenças de pele, febre, doenças persistentes e inexplicáveis exacerbadas por tratamentos médicos, mortes na família, perda de gado, fracasso das colheitas, sérias disputas dentro da família, e pobreza persistente e terrível. Este é o problema (kadaata) de Yellamma, seu jogo (aata), e é frequentemente articulado como uma forma de possessão divina (Bradford, 1983). Diz-se que ela veio “para o corpo”, para estar “na família” ou “conosco”. Como outras deusas do sul da Índia, Yellamma é quente em seu estado manifesto e deve ser propiciada (resfriada) com ofertas de devoção e presentes de leiteiro, curcuma, grão torrado, tecidos novos, prata e gado (Kinsley, 1988, p. 205). A versão de maior valor deste tipo de presente é uma filha cuja dedicação assegura o favor da Devi dentro da família. *“Jogamos açafraão-da-terra em seu nome e ela ficou bem, depois a levamos ao templo de Yellamma, amarramos contas e a trouxemos de volta para casa”*. A filha é dada, mas ela não é doada; ela é trazida para casa.

A filha volta para casa, e Yellamma vem com ela, dentro dela. Recordem a descrição de Kamala das contas amarradas: *“Se você quiser entrar nesta família, você deve amarrar o muttu (contas) para a Devi, se alguém vier até mim e perguntar, eu amarrarei contas na discípula. É um casamento”*. *“Com quem as discípulas se casam?”* eu perguntei. *“Com a Devi. Jamadagni [o esposo de Yellamma] não é o pai da discípula, ele é apenas o marido de Yellamma”*, disse ela. Na descrição de Kamala, aquelas dedicadas a Yellamma constituem uma família. A entrada nesta família é negociada através de uma aliança com a deusa. Este casamento não segue as normas heterossexuais que regem os casamentos convencionais: O discípulo (seja homem ou mulher) se casa com a deusa. Além disso, o padrão normativo das relações de parentesco não é mantido: Jamadagni pode ser o marido de Yellamma, mas ele não é o pai dos discípulos. Yellamma é tanto seu marido quanto sua mãe.

O problema que Yellamma traz é resolvido através do casamento sagrado, uma aliança que transforma a valência de sua presença de aflição em fecundidade. Mas esta aliança também perturba normativamente os padrões modernos de parentesco e personalidade de gênero, produzindo seu próprio padrão de produção de parentes. Assim, o casamento sagrado resolve um tipo de problema e produz outro¹¹.

3 O Casamento Sagrado e sua Reforma

A evidência histórica situa a prática de dedicar meninas a divindades e templos em todo o sul da Índia a partir de aproximadamente o século IX (Kersenboom-Story, 1987; Orr, 2000, p. 5). Uma classe especializada de servas do templo, estas mulheres eram coreógrafas, dançarinas, musicistas e executantes de rituais cuja capacidade sexual era mediada por e atrelada à sua posição no templo como esposas da divindade. Enquanto os deveres rituais particulares e as artes performáticas ligadas às mulheres dedicadas variavam por região, as características estruturais que elas compartilhavam incluíam parentesco com uma divindade

¹¹ Este outro problema é, em parte, o que Judith Butler (1990), escrevendo em outro contexto, chamou de “problemas de gênero” – a fusão subversiva e a proliferação promíscua de gênero – e, portanto, de identidade, além do binário. Em suas palavras, “[...] não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; [...] a identidade é performativamente constituída pelas próprias ‘expressões’ que se diz serem seus resultados” (Butler, 1990, p. 25).

e relacionamento com um templo, sua economia e seu patrocínio. A maioria dos estudiosos concorda que essas mulheres eram sexualmente ativas, e que isso seria um aspecto de sua eficácia ritual, bem como uma característica de seu lugar no sistema de patrocínio do templo (Apffel-Marglin, 1985; Kersenboom-Story, 1987; Parasher; Naik, 1986).

A sexualidade incontida das mulheres dedicadas atraiu a atenção de gerações de reformadores. Junto com a reforma de outras práticas culturais suspeitas, como o sati (imolação de viúvas) e o casamento infantil, a reforma das devadasis no período colonial tomou forma no contexto dos debates entre funcionários do Império Britânico e as elites indianas que procuravam demonstrar sua capacidade de autogoverno. Esses debates tipicamente focalizavam as mulheres como portadoras de cultura e “tradição” e a encarnação do futuro da nação (Mani, 1998; Sangari; Vaid, 1989; Sinha, 1998). Dentro de tais debates, a sexualidade extensa das devadasis foi colocada contra a lei e a sociedade respeitável. Como Kalpana Kannabiran (1995, p. 66) descreve, “[Elas] não se inseriam nos limites muito restritos da família monogâmica: uma mulher adulta teria que ser ou esposa ou prostituta”.

Ao contrário das devadasis, que foram submetidas à reforma na era colonial, as jogatis nunca foram associadas a formas de dança altamente elaboradas ou a templos muito ricos. Entretanto, assim como suas contrapartes de elite, as jogatis também têm sido submetidas há algum tempo a projetos de reforma que representavam sua sexualidade não-conjugal como ilícita e sua presença no templo como contaminante. As jogatis são mulheres Dalit predominantemente rurais, e sua reforma surgiu em grande parte dentro dos movimentos anti-casta em Maharashtra e Karnataka.

Leis da era colonial proibiam as dedicações, mas elas deixaram de criminalizar qualquer ritual ou arte performática pertencente à devadasis ou de reformular seu parentesco com a divindade, como os projetos contemporâneos fizeram. O Projeto de Lei Karnataka Devadasis (Proibição de Dedicção) de 1982 anula a dedicação de qualquer mulher (não menciona os homens) a qualquer divindade e confere *status* legal a qualquer casamento convencional existente que envolva mulheres dedicadas e legitima a quaisquer filhos nascidos de tais uniões recém-legalizadas. Ele prescreve penas de até cinco anos de prisão e multas de até 5.000 rupias por dedicação. Fornece fundos para esquemas de reabilitação econômica, como empréstimos para a compra de máquinas de costura ou vacas leiteiras e pagamentos de 5.000 rupias a homens que se casarem com devadasis (Jordon, 2003, p. 153). Essa lei reescreve o casamento com a divindade como um crime contra o Estado, e o casamento com homens como recompensa pelo Estado, que se instalou *in loco paternus*, organizando casamentos e pagando dote. Ela codifica o casamento convencional como a única forma legítima de sexualidade reprodutiva. Padrões de relacionalidade entre as famílias Dalit e a deusa e as formas de personalidade e valor de gênero que eles estabelecem foram criminalizados em um ato que privilegia padrões heterossexuais, monogâmicos, reprodutivos e patriarcais em relação ao Estado. Estes padrões, por sua vez, regulam e reproduzem normas dominantes de endogamia de casta, pureza sexual feminina e dependência econômica feminina.

4 O Casamento como uma Relação de Dívida

A prática da dedicação persiste, não obstante as proibições da lei. Por quê? Estar amarrada a Yellamma é estar amarrada à família natal, mas solta das expectativas da conjugalidade e de seus imperativos de reprodução e hierarquia de gênero. Dar filhas a uma deusa é consistente com a lógica geral da criação de parentes e revela algo sobre seus investimentos. Estou fazendo aqui uma observação sobre a materialidade da criação de parentes, sobre a natureza dos “laços que vinculam”.

Antropólogos têm refletido sobre a força da dívida na vida social de três maneiras relevantes para esta questão. Primeiro, como reciprocidade – partindo de Marcel Mauss (1990) e sua proposta de que não existem dívidas desinteressadas e que a economia do dom opera através de três princípios: a obrigação de dar, a obrigação de retornar e a obrigação de receber. Segundo, como gênero - partindo de Gayle Rubin (1975) e sua leitura heterodoxa de Mauss e Claude Lévi-Strauss (1969), em que a ideia de que a troca daquele “bem mais precioso – as mulheres” é constitutiva de uma economia sexual que confere aos homens direitos sobre as mulheres que as mulheres elas mesmas são desprovidas. Em terceiro lugar, como valor – partindo de Marilyn Strathern (1988) e etnógrafos trabalhando em todo o Sul da Ásia, a teorização das relações de troca como produtivas de formas de distinção encarnada em valor entre pessoas, tais como casta e gênero (Lamb, 2000; Marriott, 1976; Raheja, 1988).

A dívida carrega um fardo; ela confere uma dívida que deve ser paga. A obrigação de participar em trocas cria formas de integração social através da reciprocidade e formas de estratificação através de distinções entre ofertantes e receptores. Assim, a assimetria de gênero é explicada em parte por Rubin (1975) em “O Tráfico de Mulheres” por meio da diferença entre trocador e trocado, uma distinção que é mantida através da restrição da sexualidade feminina: As mulheres não podem se entregar, mas devem ser dadas. O gênero, em suma, é o efeito das transações (Strathern, 1988). As filhas são dadas, seja aos maridos ou à Devi, para formar alianças. A dívida de uma filha à Devi cria uma aliança e põe em movimento uma circulação de dívidas, obrigações de gênero e cuidados diferentes daquela circulação produzida através de uma aliança com um homem. Quando as filhas são dadas aos maridos, elas e a riqueza que elas podem criar através do trabalho produtivo, reprodutivo ou sexual saem da família; quando são dadas à Devi, esta riqueza permanece dentro da família natal e é aumentada¹². Lembrem-se da formulação da mãe de Pratima: “Jogamos açafraão-da-terra em seu nome e ela ficou bem, depois a levamos ao templo de Yellamma, amarramos contas e a trouxemos de volta para casa”.

Em ambos os casos, o valor da mulher como riqueza é investido na família. As mulheres devidamente casadas, porém, não são vistas como exploradas por suas famílias da mesma forma que as devadasis são, pelo menos, não pelos reformadores. Para os reformadores, o casamento adequado é a solução para o problema do casamento sagrado. Estou aqui argumentando contra a distinção que esta formulação faz entre “bom” (não exploratório) casamento e “má” (exploratória) dedicação. Este ponto se alinha com as críticas feministas sobre o casamento como uma relação de propriedade exploratória e local comum de violência contra as mulheres, bem como com relatos sobre personalidades sexuais extramatrimoniais,

¹² Para uma consideração mais ampla da questão do valor com relação à economia sexual e à cidadania sexual, ver Ramberg (2011).

como a devadasi ou a cortesã, como espaços de possibilidade (Basu, 1999; Kannabiran; Kannabiran, 2003; Nair, 1994; Oldenburg, 1990). No sentido antropológico, tanto a dedicação quanto a aliança convencional são casamentos que organizam o gênero e o valor nas pessoas e inauguram fluxos de intercâmbio entre doadores e receptores de esposas (McKinnon, 1991; Rubin, 1975). Dependendo de como entendemos a relação de doação, ambos são exploratórios ou ambos são recíprocos.

Dentro dos padrões dravidianos de criação de parentes encontrados em grande parte do sul da Índia, o casamento bilateral entre primos é considerado ideal. Como os estudiosos que trabalham na região observaram, este é um sistema de aliança que produz igualdade entre linhagens ao longo do tempo através de relações de reciprocidade. Na descrição de Thomas R. Trautmann (1981, p. 24), “O casamento dravidiano tem sempre o caráter de um intercâmbio de irmãs”. Em tal sistema, a distância entre doadores de esposas e receptores de esposas como um intervalo de tempo é medida em gerações. Este intervalo pode muito bem mascarar a exploração do sistema, se a exploração for o que chamamos de o fardo de carregar um valor de dádiva. Mas talvez esta máscara também seja de gênero. As mulheres devidamente casadas muitas vezes reconhecem este fardo; daí, a expressão tâmil “O parentesco queima!” Críticas às relações de parentesco são raramente proferidas por mulheres respeitáveis, e não foi até o final de sua pesquisa que Karin Kapadia (1996) aprendeu esta expressão de mulheres que achavam que a dívida do casamento superava seus ganhos¹³. Kapadia encontrou essa avaliação negativa do casamento especialmente prevalente entre mulheres em famílias com mobilidade ascendente e de baixa casta, nas quais os ideais seculares modernos de conjugalidade e as normas brâmanes de castidade eram convergentes. As mulheres se encontravam cada vez mais sujeitas à reclusão no lar, em que os interesses dos homens progressivamente dominavam¹⁴. Nos lares Dalit em Nandipur, encontrei essas transformações de gênero, casta e classe já encaminhadas.

No contexto dos arranjos familiares patriarcais e patrilineares dominantes no Planalto Central de Deccan, as mulheres saem de seus lares natais para os lares de seus maridos. A posição da nora mais jovem em seu novo lar não é invejável; tipicamente, as formas mais exigentes de trabalho doméstico recaem sobre ela. Sua mobilidade fora do lar está sujeita à prerrogativa masculina. Se ela trabalha nos campos, limpando as plantações de cana de açúcar ou colhendo vegetais, seus ganhos vêm para o lar. Seus filhos pertencem à linhagem do pai, e se o casamento falhar, espera-se que ela os deixe para trás. Do ponto de vista da família natal, a curto prazo, pouco se ganha ao dar uma filha a um genro. Algum alívio do fardo de cuidar dela é transferido para sua família, que ganhou direitos sobre seu trabalho reprodutivo e produtivo e um interesse em sua respeitabilidade. A longo prazo, ao longo de gerações, através do princípio da reciprocidade e do padrão de casamento entre primos cruzados e com o lado do irmão da mãe, a dádiva volta para a família natal como uma nora. Mas, para meus propósitos aqui, e no contexto da vida de subsistência, o curto prazo é onde está a diferença. A devadasi é dada, mas ela não é doada; ela é mantida dentro da família.

¹³ “Kinship burns!” é a tradução de Kapadia (1996, p. 44) da expressão tâmil “Sondam sudum”!

¹⁴ Veja também a discussão útil de Anupama Rao (2009, p. 232-236) sobre a relação entre economia sexual e casta, ela própria o resultado da regulamentação da sexualidade através de práticas de monogamia e endogamia. Como ressalta Rao, outra economia sexual, na qual os homens de casta superior reivindicam o acesso sexual extraconjugal às mulheres Dalit, trabalha para reproduzir as hierarquias de castas. A atenção a esta economia sexual proporciona um pano de fundo útil para considerar os investimentos dos homens Dalit em garantir a respeitabilidade das “suas” mulheres.

Shantamma, uma devadasi baseada em bordéis que migrou quando jovem do norte rural de Karnataka para Bombai, me descreveu este processo em uma entrevista. Na época da entrevista, em 2003, ela vivia em uma cidade no sul de Maharashtra, onde era membro ativo de um coletivo de trabalhadoras do sexo que educavam contra a propagação do HIV e pelos direitos e dignidade de sua comunidade. A mãe de Shantamma também era uma mulher dedicada.

Shantamma: Quando minha mãe morreu, meus tios pensaram, ela é a única filha, se eu fosse casada alguém tiraria os bens de minha mãe [ela quer dizer que seus bens iriam para a linhagem], se eu fosse deixada, se eu fosse amarrada, eu poderia continuar com a terra de minha mãe. A propriedade dela viria até mim. Eles amarraram as contas. Eu estava amarrada quando cresci [amadureci].

Lucinda: O que você pensou quando foi amarrada?

S: No começo eu não entendia, eu não pensava nada. Quando eu vinha do trabalho no campo, sentava em frente à casa, costumava observar aquelas mulheres que tinham ido a Bombaim para trabalhar. Elas costumavam vir visitar seus parentes, eu as via e pensava, se eu for a Bombaim, também posso ganhar como elas, também posso usar roupas boas como elas. Talvez minha vida se tornasse boa, porque naquela época nossa condição era muito ruim. Não tínhamos comida suficiente ou roupas. Decidi vir aqui e trabalhar ...

Eu costumava mandar dinheiro para meus tios. Então meus tios diziam, basta, você fez muito por nós, agora você vem para Marad, tome uma casa para você e fique feliz com o que quer que ganhe ...

L: Quanto você dava a seus tios?

S: Mensalmente eu costumava dar 1.000, 2.000 às vezes eu trazia roupas para todos.

L: Você tem alguma dívida?

S: Uma lakh [100.000 rupias], compramos terra para cultivar, perdemos dinheiro, os juros cresceram, para tubos de irrigação em nosso campo, temos alguma dívida.

L: Esta é sua dívida, a dívida de seus tios?

S: É a dívida deles, é a nossa dívida, eu deveria ajudar a pagá-la porque eles estão dependendo da minha vida, eu assumi a responsabilidade de administrar a família, eu devo ajudá-los em seus momentos difíceis.

Mais tarde, na entrevista, ela explicou sua decisão de dedicar sua própria filha. “Eu não tenho filhos homens, pensando assim que deixei minha filha, ela virá deixar água antes de eu morrer. Eu estava amarrada para cuidar da propriedade de minha mãe e para continuar sua luz (deepa), da mesma forma, para cuidar de mim e da minha filha eu amarrei minha filha”.

A lógica usada por Shantamma para justificar a dedicação é semelhante à explicação fornecida pelos irmãos de sua mãe: a continuação da sobrevivência social e material. Isto não é simplesmente uma questão de relações de propriedade e renda, pois ela também enfatiza a continuação de formas de cuidado asseguradas através da dedicação de sua filha. De fato, os dois são inextricáveis, pois muitas vezes são laços de parentesco. Como devadasi, sua filha pode realizar rituais de morte para sua mãe: “Ela virá para deixar água antes de eu morrer”, garantindo assim a pessoalidade de Shantamma através do tempo, como um ancestral. De sua própria mãe, ela diz: “Eu estava amarrada para cuidar de sua propriedade, e para continuar sua luz, eu estava amarrada, assim para cuidar de mim e da minha filha, amarrei minha filha”. O peso da dívida e o consolo dos laços afetivos se entrelaçam. Formas de cuidado e de riqueza móvel e imóvel circulam entre mulheres dedicadas e suas famílias

natais. Mais precisamente, estes bens materiais e afetivos circulam através de devadasis como condutos e produtores de riqueza cujo valor dentro da família natal é realçado através de uma aliança com a deusa.

Considere o *status* da mulher dedicada. Ela é dada; ela é a dádiva. Ela não é de forma alguma, no entanto, um simples objeto de troca. Ela é a dádiva e a contraprestação; ela volta à família transformada por seu casamento com a deusa, que ela agora encarna, cuja auspiciosidade a ela é transferida e cujo oráculo ela se torna. Através de uma aliança com a deusa, ela tem o poder de reivindicar os recursos dos devotos da casta dominante, cujas ofertas de grãos, tecidos e dinheiro, por sua vez, fornecem os meios de subsistência para sua família. A mulher dedicada é a forma que as relações entre Yellamma e seus devotos tomam. Quero dizer *forma* aqui, no sentido de Strathern. Uma pessoa é a forma que as relações tomam, um composto de relações, em vez de um indivíduo proprietário, como Strathern coloca com base em material melanésio.¹⁵ Tanto formas materiais como simbólicas de valor são produzidas através desta aliança sagrada, e este valor não é apenas propriedade daquele que é dado, mas também é dela para outorgar. As Devadasis são tanto produtoras quanto condutoras de valor em economias transacionais de riqueza material e simbólica. Elas são tanto dádivas quanto doadoras. Ou, de acordo com o idioma do gênero, são tanto mulheres quanto homens. Isto complica a gramática de gênero do parentesco.

5 Problemas de Parentesco

O que acontece quando o parentesco foge ao planejado? Para recapitular, em “*O Tráfico de Mulheres*”, Rubin argumenta que o gênero é o efeito do intercâmbio de mulheres entre homens, ou casamento. Em uma conversa publicada com Rubin sobre este ensaio, Judith Butler (1997, p. 72) faz esse argumento nos seguintes termos: “Você então especulou que poderia ser possível ir além do gênero [...] se alguém pudesse fazer algo como depor o parentesco”. Em sua própria escrita, Butler explora esta questão de um parentesco “desposto” [*overthrown*]. Por meio da figura de Antígona, ela sugere que desestabilizações no parentesco normativo podem produzir rupturas no gênero: Os filhos de Édipo tornam-se como filhas, suas filhas como filhos. Nas palavras de Butler (2000, p. 62), “E assim chegamos a algo como problemas de parentesco no coração de Sófocles”.

Como tenho notado, os problemas são algo com que as devotas de Yellamma estão muito familiarizadas. O problema de parentesco na família de Antígona parece ser o efeito de uma transgressão da lei fundadora do incesto. Nas famílias de devotas de Yellamma, é um efeito da presença da Devi e um sinal de seu poder. Em uma conversa em Nandipur sobre como sua sogra veio a colocar de lado seu sari e começou a usar calças e uma camisa, uma devota disse: “A Devi lhe deu muitos problemas. Primeiro ela teve quatro filhos e depois a Devi disse ‘eu não vou lhe dar uma vida familiar (janma), eu preciso de você’.

¹⁵ Isto não é fazer uma reivindicação sobre atos sexuais ou rituais sexuais. O valor das mulheres dedicadas, como estou descrevendo, existe como o efeito de sua posição nesta economia sexual, quer estejam ou não trocando sexo por meios de subsistência com benfeitores ou clientes. Qualquer compensação que recebam por sexo é, naturalmente, parte do valor material que transmitem à sua família natal. Nunca encontrei qualquer indicação de que as relações sexuais entre jogatis e seus benfeitores, clientes ou amantes assumissem a forma de um ritual, bênção ou encontro com a Devi. Isso sugere que o ato sexual foi completamente secularizado, embora, como estou argumentando, a disposição da sexualidade ainda não tenha sido. Esta é, entretanto, claramente a intenção da lei antidedicação e sua anulação do casamento sagrado. Ver Gurumurthy (1996, p. 132-133) para uma consideração histórica dos atos sexuais como ritos de fertilização-renovação no espaço do templo em Saundatti.

Seus filhos morreram. Ela saiu de casa e começou a viver sozinha e a Devi a obrigou a usar roupas brancas e sinos (geje). Yellamma é tão poderosa que ela lhe deu uma manifestação diferente (rupa)”.

A perda da “vida familiar” e uma mudança nas manifestações corporais são sinais dos problemas da Devi, de seu desejo e de seu poder. Aqui, os problemas de parentesco produzem formas não convencionais de personalidade de gênero, como no relato de Butler. Mas faz mais do que isso. Também abre formas de personalidade que as articulam com os deuses e assim perturbam as concepções modernas e seculares do social como desprovido de deuses e do humano como ontologicamente singular. Como as famílias com Yellamma nelas sabem, tornar-se parente da Devi, ser amarrada a ela, é a melhor maneira de resolver este problema, de convertê-lo em bem-estar. Este bem-estar, no entanto, não é afeito a narrativas convencionais de pertença familiar, conduta de gênero e vida sexual.

Na verdade, Yellamma tem sua própria história de família complicada. O ideal de família moderna universalizante no qual os homens proveem, as mulheres são protegidas e as crianças são inocentes não se realiza em sua vida, assim como na vida daquelas mulheres que vagueiam em seu nome¹⁶. De acordo com a história contada por suas devotas, Yellamma, ou Renuka, como também é chamada, foi casada com um grande sábio, Jamadagni. Ela era tão pura que era capaz de realizar milagres. Usando uma panela feita da areia solta da margem do rio e enrolando uma cobra para usar de descanso de panela, todo dia ela trazia água para Jamadagni usar em seu puja matinal. Um dia, enquanto caminhava e equilibrava esta panela na cabeça, ela viu gandharva (seres celestes) brincando no rio. Ela perdeu sua concentração, a panela se dissolveu, a serpente escapou. Quando voltou para casa, Jamadagni imediatamente reconheceu que ela havia sido tentada pelo desejo. Ele ficou muito zangado e ordenou que seus três filhos lhe cortassem a cabeça. Os dois mais velhos se recusaram e foram amaldiçoados com impotência por seu pai por sua quebra com a lealdade paterna. Yellamma falhou em manter os ideais femininos de pureza ritual e castidade sexual; ela se distraiu com o prazer. Esta é a história de Renuka-Yellamma, esposa de Jamadagni, conforme publicada em panfletos vendidos pelo templo principal e ilustrada em cartazes à venda nos mercados da região.

Como um fato da vida social e meio de organizar a sexualidade, o parentesco é um problema para Yellamma. Ele queima. Ao mesmo tempo, a perda da propriedade sexual de Yellamma e seu exílio da família conjugal é o fundamento de seu poder. Ela renasce como uma depravada autóctone que usa bigode e distribui a fertilidade por toda a região por meio das mulheres que ela tomou como esposas. Como mostrei acima, o casamento sagrado realiza suas possibilidades produtivas enquanto, ou talvez porque, produz transformações no gênero. Aqui eu considero três transformações: devadasis como filhos, como *mamas* (irmãos da mãe) e como pais.

Como é frequentemente observado na literatura sobre devadasis em Karnataka, uma das explicações locais mais comuns para sua dedicação é a ausência de filhos em uma família (JWP, 1983; Mahale, 1986)¹⁷. Essa produção do que eles chamam de filhos “honorários”

¹⁶ A vida itinerante, a renúncia à vida familiar doméstica ou ao *status* de dono da casa e a dependência das ofertas dos donos de casa para o sustento são todas características de correntes ascéticas do sul da Ásia. Ver, especialmente, Ramaswamy (1997) e Khandelwal *et al.* (2006).

¹⁷ Para um estudo da produção cultural na Albânia de descendentes do sexo feminino como pessoas masculinas que ocupam a posição social e estrutural de filhos, ver Young (2000).

através do casamento sagrado é vista por alguns estudiosos como simplesmente uma estratégia de manutenção do *status*, que procura manter a continuidade da linha patriarcal através de filhos homens esperados da mulher dedicada (Epp, 1997). Minhas conversas com devadasis e suas famílias sugerem, no entanto, que a dedicação tem mais a ver com o trabalho que o gênero faz em condições materiais difíceis do que simplesmente com a continuação da linha patriarcal. Dentro das construções dominantes de gênero, trabalho e parentesco, os filhos são produzidos como atores econômicos que ganham por suas famílias, enquanto as filhas e a riqueza reprodutiva e produtiva que produzem pertencem às famílias de seus maridos. Além disso, mesmo em famílias com filhos homens designados como filhos, nas quais a linha patriarcal, como tal, é segura, as filhas são dadas à Devi. Como foi o caso na família de Yamuna, muitas se tornam chefes de família sobre os irmãos masculinos em virtude de sua capacidade de melhor ganhar e sustentar a rede de parentes, ou seja, de cumprir com mais sucesso as obrigações dos filhos. Isto sugere não apenas que as filhas podem ser produzidas como filhos, mas também que a presença de jogatis em uma rede de parentes pode perturbar a articulação entre os descendentes do sexo masculino e a designação de pessoas como filhos. Padrões de gênero, parentesco e obrigação aqui não são simplesmente transpostos de homens ausentes para mulheres, como sugere a categoria “filho honorário”. Em vez disso, estes padrões são reconfigurados de forma a maximizar os recursos disponíveis para a família natal.

O *status* de devadasis como filhos também é evidente em seu direito de herdar terras. Além de ter implicações sobre as dimensões de gênero da herança de propriedade, o reconhecimento de devadasis como filhos dentro de um sistema de parentesco é linguisticamente marcado. Os filhos de devadasis não chamam de “mama” (irmão da mãe) o irmão mais novo de sua geradora, eles o chamam de “cakka”, o termo em Kannada para irmão do pai. Estes termos marcam uma distinção entre parentes matrilaterais e patrilaterais essenciais em uma sociedade na qual o casamento entre primos cruzados é ideal e o casamento entre primos paralelos é tabu. Quando os filhos de uma devadasi chamam os irmãos de sua mãe de “cakka”, eles estão indexando sua posição de pai com relação a eles e de irmão com relação a seus irmãos homens. Este é um reconhecimento que rege a tomada de decisões sobre o casamento dos filhos de devadasis. Enquanto o parceiro matrimonial ideal nesta região para uma filha é o irmão mais novo da mãe,¹⁸ esta pessoa seria tabu para a filha de uma devadasi.

Isto foi primeiramente trazido à minha atenção por Meena Sesho, que trabalha há muitos anos com profissionais do sexo devadasi e não devadasi, construindo um programa modelo internacionalmente reconhecido de prevenção do HIV e de organização comunitária baseada em direitos, em Sangli, Maharashtra. Ao ouvir uma conversa entre devadasis sobre o casamento de uma de suas filhas, Meena percebeu que eles estavam tentando descobrir se o possível noivo era parente da noiva: “O que importa se você está no mesmo gotra (clã patriarcal), o casamento do irmão da mãe está lá”. Em resposta, Devaki, a mãe da noiva, exclamou: “Mas como uma devadasi eu sou como um filho, ele seria cakka para minha filha, não mama!” Todas as outras Devadasis se juntaram a ela em um acordo espirituoso. Ao longo de minha pesquisa, eu vim a entender que este efeito de parentesco com a Devi

¹⁸Variações sobre este padrão são comuns. Por exemplo, o parceiro ideal pode ser o filho do irmão da mãe, o filho do primo masculino da mãe, e assim por diante. Da perspectiva de um ego masculino, a filha da irmã mais velha é o parceiro matrimonial ideal.

era tomado como garantido e explícito entre as famílias devadasi e aqueles familiarizados com elas.

O relato de Meena sobre as deliberações matrimoniais de Devaki focava sobre o efeito de parentesco da dedicação e suas implicações em termos de gênero: “Eu não tinha percebido até que ponto elas são um homem na família. Se eu pudesse ter o *status* que meu irmão tem em minha família, eu o escolheria em um minuto. Não é que elas são *como* o homem, eles *são* o homem”. A distinção feita por Meena levanta duas questões interessantes: Qual é a diferença entre ser um homem e ser como um homem? Por que fazemos esta distinção? O que está em jogo e para quem na forma com que o gênero corporificado é separado do gênero da posição de parentesco?

Se devadasis são “como” filhos, se são filhos “honorários”, isto não é o mesmo que ser filhos. O primeiro é uma posição análoga ou indexada, o segundo um *status* ontológico. O uso do termo *honorário* em referência a pessoas reconhecidas tanto como mulheres quanto como filhos parece insistir no limite da cultura em face da natureza. O sexo (masculinidade, feminilidade) é situado como natural – entendido como essencial, perpétuo e real – enquanto que uma posição de parentesco “honorário” (filho, filha) é cultural – atribuído, adotado, fictício. Em outras palavras, a lógica parece ser a de que devadasis não podem realmente ser filhos, mas apenas como filhos, porque elas não são pessoas reconhecidas como um homem ou masculinas, e uma pessoa que é um filho é necessariamente uma pessoa masculina.

Se, no entanto, desvinculamos a posição de parentesco da lógica do dimorfismo sexual e da atribuição binária de gênero e seguimos, em vez disso, a lógica das mulheres dedicadas e de suas famílias, outras formas de pessoalidade de gênero e reconhecimento antropológico vêm à tona. Devadasis são descritas, reconhecidas e relacionadas como pessoas que são tanto mulheres quanto filhos. Não são nem mulheres nem homens, nem filhas nem filhos. Elas são tanto mulheres quanto filhos. Aprendi mais sobre como pensar sobre este forma “e-e” de pessoalidade de gênero em uma viagem de pesquisa no inverno de 2004¹⁹. Encontrei-me com um grupo de devadasis baseadas em bordéis, incluindo muitas com as quais fiz entrevistas de história de vida em 2003, e perguntei-lhes mais sobre os efeitos de sua dedicação no parentesco. “Como devadasis, muitas de vocês têm arranjado casamentos, comprado terras e pago pela educação e pelo treinamento dos filhos de sua irmã”. “Sim, sim”, elas respondiam em coro, aparentemente impassíveis por esta linha banal de questionamento. “Este é o trabalho dos mamás (irmãos da mãe), estas são as coisas que os mamás fazem pelos filhos de sua irmã”. “Sim, sim”. “Porque você é um devadasi, seu irmão é um cakka (irmão do pai) para seus filhos”. “Sim, sim”. “Então vocês são mamás para os filhos de sua irmã?” Para minha surpresa, o círculo irrompeu com réplicas: “Não, não, não. Ninguém diria que somos homens (gandisu)”. “Não, nós não somos assim, você não entendeu”.

Continuamos em uma conversa animada, na qual tentei esclarecer que não estava sugerindo que elas eram vistas como homens ou pessoas do sexo masculino. Meena acrescentou que ela não os via como homens (como seus comentários anteriores poderiam me sugerir), mas como realmente tendo o *status* de homens na família. Esclareci que eu estava tentando aprender se elas estavam na posição estrutural e preenchiam as responsabilidades materiais e afetivas que os mamás têm para com os filhos de suas irmãs: “Você faz o

¹⁹Ver Ramanujan (1989) para uma deliciosa consideração do pensamento e-e como um aspecto da epistemologia indiana.

trabalho dos mamás?” Este não era o ponto de fricção; elas rapidamente concordaram que eram esperadas, queriam e cumpriam estas obrigações. O que parecia aborrecê-las era a possibilidade de eu as ter reconhecido erroneamente como pessoas cujo comportamento corporal significava *gandisu*, homens. Finalmente, uma das colaboradoras mais vocais da troca disse com uma voz subitamente silenciosa: “Os filhos de duas irmãs não podem se casar, mas como eu sou uma devadasi, os filhos de minha irmã [casada] podem se casar com meus filhos, desta forma nós somos mamás”.

Esta foi outra surpresa, que esclareceu duas coisas. A primeira é que a posição das devadasis como filhos dentro de suas famílias natais não transforma sua corporificação de sexo/gênero ou seu reconhecimento como mulheres. Elas transitam dentro de sua rede familiar como filhos e incorporam as obrigações afetivas dos mamás aos filhos de suas irmãs, mas esta incorporação não perturba seu reconhecimento social como mulheres, pessoas cujo comportamento corporal significa com sucesso “mulher”. A segunda é que os efeitos de parentesco da dedicação não estão limitados à pessoa dedicada. Eles se espalham por toda a extensa rede de parentesco em termos de padrões de cuidados e obrigações, bem como de direitos sucessórios e regras matrimoniais. Seu *status* como filhos é incorporado dentro e através da rede de parentesco e, através do tempo, através de gerações. Elas não são homens, mas são filhos. Como uma questão de comportamento corporal ou essência percebida, elas não são homens. Como uma questão de posição estrutural, orientação afetiva e obrigação transacional, eles são filhos. Esse fato social aparentemente paradoxal da pessoalidade de gênero coloca em crise o que muitas vezes é tomado como o fundamento ontológico da categoria “filho”. Retorno a este ponto a seguir. Por enquanto, o coloco na forma de duas perguntas: Que papel desempenha a masculinidade corporal ou a atribuição sexual masculina na constituição de quem é ou pode se tornar um filho? Como as devadasis podem atrapalhar isso?

A masculinidade estrutural e transacional das devadasis dentro da gramática do parentesco não se limita ao seu reconhecimento como filhos. Às vezes, elas também são vistas como pais, como indica a seguinte troca com uma devadasi baseada em um bordel.

L: Como era em sua família quando você era jovem?

Margawwa: Meu pai e minha mãe trabalhavam muito e enchiam seu estômago. Eles me deixaram para Yellamma, a partir disto comecei a encher meu estômago. Eu tenho duas crianças. Nossa situação era muito ruim. Eu tenho irmãos, mas eles estão [apenas] cuidando de si mesmos. Meu pai morreu, minha mãe ainda está lá. Eu tenho dois filhos, um está na escola. Eu estou trabalhando e ganhando minha comida, cuidando deles.

L: Antes de chegar aqui, onde você estava?

M: Eu estava na aldeia, trabalhando e nos alimentando.

L: Como você chegou aqui?

M: Eu vim para cá para ganhar em nome de Yellamma...

L: Como você decidiu vir a esta cidade?

M: Eu vim aqui para encher o estômago sozinha.

L: O pai de seus filhos?

M: Pai? Eu sou o pai.

Em seus termos, como alguém que provê para os filhos e cuida da educação deles, ela é o pai. Ela cumpre as obrigações de um pai e reivindica para si essa posição de parentesco.

No decorrer de nossas conversas, devadasis raramente fizeram essa reivindicação tão diretamente. No entanto, a convicção aí capturada não era incomum, quase todas elas têm filhos dos quais são as únicas provedoras. Como já descrevi, muitas delas também apoiam os parentes estendidos. Sua reivindicação sobre a posição de pai também foi por vezes corroborada pelas crianças. Como Ishwara, o filho da mais proeminente devadasi da aldeia em que vivi, que me disse um dia, durante o chá, tratando do homem que contribuiu com o material biológico, mas não com o sustento material para sua criação: “Ele não é meu pai, eu não tenho pai, minha mãe é meu pai, ela é tudo para mim”. Quando este jovem casou, ele trouxe sua noiva para casa da mãe, de acordo com os ditames da patrilocalidade e o lugar de sua geradora como pai. Esse padrão foi observado por todos os filhos de devadasis que ainda vivem em Nandipur.

A dedicação Devadasi produz formas de personalidade femininas corporificadas não disponíveis para as mulheres domesticadas; as devadasis são portadoras de linhagens economicamente produtivas (como filhos ou pais são) e canais de fertilidade (como só as mulheres casadas podem ser). Além disso, elas não são apenas condutoras de, mas também transacionadoras de fertilidade, reproduzindo não apenas crianças para a próxima geração, mas também fecundidade dentro das famílias dos devotos e do corpo agro-cultural da aldeia. O valor dos homens em uma sociedade patriarcal – como atores econômicos, proprietários e portadores de linhagem – e o valor das mulheres dentro das concepções hindus da vida e as condições para sua renovação – como pessoas auspiciosas – estão consolidados na pessoa da devadasi. Essa consolidação é alcançada por meio de uma prática de parentesco, o casamento de uma moça com uma deusa.

6 Problematizando o Parentesco

A atenção antropológica aos padrões anômalos de gênero e parentesco não é nova. Por exemplo, em 1951, Evans-Pritchard (1951, p. 112) escreveu sobre uma prática rara entre os Nuer, na qual um homem casa uma mulher com sua falecida irmã sem filhos. Uma mulher casada deste modo “então conta como um homem” e se torna uma mulher *pater* para a unidade doméstica. A literatura subsequente sobre maridos femininos, ou casamento entre mulheres nas sociedades africanas identificou a manutenção do patriarcado, a continuação da propriedade e a acumulação e consolidação da riqueza como razões para a prática (Greene, 1998). Denise O’Brien (1977) aponta que, dentro dos países onde essa prática acontece, as mulheres maridos não são consideradas desviantes ou anormais, como podem parecer para os de fora. Descrito como uma prática criativa ou adaptativa, o casamento mulher-mulher aumenta o *status* e o poder do marido feminino e a riqueza de seus parentes natais (Greene, 1998). O marido feminino compartilha muitas das características da devadasi dedicada, e muitas de minhas próprias análises têm se desdobrado de acordo com as linhas estabelecidas pelos estudiosos a que me refiro aqui. No entanto, minha compreensão se afasta dos relatos antropológicos sobre os maridos femininos de duas maneiras. Eu as elaboro como um meio de esclarecer meu projeto analítico aqui em contraste com o corpo de trabalhos antropológicos sobre configurações anômalas de personalidades de gênero, por exemplo, virgens albanesas juramentadas (Young, 2000), berdache ameríndias (Williams, 1986) e travestis brasileiras (Kulick, 1998).

A definição de Regina Smith Oboler (1980, p. 69) demonstra uma das tendências desta literatura que tenho procurado evitar: “Um marido feminino é uma mulher que paga o dote e assim se casa (mas não tem relações sexuais com outra mulher)”. Para Oboler, um marido feminino é uma pessoa do sexo feminino, uma mulher que preenche o papel de marido. A natureza de sua personalidade sexuada e de gênero, em abordagens como esta, é evidente por si mesma. Este tipo de descrição reafirma o *status* fundacional do corpo sexuada ou da pessoa sexuada: Uma pessoa é um homem ou uma mulher; no entanto, ele ou ela pode ocupar uma posição de parentesco de sexo diferente no sentido de uma promulgação social e função econômica. Beth Greene (1998, p. 396-397) escreve: “O casamento feminino [...] em particular, deu a algumas mulheres vantagens que normalmente se acumulavam aos homens e formava uma via de mobilidade social para as mulheres que serviam como maridos”. Servir como não é o mesmo que ser.

A segunda tendência nesta literatura executa a mesma teoria fundacionalista subjacente de gênero em relação à posição de parentesco. Os estudiosos que escrevem sobre maridos femininos debatem se, e até que ponto, o marido feminino é ou se torna um homem. A evidência de atribuição ou realização de gênero é enfatizada até onde o comportamento e a conduta social masculinos são realizados e reconhecidos. Há duas posições possíveis de sexo/gênero aqui: mulher/mulher e homem/mulher. As considerações ricas de Oboler (1980, p. 83) sobre este tema concluem que: “Marido feminino é, portanto, uma categoria que, em algum sentido, oculta uma posição intermediária entre masculino e feminino”. Situar o marido feminino como estando preso entre as mulheres e os homens é localizar o problema na pessoa e não nas categorias de gênero e parentesco e nas relações que estabelecemos entre eles. Dentro dessa lógica, os maridos femininos podem ser homens na medida em que cumprem com sucesso os deveres econômicos, sociais e políticos de um pater ou marido e são reconhecidos como uma pessoa de comportamento corporal masculino. Eles podem estar no meio, quase homens, mas não podem ser maridos e mulheres ao mesmo tempo. O caráter de gênero da posição de parentesco permanece ontologicamente estável: Um marido é, evidentemente, um homem. Um marido feminino é uma mulher que pode ser entendida como tendo se tornado um homem, na medida em que seu comportamento e modo de ser são masculinos e se alinham com o caráter sempre já sexuada do “marido”. Se este comportamento ou modo de ser for incompleto ou misto, ele está no meio, ou em terceiro lugar.

A extensa literatura antropológica sobre o “terceiro gênero” também é relevante aqui, especialmente pelo modo com que esta tradição acadêmica tem documentado as múltiplas articulações possíveis entre o *status* sexuada dos corpos e o caráter sexuada da personalidade e assim desafiado a concepção binária de sexo/gênero (Cohen, 1995, 2005; Herdt, 1994; Reddy, 2005). As literaturas sobre homens sociais e terceiro gênero facilitaram meu pensamento sobre o caráter de gênero da personalidade devadas i até certo ponto. As Devadasis são mulheres e filhos ao mesmo tempo, de maneira não problemática. Elas não são “nem homens nem mulheres” (Nanda, 1990) ou “intermediários” e no meio; elas são ambos (e-e). Na medida em que as considerações antropológicas sobre padrões anômalos de gênero e parentesco permaneceram dentro da lógica do binário ou do espectro, elas não foram suficientemente longe. Como modelos de gênero, tanto “ou-ou” quanto “homem-entre-mulher”, estabilizam e naturalizam “homens” e “mulheres” como formas discretas, unitárias e complementares de personalidade.

Faço aqui duas observações sobre as implicações desta prática cultural de dedicação – nas quais as pessoas são feitas e desfeitas através das relações de parentesco com uma deusa – pela forma como os antropólogos têm pensado a relacionalidade, o gênero e o corpo. A primeira reitera o trabalho antropológico existente sobre maridos femininos e filhas masculinas. Também é devedora das análises feministas do casamento como uma forma de relações de troca que produz distinção e hierarquia de gênero (Hutchinson, 1992; McKinnon, 1991; Rubin, 1975; Udvardy, 1995; Weiner, 1992). Nos termos de Strathern (1988), as transações não ocorrem entre homens e mulheres auto-evidentes; as transações produzem pessoas como homens e mulheres. A masculinidade social das devadasis sugere que o gênero não pode ser entendido somente como propriedade de uma pessoa, como nos relatos que naturalizam o gênero através do recurso ao sexo do corpo – por exemplo, Busby (2000). As posições de parentesco são mantidas por meio de transações com parentes em formas específicas e de gênero: Um pai é um pai porque ele cumpre as obrigações dos pais. Um homem que não as preenche, é insultado: “Ele não é meu pai”; uma devadasi que as cumpre, reivindica a posição: “Eu sou o pai”. Isto sugere que o gênero pode funcionar como propriedade de transações, em vez de simplesmente como propriedade de corpos particularmente sexuados ou da iteração performativa bem-sucedida de uma feminilidade ou masculinidade normativa. Assim, uma devadasi é um filho, embora seu corpo seja sexuado feminino e sua corporificação seja inequivocamente feminina. Ela é um filho porque lhe é dada a posição estrutural e as obrigações sociais de um filho na família natal e ela as habita. O gênero, estou argumentando, não é apenas performativo, mas também transacional. Também está necessariamente ligado a estratégias de e para a relacionalidade. O aspecto transacional do gênero emerge quando estamos atentos às operações da dádiva e se tomamos a criação de parentesco como uma tecnologia do humano, uma ferramenta que as pessoas utilizam para produzir certos tipos de pessoas dotadas de obrigações e reivindicações particulares para com os outros, funções sociais e formas de valor.

Meu segundo ponto sobre os efeitos de parentesco da dedicação é este: O mapa de parentesco está realizando aquilo que ele se propõe a simplesmente descrever²⁰. Ele presume correspondências entre o sexo do corpo, o gênero de uma pessoa e sua posição de parentesco – uma pessoa do sexo masculino Δ é um homem Δ , é um pai Δ , irmão Δ , filho Δ – mas isso não é assim em toda parte. As desarticulações entre o corpo sexuado, a corporificação de gênero e a atribuição de posição de parentesco que ocorrem entre os parentes de Yellamma demonstram que estas correspondências não são inevitáveis. A devadasi em um sari não é uma filha em casa, mas o filho. O jogappa em um sari é uma filha e um filho. Assim, a criação de parentesco com a deusa desnaturaliza o parentesco como um sistema de posições fixas de gênero.

David Schneider (1984) destronou esta concepção genealógica do parentesco como um quadro [*grid*] de relacionalidade humana universalmente aplicável em *A Critique of the Study of Kinship*. Como ele assinalou, este é um modelo *folk* baseado em entendimentos ocidentais dos “fatos naturais da vida”. As práticas humanas predominantes de produção de parentesco tendem a assumir o *status* de “fatos naturais da vida” dentro de suas próprias sociedades (Collier; Yanagisako, 1987). Elas podem vir para informar o que conta como relacionalidade em outros lugares, entre outras pessoas. Desde a crítica de Schneider, poucos

²⁰ Sou grato a Chris Roebuck por esta frase.

antropólogos que trabalham sobre parentesco e relacionalidade tomaram a diferença sexual e a reprodução heterossexual como os “fatos naturais da vida”, tão bem mapeados na forma de mapas de parentesco²¹. Ao mesmo tempo, os entendimentos fundacionalistas de sexo e gênero em relação à posição de parentesco continuam a ser contrabandeados para o projeto antropológico através do diagrama como uma ferramenta básica de nosso ofício.

Além disso, como Elizabeth Povinelli (2002) destacou no contexto de seu trabalho sobre os aborígenes australianos e os direitos à terra, a imaginação genealógica continua a funcionar como um quadro de inteligibilidade, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento do Estado ou da cidadania. Estes termos de reconhecimento do Estado têm vínculos profundos com os relatos antropológicos sobre o parentesco. Camille Robcis (2004) usou este argumento com relação aos debates contemporâneos na França sobre a união civil (*Pacte Civil de Solidarité*, ou PACS) e os arranjos entre pais do mesmo sexo, nos quais a concepção de Lévi-Strauss sobre o simbólico figurou significativamente. Robcis (2004, p. 111) cita um político francês:

Eu respeito diferentes formas de viver a sexualidade, não se trata de homofobia, mas o casamento republicano responde aos nossos princípios antropológicos. A homossexualidade não é um modelo social que permite que a sociabilidade continue; ela é contrária à existência da diferença sexual que fundamenta o casamento.

Em seu ensaio “*Is Kinship Always Already Heterosexual?*”, Butler (2002) situa as possibilidades do parentesco queer como uma questão de limites de reconhecimento fora dos termos do que Schneider chamou de nosso “modelo folk” de parentesco, ou seja, diferenças sexuais e reprodução heterossexual. Em resumo, os desafios colocados pelos padrões anômalos de criação de parentes continuam a oferecer uma correção útil para as concepções modernistas sobre a natureza da família e a questão da relacionalidade.

Meu argumento aqui é com a lógica do gráfico e as categorias que ele estabiliza. Estou interessada em saber onde esta ferramenta antropológica falha. Como demonstraram as avaliações feministas e queer, o foco no dimorfismo sexual e na reprodução sexual humana como condição *sine qua non* da criação de parentes tem produzido exclusões no campo dos estudos de parentesco (Hayden, 1995; Weston, 1997). Modos de relacionalidade que não se conformam com os princípios presumivelmente universais de descendência e aliança foram excluídos. Apesar da crítica de Schneider, essas exclusões limitaram o parentesco como um projeto de conhecimento entre antropólogos que não conseguiram descrever a relacionalidade de parentesco onde não viam a heterossexualidade reprodutiva se replicar ao longo do tempo. Tais falhas reproduzem de forma discursiva a morte social que aguarda os exilados do parentesco. John Borneman (1996) fez este argumento em sua consideração sobre o casamento como um objeto dentro do discurso antropológico. Escrevendo sobre o comentário de A. R. Radcliffe-Brown sobre ofensas “não naturais” (“incesto, bestialidade, e, em algumas sociedades, homossexualidade e bruxaria”), Borneman observa que o sexo fora do casamento foi colocado fora do “social”, como uma questão de moralidade, talvez, mas não como um elemento constitutivo da socialidade humana na forma em que o sexo dentro do casamento é.

²¹ Jane Collier e Sylvia Yanagisako (1987) fazem uma observação semelhante: “As unidades padrão de nossas genealogias, afinal de contas, são círculos e triângulos sobre os quais assumimos uma série de coisas. Para elas, as suposições do gráfico demonstram a constituição mútua de dois campos de estudo: gênero e parentesco.

Como descrevi, meus esforços para situar devadasis e seus parentes dentro da rubrica do mapa de parentesco falharam. Devadasis são mulheres “○” prontamente reconhecidas socialmente como pessoas do sexo feminino. São também pessoas cuja personalidade genealógica e transacional é considerada como a de um filho, por isso são “△”. Esse tipo de personalidade não pode ser situada dentro do diagrama. Ela está fora do social, na medida em que o diagrama representa as relações elementares que supostamente constituem o social: parentesco. Ao mesmo tempo, a inadmissibilidade da devadasis é em si mesma a consequência de uma dessas relações elementares: o casamento. O fato delas serem “○” e “△” ao mesmo tempo é precisamente um efeito de seu casamento com a Devi. No entanto, acadêmicos tendem a representar este casamento como um ato meramente simbólico – um “casamento” (Orchard, 2007; Orr, 2000; Soneji, 2012). Essa designação sugere que a aliança entre uma menina e uma deusa não tem a mesma força que um casamento “real” na organização de relações sociais e materiais e formas de valor nas e entre pessoas, incluindo o gênero. Não há necessidade de registrá-la como uma forma de parentesco. A avaliação do matrimônio sagrado como fictício se encontra desconfortavelmente ao lado do fato de que o Estado achou necessário, em 1984, anular legalmente os matrimônios entre devadasis e Yellamma para tornar devadasis disponíveis para o casamento convencional. Se ele não é “real”, por que precisa ser abolido?

A dádiva de uma criança a esta popular Devi do sul da Índia produz um modo distinto de vida humana inteligível. Ela transforma um tipo de pessoa, com uma determinada posição de parentesco e trajetória reprodutiva e familiar, em outro tipo de pessoa. Ela reconfigura as relações entre aqueles que são dados e seus parentes natais, bem como as relações entre devadasis, a Devi, e seus devotos. É nesse sentido que me refiro à criação de parentes como uma tecnologia, um meio de transformar pessoas que reitera as técnicas do corpo (Mauss, 1973) como gênero e a casta, bem como formas de conhecimento sobre a natureza das pessoas e seu lugar no mundo (Strathern, 2005). “Parentesco”, escreveu Donna Haraway (1997, p. 53), “[...] é uma tecnologia para produzir o efeito material e semiótico da relação natural, de tipo compartilhado”. Com base no insight de Strathern (1992) e Yanagisako e Delaney (1995) que, para os euro-americanos, o parentesco mistura natureza e cultura, Sarah Franklin e Susan McKinnon (2001, p. 16) escrevem, “[É] uma tecnologia cultural não apenas para naturalizar relacionamentos, mas também [...] para produzir o que contará como a diferença entre natureza e cultura”. Focalizando menos nos efeitos naturalizantes do parentesco e mais em sua função como meio de auto-fabricação, Christopher Roebuck (2013, p. 91-92) oferece uma formulação um pouco diferente: “Como tecnologia humana, o parentesco tanto produz tipos particulares de humanos quanto é uma ferramenta pela qual os seres humanos vêm a fabricar vidas individuais e coletivas”. Como esses estudiosos, eu enquadro a feitura de parentes como uma tecnologia para apontar o caráter social e semiótico do parentesco como um conjunto de arranjos produzidos através da atividade humana e produtivos de pessoas capazes de serem reconhecidas como pessoas. Além disso, recorro à linguagem da tecnologia em um esforço para capturar os aspectos sistemáticos e inventivos da criação de parentes.

As tecnologias são produtos da atividade humana e da inovação e, como tal, são flexíveis e criativas. Elas também são limitadas pelos conhecimentos e técnicas disponíveis. As tecnologias podem transformar as coisas em outras coisas, elas são transformadoras. Mas elas não podem transformar qualquer coisa em outra; as possibilidades de transformação

são delimitadas pelas formas de conhecimento e materiais disponíveis. Por exemplo, as tecnologias médicas rotineiramente transformam uma parte de um porco em uma parte de um ser humano, mas somente como resultado do conhecimento anatômico específico sobre o corpo humano e o corpo suíno como partíveis e análogos, bem como das técnicas cirúrgicas necessárias e dos medicamentos anti-rejeição e acesso a eles.

Como uma tecnologia, a produção de parentes é inovadora. As possibilidades do ser e do fazer humano são feitas e desfeitas através de práticas cotidianas como o casamento, a adoção e a domiciliação. As práticas inovadoras de criação de parentesco abrem novos caminhos para formas de reconhecimento social e político e para a inclusão. Por exemplo, o casamento às vezes é perseguido como um caminho para a cidadania legal, acesso a seguro de saúde ou outros meios e formas de florescimento humano. Como forma de assegurar a consideração positiva do Estado, no entanto, o casamento não é uma ferramenta que todos são capazes de compreender. Assim, as práticas de fazer parentesco também são constrangidas: Elas ocorrem dentro de campos de poder reguladores e normalizadores que moldam formas legitimadas de relações e tipos de pessoas reconhecíveis. Na medida em que confirmam os ideais modernos da família e os termos biogênicos ou genealógicos do parentesco, as categorias e ferramentas antropológicas podem e continuam a jogar entre esses regimes disciplinares discursivos.

Enquadrar a criação de parentesco como uma tecnologia é recorrer a entendimentos do parentesco como um sistema de posições vinculado a regras, bem como a concepções pós-Schneiderianas de relacionalidade como um campo aberto de afiliação caracterizado por relações de cuidado (Borneman, 1997), escolha (Weston, 1997), ou resiliência (Butler, 2002). É também recusar esses modelos como adequados por si só, ou, dito de outra forma, insistir tanto no constrangimento quanto na criatividade como características da criação de parentesco. Pensar na criação de parentes como uma tecnologia de geração humana e transformação é ir além da distinção entre parentes “reais” e “fictícios” e fora de um campo limitado pelo sangue e pela aliança. Pode parecer que deixamos este campo há muito tempo, mas na medida em que a grade genealógica continua a delimitar nossas categorias de pessoalidade de gênero e relacionalidade, nós não o fazemos. Dentro de um campo povoado por categorias binárias, unitárias e discretas de gênero e pessoalidade, a relação entre Yellamma e suas esposas só pode ser um casamento “ritual”, seus efeitos de gênero são meramente “honoríficos”. Mas quando assumimos a realidade de seu casamento e o *status* (e-e) das esposas como mulheres que também são filhos – como fatos ontológicos – assim como o fazem as devadasis, seus vizinhos e famílias, colocamos nossas categorias em crise produtiva e abrimos o campo do parentesco inteligível e classificável a mudanças.

Referências

APFFEL-MARGLIN, Frédérique. **Wives of the God-King: The Rituals of the Devadasis of Puri**. New York: Oxford University Press, 1985.

BASU, Srimati. **She Comes to Take Her Rights: Indian Women, Property, and Propriety**. Albany: State University of New York Press, 1999.

BORNEMAN, John. Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse. **American Ethnologist**, v. 23, n. 2, p. 215-238, 1996.

- BORNEMAN, John. Caring and Being Cared For: Displacing Marriage, Kinship, Gender and Sexuality. **International Social Science Journal**, v. 49, n. 154, p. 573-584, 1997.
- BRADFORD, Nicholas J. Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual. **Journal of Anthropological Research**, v. 39, n. 3, p. 307-322, 1983.
- BUSBY, Cecilia. **The Performance of Gender: An Anthropology of Everyday Life in a South Indian Fishing Village**. London: Athlone Press, 2000.
- BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. **Antigone's Claim: Kinship between Life and Death**. New York: Columbia University Press, 2000.
- BUTLER, Judith. Is Kinship Always Already Heterosexual? **Differences**, v. 13, n. 1, p. 14-44, 2002.
- COHEN, Lawrence. The Pleasures of Castration: The Postoperative Status of Hijras, Jankhas and Academics. In: ABRAMSON, Paul; Pinkerton, Steven (ed.). **Sexual Nature, Sexual Culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1995. p. 276-304.
- COHEN, Lawrence. The Kothi Wars: AIDS Cosmopolitanism and the Morality of Classification. In: ADAMS, Vincanne; PIGG, Stacy Leigh (ed.). **Sex in Development: Science, Sexuality, and Morality in Global Perspective**. Durham, NC: Duke University Press, 2005. p. 269-303.
- COLLIER, Jane Fishburne; YANAGISAKO, Silvia Junko. **Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis**. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- EPP, Linda Joy. **Violating the Sacred? The Social Reform of Devadasis among Dalits in Karnataka, India**. Ph.D. dissertation, Anthropology, York University, 1997.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Kinship and Marriage among the Nuer**. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- FRANKLIN, Sarah; MCKINNON, Susan (ed.) **Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies**. Durham, NC: Duke University Press, 2001.
- GILADA, Ishwarprasad Satyanarain. **Child Prostitution: A Blot on Humanity**. Bombay: Indian Health Organization, 1993.
- GREENE, Beth. The Institution of Woman-Marriage in Africa: A Cross Cultural Analysis. **Ethnology**, v. 37, n. 4, p. 395-412, 1998.
- GURUMURTHY, K. G. Status of Women under Devadasi Custom. In: GURUMURTHY, K. G. **Cross Cultural Research and Other Anthropological Essays**. New Delhi: Reliance, 1996. p. 130-145.
- HARAWAY, Donna. **Modest Witness@Second Millennium – FemaleMn Meets OncoMouse™: Feminism and Technoscience**. New York: Routledge, 1997.
- HAYDEN, Cori. Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship. **Cultural Anthropology**, v. 10, n. 1, p. 41-63, 1995.
- HERDT, Gilbert. **Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History**. New York: Zone Books, 1994.
- HUTCHINSON, Sharon. The Cattle of Money and the Cattle of Girls among the Nuer, 1930–83. **American Ethnologist**, v. 19, n. 2, p. 294-316, 1992.
- JWP – JOINT WOMEN'S PROGRAMME. **The Devadasi Problem**: Banhi 1981/2. Bangalore: Joint Women's Programme, 1983.
- JWP – JOINT WOMEN'S PROGRAMME. **An Exploratory Study on Devadasi Rehabilitation Programme Initiated by Karnataka State Women's Development Corporation and SC/ST Corporation, Government of Karnataka in Northern Districts of Karnataka**. New Delhi: Joint Women's Programme, 2001-2002.

- JORDAN, Kay. **From Sacred Servant to Profane Prostitute**: A History of the Changing Legal Status of the Devadasis in India, 1857-1947. New Delhi: Manohar, 2003.
- KANNABIRAN, Kalpana. Judiciary, Social Reform and Debate on "Religious Prostitution" in Colonial India. **Economic and Political Weekly**, v. 30, n. 43, p. 59-69, 1995.
- KANNABIRAN, Kalpana; KANNABIRAN, Vasanth. Framing the "Web of Deceit". *In*: KANNABIRAN, Kalpana; KANNABIRAN, Vasanth (ed.). **Muvalur Ramamirthammal's Web of Deceit**: Devadasi Reform in Colonial India. New Delhi: Kali for Women, 2003. p. 1-47.
- KAPADIA, Karin. **Siva and Her Sisters**: Gender, Caste, and Class in Rural South India. Delhi: Oxford University Press, 1996.
- KERSENBOOM-STORY, Saskia. **Nityasumangali**: Devadasi Tradition in South India. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- KHANDELWAL, Meena; HAUSNER, Sondra L.; GOLD, Ann Grodzins (ed.) **Women's Renunciation in South Asia**: Nuns, Yoginis, Saints, and Singers. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- KINSLEY, David. **Hindu Goddesses**: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Berkeley, CA: University of California Press, 1988.
- KULICK, Don. **Travesti**: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Trans-gendered Prostitutes. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- KUMAR, N. D. Shiva. Finally, an End to the Devadasi System. **Times of India**, January 23, 2009.
- LAMB, Sarah. **White Saris and Sweet Mangoes**. Berkeley: University of California Press, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **The Elementary Structures of Kinship**: James Harle Bell and John Richard von Sturmer, trans. Rodney Needham, ed. Boston: Beacon Press, 1969.
- MAHALE, Prabha. Basavis of Karnatak: The Daughters Endowed with Masculine Privileges. **Eastern Anthropologist**, Lucknow, v. 39, n. 2, p. 125-130, 1986.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Kinship. **Man**, v. 30, n. 2, p. 19-29, 1930.
- MANI, Lata. **Contentious Traditions**: The Debate on Sati in Colonial India. Berkeley: University of California Press, 1998.
- MARRIOTT, McKim. Hindu Transactions: Diversity without Dualism. *In*: KAPFERER, Bruce (ed.). **Transaction and Meaning**: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p. 109-142.
- MAUSS, Marcel. Techniques of the Body. **Economy and Society**, v. 2, n. 1, p. 70-88, 1973.
- MAUSS, Marcel. **The Gift**: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. New York: W. W. Norton, 1990.
- McKINNON, Susan. **From a Shattered Sun**: Hierarchy, Gender, and Alliance in the Tanibar Islands. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- NAIR, Janaki. The Devadasi, Dharma and the State. **Economic and Political Weekly**, v. 29, n. 50, p. 3157-3167, 1994.
- NANDA, Serena. **Neither Man nor Woman**: The Hijras of India. Belmont, CA: Wadsworth, 1990.
- OBOLER, Regina Smith. Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage among the Nandi of Kenya. **Ethnology**, v. 19, n. 1, p. 69-88, 1980.
- O'BRIEN, Denise. Female Husbands in Southern Bantu. *In*: SCHLEGEL, Alice (ed.). **Societies in Sexual Stratification**: A Cross-Cultural View. New York: Columbia University Press, 1977. p. 109-126.

- OLDENBURG, Veena Talwar. Lifestyle as Resistance: The Case of the Courtesans of Lucknow, India. **Feminist Studies**, v. 16, n. 2, p. 259-287, 1990.
- ORCHARD, Treena. In This Life: The Impact of Gender and Tradition on Sexuality and Relationships for Devadasi Sex Workers in Rural India. **Sexuality and Culture**, v. 11, n. 1, p. 3-27, 2007.
- ORR, Leslie. **Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu**. New York: Oxford University Press, 2000.
- PARASHER, Aloka; USHA, Naik. Temple Girls of Medieval Karnataka. **Indian Economic and Social History Review**, v. 23, n. 1, p. 63-78, 1986.
- POVINELLI, Elizabeth. Notes on Gridlock: Genealogy, Intimacy, Sexuality. **Public Culture**, v. 14, n. 1, p. 214-238, 2002.
- RAHEJA, Gloria. **The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village**. Chicago: University of Chicago, 1988.
- RAMANUJAN, A. K. Is There an Indian Way of Thinking? An Informal Essay. **Contributions to Indian Sociology**, v. 23, n. 1, p. 41-58, 1989.
- RAMASWAMY, Vijaya. **Walking Naked: Women, Society, Spirituality in South India**. Shimla: Indian Institute for Advanced Study, 1997.
- RAMBERG, Lucinda. When the Devi Is Your Husband: Sacred Marriage and Sexual Economy in South India. **Feminist Studies**, v. 37, n. 1, p. 28-60, 2011.
- RAMBERG, L. Troubling kinship: Sacred marriage and gender configuration in South India. **American Ethnologist**, v. 40, p. 661-675, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.12046>.
- RAO, Anupama. **The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India**. Berkeley: University of California Press, 2009.
- REDDY, Gayatri. **With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- ROBCIS, Camille. How the Symbolic Became French: Kinship and Republicanism in the PACS Debates. **Discourse**, v. 26, n. 3, p. 110-135, 2004.
- ROEBUCK, Christopher. **“Workin’ It”: Trans Lives in the Age of Epidemic**. Ph.D. Dissertation, Joint Medical Anthropology Program, University of California, Berkeley and San Francisco, 2013.
- RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex. In: REITER, Rayna R. (ed.). **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.
- RUBIN, Gayle; BUTLER, Judith. Sexual Traffic: Interview. In: WEED, Elizabeth; SCHOR, Naomi (ed.). **Feminism Meets Queer Theory**. Bloomington: Indiana University Press, 1997. p. 68-108.
- SANGARI, K. K.; VAID, S. **Recasting Women: Essays in Indian Colonial History**. New Delhi: Kali for Women, 1989.
- SCHNEIDER, David. **A Critique of the Study of Kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- SHANKAR, Jogan. **Devadasi Cult: A Sociological Analysis**. New Delhi: Ashish, 1994.
- SHREEDHAR, J. HIV Thrives in Ancient Traditions. **Harvard AIDS Review**, Fall, p. 10-11, 1995.
- SINHA, Mrinalini. Introduction. In: MAYO, K. **Mother India**. New Delhi: Kali for Women, 1998. p. 1-61.
- SONEJI, Davesh. **Unfinished Gestures: Devadasis, Memory, and Modernity in South India**. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- SRINIVAS, M. N. The Social System of a Mysore Village. In: MARRIOTT, M. (ed.). **Village India**. Calcutta: Development Department of West Bengal, 1955. p. 1-35.

- STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift**. Berkeley: University of California, 1988.
- STRATHERN, Marilyn. **After Nature**: English Kinship in the Late Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- STRATHERN, Marilyn. **Kinship, Law and the Unexpected**: Relatives Are Always a Surprise. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- TRAUTMANN, Thomas R. **Dravidian Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- UDVARDY, Monica. Property, Personhood and the Self: Provisional Women and Enduring Men among the Giriama of Kenya. **Research in Economic Anthropology**, v. 16, p. 325-348, 1995.
- WEINER, Annette B. **Inalienable Possessions**: The Paradox of Keeping-while-Giving. Berkeley: University of California Press, 1992.
- WESTON, Kath. **Families We Choose**: Lesbians, Gays, Kinship. Rev. edition. New York: Columbia University Press, 1997.
- WILLIAMS, Walter. **The Spirit and the Flesh**: Sexual Diversity in American Indian Culture. Boston: Beacon Press, 1986.
- YANAGISAKO, Sylvia; DELANEY, Carol (ed.). **Naturalizing Power**: Essays in Feminist Cultural Analysis. New York: Routledge, 1995.
- YOUNG, Antonia. **Women Who Become Men**: Albanian Sworn Virgins. Oxford: Berg, 2000.

Lucinda Ramberg

Antropóloga médica e sociocultural e pesquisadora interdisciplinar cujo trabalho se situa na intersecção entre teoria feminista, pós-colonial e queer; estudos sobre religião e secularismo; antropologia da medicina e do corpo; e estudos do Sul da Ásia. Suas pesquisas, realizadas no sul da Índia e nos Estados Unidos, derivam de um engajamento de longa duração com as políticas da sexualidade, do gênero e da religião. Seu primeiro livro, *Given to the Goddess: South Indian Devadasis and the Sexuality of Religion* (Duke University Press, 2014) recebeu o Michelle Rosaldo Prize de melhor primeiro livro em antropologia feminista, o Ruth Benedict Prize da Association for Queer Anthropology e o Clifford Geertz Prize de melhor livro em antropologia da religião concedido pela Society for the Anthropology of Religion.

Endereço profissional: Departamento de Antropologia, Universidade de Cornell, 120 Mary Ann Wood, Sala 224A, Ithaca, NY, Estados Unidos, 14853.

E-mail: ler35@cornell.edu

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7536-2894>

Bruno Reinhardt (tradutor)

Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Berkeley, e professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. Suas pesquisas e publicações têm se concentrado na antropologia da religião e do secularismo e na antropologia política, com trabalhos etnográficos realizados no Brasil e em Gana.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Câmpus Universitário, Trindade, Florianópolis, SC. 88040-900.

E-mail: bmnreinhardt@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>

Como referenciar esta tradução:

RAMBERG, Lucinda; REINHARDT, Bruno. Parentesco Inquietante: casamento sagrado e configuração de gênero no sul da Índia. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e108876, p. 189-213, setembro de 2025.