

Paride Bollettin Charbel N. El-Hani

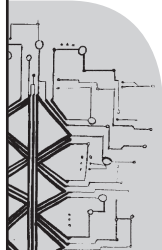
Organizadores

TEORIAS DA NATUREZA

Etnografias da Bahia

ENCOUNTERS_01

cleup



ENCOUNTERS_01

Encounters Book Series

The book series “Encounters” aims at producing cross-fertilizations in current knowledge practices. The proposal of a four-field anthropology, whose goal is to promote the dialogue between sub-fields of the discipline, seems as much as a necessary starting point in current times of increasing disciplinary specialization. The development of high-specialized debates inside specific disciplinary panoramas often inhibits the possibility to open toward alternative point of view. Therefore, to effectively bridging disciplinary gaps an exercise of boundaries crossing should begin with the encounter with other perspectives. The Encounters book series accepts to face the unknown and unexpected, in order to move beyond the usual disciplinary borders. Possibilities opened from multiple encounters enable to rethink onto-epistemic-ethical-methodological borders in order to open up new and surprising paths and directions. In this direction, this book series wants to offer a platform to stimulate reciprocal encounters between diverse field works, between multiple disciplines, and between knowledge practices.

Editorial Direction

Paride Bollettin, Universidade Federal da Bahia
Donatella Schmidt, Università degli Studi di Padova

Editorial Board

Charbel Niño El-Hani, Universidade Federal da Bahia
David Ludwig, Wageningen University
Joana Setchell, University of Durham
Klavs Sedlenieks, Riga Stradins University
Laura Graham, University of Iowa
Raoni Bernardo Valle, Universidade Federal do Oeste do Pará

Cover image

Nani Rodrigues dos Santos Pereira

TEORIAS DA NATUREZA

Etnografias da Bahia

Organizadores

Paride Bollettin

Charbel N. El-Hani

cleup

Prima edizione: novembre 2020

ISBN 978 88 5495 307 9

© 2020 CLEUP sc

“Coop. Libreria Editrice Università di Padova”

via G. Belzoni 118/3 – Padova (t. +39 049 8753496)

www.cleup.it

www.facebook.com/cleup

Tutti i diritti di traduzione, riproduzione e adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (comprese le copie fotostatiche e i microfilm) sono riservati.

Índice

- 7_ Introdução
Paride Bollettin, Charbel N. El-Hani
- 1 | 11_ Cavalos-marinhos: Uma análise etnográfica sobre masculinidades que engravidam
Anne Alencar Monteiro
- 2 | 31_ Replantando saberes através da relação interespecífica entre plantas e mulheres: Um estudo de caso em um círculo de mulheres em Salvador, Bahia, Brasil
Camila Gabriela Conceição da Silva
- 3 | 49_ Agroecologia e o conceito de natureza: Uma visão teórica sobre o tema
Filipe de Castro Seixas
- 4 | 63_ As fogueiras dos povos da capivara: Discussões sobre as ocupações humanas na região do Parque Nacional Serra da Capivara
Josimar Custódio Rocha

- 5 | 79_ A dicotomia entre “natureza-cultura” e sua relação com as mudanças nas práticas pesqueiras na comunidade de Poças, Conde-BA
Juliana de Oliveira Fonseca
- 6 | 107_ Luminescências no escuro da experiência: O lugar do corpo nos processos de experiências com o(s) mundo(s)
Leonardo França Cordeiro
- 7 | 119_ Revisitando um velho debate: Breves notas da velha dicotomia natureza e cultura em uma perspectiva do racismo
Márcio Santos Matos
- 8 | 137_ A praia como espaço natural: Natureza e cultura dentro das motivações das práticas corporais na praia de Camburi, Vitória/ES
Rodrigo Gutiérrez Herrera
- 9 | 153_ O parto e os (des)caminhos da ciência moderna
Shayana Busson
- 10 | 163_ Articulações entre natureza, cultura e direito
Sthella Laryssa Barros Loureiro Lima
- 11 | 177_ A cura do feminino: Autognose do corpo da mulher como campo de experiências para processos terapêuticos
Thainá Soares Ribeiro
- 12 | 193_ Bateson na Amazônia: Uma mente de pessoas e pássaros
Paride Bollettin

Introdução

Paride Bollettin

Charbel Niño El-Hani

Esse livro é o resultado de um trabalho colaborativo desenvolvido no âmbito de uma disciplina de pós-graduação na Universidade Federal da Bahia em 2019. Tal disciplina tinha como objetivo discutir, a partir de múltiplas abordagens antropológicas, algumas possibilidades de se pensar a “natureza”, extrapolando de uma perspectiva unívoca de sua objetivação. O tema central dos encontros, as possibilidades ontológicas, epistemológica e axiológicas do estar em relação com a “natureza”, era declinado em suas facetas alternativas, de forma a contextualizar a semiótica desse conceito. Essa proposta de diálogos se coloca como urgente frente às crises ecológicas globais, as quais demandam uma renovada atenção às diferentes formas como os “humanos” relacionam-se com o meio ambiente. A polissemia dessa demanda estimulou a junção de participantes com vários perfis disciplinares, produzindo assim um diálogo rico de propostas e tentativas de sínteses interdisciplinares, assim como de extensões conceituais e etnográficas. Os capítulos que compõem o volume são uma seleção de textos produzidos pelos estudantes, no contexto da disciplina. A procedência disciplinar variadas dos autores e a extensa panorâmica de temáticas abordadas refletem a riqueza das discussões das quais o volume tem origem. Tal riqueza das discussões é perpassada pelo interesse etnográfico enquanto modalidade de experiência que é ao mesmo tempo intelectual e política.

A etnografia, enquanto modalidade de criação de experiência, é central na perspectiva de propor alternativas às correntes crises

ambientais que ameaçam o planeta e a sobrevivência de povos humanos e outro-que-humanos. Definir o que é etnografia, todavia, não é uma tarefa simples, sendo que esta baseia-se no pressuposto de uma suspensão dos paradigmas ontológico-epistemológicos-morais do sujeito em favor de uma hibridização com os que participam de diálogos “em campo”. O campo, no caso dos textos reunidos nesse volume, é a “natureza” enquanto experiência, conceito, práxis e política. Entende-se assim a necessidade de multiplicar as possibilidades epistêmicas ofertadas por uma abordagem etnográfica capaz de se deixar levar pelo próprio “objeto” de investigação, em um movimento de proliferação das propostas de descrição do que seja(m) a(s) “natureza(s)”. Dessa perspectiva, os textos aqui reunidos multiplicam tais experiências em direções alternativas, assumindo o tema em uma pletera de desdobramentos, alguns mais corriqueiros, outros mais inusitados, alguns mais esperados, outros mais inesperados. A profundidade descritiva dos textos, característica da própria etnografia como prática de experiência, reflete essas dinâmicas de hibridização dos conceitos mediados pela influência da própria “natureza” que é observada.

O tema de como os humanos têm experiência da “natureza” não é uma novidade na antropologia. Desde o surgimento dessa disciplina, tal relação esteve situada no foco da observação de como os diferentes conjuntos sociais produzem suas múltiplas existências. Por muito tempo, na tradição ocidental hegemônica, a “natureza” tem sido vivida e pensada enquanto um contexto objetivo e neutro no qual o “humano” exercita sua ação, seja esta empírica ou semiótica. O desenvolvimento da antropologia, a partir do surgimento da prática etnográfica enquanto sua modalidade específica de produzir experiências e conhecimentos, desde cedo começou a colocar em discussão essa pretensa objetividade da “natureza”, na direção de uma perspectiva que trouxesse a visão de como esta é uma realidade polissêmica. Já os Nuer de Evans-Pritchard e os Argonautas de Malinowski apontavam para a necessidade de descrever a relação dos humanos com seu entorno a partir dos contextos específicos de experiência. Tal particularismo tornou possível debates acirrados quanto à “natureza” como determinante das experiências humanas. A adaptação a um ambiente, a uma “natureza”, ou o uso deste,

ou ainda as influências deste sobre as possibilidades de surgimento de diferentes processos sócio-econômico-políticos, são alguns exemplos dessas posturas. Concomitantemente, a “natureza” assume outro papel na experiência, mais especificamente enquanto elemento da atividade cognitiva e da produção de significados. Nessas abordagens, seja “boa para comer” ou “boa para pensar”, a “natureza” é tomada como algo de existente independentemente das especificidades locais e históricas. Ela teria sido real, cognoscível e utilizável, separada da agentividade e cognição humana.

Em anos mais recentes, todavia, essa abordagem veio se tornando mais complexa, movendo-se na direção de um entendimento de processos co-evolutivos e de revisões propostas pelas críticas pós-colonial e eco-feminista, que levaram a redefinir a natureza da “natureza”. A análise das estruturas de poder e dos discursos associados, contextualizando e destrinchando as formas como o pensar e vivenciar a “natureza” não são atos neutros, e sim processos que moldam o próprio contexto social, desencadearam uma atenção especial quanto à suposta dicotomia natureza versus cultura. A partir dessas propostas, inúmeras outras surgiram, propondo revisões metodológicas e teóricas. Alguns exemplos destas são a etnografia multi-espécie, o giro ontológico, a ecologia política, os estudos de ciência e tecnologia, entre outros. Uma característica comum a estes esforços é a tentativa de juntar a materialidade biofísica dos processos que produzem a “natureza” com as relações de poder, políticas, estéticas, morais, ideológicas, discursivas etc., que inserem os humanos nesses processos.

Essa atenção para com os processos ecossistêmicos e as relações dos humanos com eles surgem a partir também de uma situação de crise ecológica em escala planetária: aquecimento global, mudanças climáticas, degelo dos árticos, microplásticos cobrindo os oceanos e sendo encontrados dentro de humanos, pandemias, desertificação etc. A emergência desses problemas e seus associados conflitos ambientais iluminam a contraditória e variegada coprodução, por parte da “natureza” e da “cultura”, das experiências situadas na “natureza”. O alcance da crise ecológica global e seus impactos diferenciais nos diferentes conjuntos socioambientais evidenciam a urgência

dessa multiplicação do conceito de “natureza”. Essa proliferação e sua valorização aparecem hoje uma possibilidade de enfrentar tais crises. Situar a “natureza” em suas especificidades sócio-históricas, expandindo o olhar para incluir as agências outra-que-humanas, pode ofertar pistas a serem trilhadas face ao colapso do sistema capitalista e de sua “natureza” única e objetivada.

Essa proliferação de diferentes conceitualizações e experiências da “natureza” é um elemento que surge ao acompanhar as páginas do presente volume. A participação de perspectivas variadas, da antropologia à biologia, do direito à dança, permite trazer à luz como a “natureza” é uma co-produção multi-específica de experiências e discursos. Os textos reunidos nesse volume permitem adentrar tal pluralidade de uma forma rica e diversa, repensando a unicidade do humano e de suas construções, redefinindo as fronteiras entre “natureza” e “cultura”, destrinchando os emaranhados sócio-ecopolíticos que perpassam as experiências e propiciando um panorama abrangente de experiências etnográficas da “natureza”. Cabe ao leitor mapear os inúmeros eixos temáticos que atravessam os capítulos, que conectam vidas e palavras, que ecoam sujeitos humanos e outro-que-humanos em mundos compartilhados. O objetivo de pluralizar experiências e discursos sobre a “natureza” pode ser alcançado através dessas inúmeras vias que essas etnografias nos propiciam.

1 Cavalos-marinhos

Uma análise etnográfica sobre masculinidades que engravidam

Anne Alencar Monteiro

Trans-parto

Me pari. Me reinventei. Rompi o cordão umbilical (cis)hetero-terrorista que me acorrentava me afastando de mim. Fui meu próprio parteiro, comi a placenta, cuspi, arrotei pra seguir. Pari a mim mesmo construindo a face que sempre desejei. Sou ciborgue. O corpo feito de retalhos de ti, de mim, de (nós)... Sou eu, um pouco de um montão de gente.

Bruno Santana (2019)

(Homem trans negro, professor de Educação Física, poeta e trans-ativista)

Era uma tarde ensolarada e estava mais uma vez conversando com Júlio sobre a sua gravidez. Júlio é um homem trans¹ de 22 anos. Morou

¹ A categoria “homem trans” se refere às pessoas que foram inicialmente consideradas como “mulheres” ao nascer, a partir da observação de suas genitálias, mas que, no curso de sua constituição como sujeitos, se opuseram a essa determinação e se autoidentificam enquanto homens. Tal experiência é designada por uma diversidade de nomenclaturas como: trans homem, transman, FTM (sigla original do inglês female-to-male), transexual masculino e homem transexual. Há também o uso da categoria “pessoa transmasculina” que é utilizada para dar conta das pessoas que pensam e constroem suas identidades de gênero para além das categorias binárias, uma vez que essas pessoas tendem a não se identificar com a categoria homem, mas com as masculinidades, ou seja, enfatizam que há a possibilidade de vivenciar a masculinidade sem necessariamente ser uma vivência de homem. Essa experiência das transmasculinidades é marcada por diferentes formas de transformações corporais que podem incluir desde a utilização de roupas e acessórios considerados masculinos até as intervenções cirúrgicas e hormonais (Almeida, 2012; Ávila, 2014).

a vida inteira em uma cidadezinha que fica na zona norte do Estado de São Paulo. Filho de pais separados, tem três irmãos, dois por parte de mãe e um por parte de pai. Identifica-se como homem há mais ou menos 4 anos e fez uso da testosterona Androgel® durante dois meses e meio, mas resolveu parar. Nesse intervalo, Júlio acabou engravidando e teve seu primeiro filho, Davi, que hoje está com um pouco mais de um ano. Júlio me conta que, quando engravidou e teve que contar para sua família a respeito da gestação, as pessoas ficaram confusas: *“ninguém entendeu mais nada”*, diz ele:

Meu pai achou que eu ia casar com o cara que eu transei, achando que eu ia voltar a ser a fulana, a ser mulher. Mas se enganou e ficou decepcionado e ficou dois meses sem falar comigo. Minha mãe, ela ficou um mês sem falar comigo. E, por incrível que pareça, a minha avó aceitou melhor que todo mundo da minha família.

Júlio contou que sua mãe o via como “lésbica”, por ele ter se relacionado sexualmente com algumas mulheres e que isso contribuiu ainda mais para *“bagunçar a cabeça dela”*. Ele sintetiza esse momento dizendo que “tudo virou uma bagunça para todo mundo” quando ele engravidou:

Quando ela [a mãe] estava começando a aceitar [a sexualidade lésbica], eu engravidei e isso acabou bagunçando a cabeça dela. Não só a dela como a de todos [...] Tudo virou uma bagunça para todo mundo quando eu engravidei. Eles respeitavam, mas não queriam que eu usasse hormônios, estando na casa da minha avó. No caso, eu teria que seguir a minha vida e isso demorou um pouquinho.

As minhas conversas com Júlio eram sempre muito longas, pois eu estava muito curiosa para saber como ele lidava com fato de assumir uma identidade masculina e ter engravidado, uma vez que a gravidez é socialmente associada à feminilidade. Quase sempre, pacientemente, ele tentava me explicar e enfatizava que o fato de ter gestado seu filho não mudava em nada a sua certeza de ser homem, ele me dizia:

Não mudou nada, eu ter engravidado não me fez mais homem ou menos homem, continuo a mesma coisa. Eu ainda queria ser o Júlio, eu ainda pensava em usar hormônio, tirar os seios. Então, em relação a isso, foi bem tranquilo, não me deixou mais masculino, nem menos masculino.

Nesse sentido, este artigo propõe uma reflexão sobre o modo como os homens trans lidam com suas masculinidades e a gestação. Para eles, ser um homem define uma reinterpretação da “maternidade” (*motherhood*) e eles concebem a reprodução e a gravidez como experiências que também constituem suas masculinidades. Essas reflexões tomam como base um trabalho mais amplo que se originou na minha dissertação (Monteiro, 2018), em que analisei as dinâmicas relacionais de parentesco que envolvem as transformações corporais, a sexualidade e a reprodução para homens trans que passaram pela experiência da gestação. Este estudo é de caráter etnográfico e a pesquisa de campo durou um ano e meio, tendo acontecido entre os meses de Setembro de 2016 e Abril de 2018.² Para dar conta das vivências e experiências trans, lancei mão de três estratégias metodológicas: realização de entrevistas individuais semiestruturadas com oito homens trans; observação participante em espaços de convivência dos homens trans na cidade de Salvador-Bahia e exploração de sites e mídias sociais na internet. A pesquisa de campo foi realizada tendo como base os aspectos éticos das pesquisas qualitativas do tipo participante, que envolve seres humanos (Schmidt, 2008) e por se tratar de uma etnografia busquei seguir o Código de Ética da antropóloga e do antropólogo elaborado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2012). A pesquisa foi aprovada

² Embora eu considere esse intervalo de tempo para a pesquisa de campo, minha aproximação e convivência com os homens trans ocorreu anteriormente ao início dessa pesquisa. Foi durante o “I Encontro de Homens Trans do Norte e Nordeste” que foi organizado pela Associação Brasileira de Homens Trans (ABHT) e que ocorreu em João Pessoa – Paraíba, em 2013. Nesse encontro conheci alguns homens trans com os quais mantive contato. Essa viagem foi fundamental para mim, pois conheci também namoradas, namorados, amigos e amigas de homens trans, com os quais pude conversar bastante e aprender com suas experiências. Foi o primeiro espaço em que consegui participar, mais proximamente, da vida cotidiana dessas pessoas e, desde então, venho mantendo contato e construindo uma rede de afeto e amizade com elas.

pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia (CEP/ISC/UFBA) e consta com registro na Plataforma Brasil através do Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE) de número 80280117.9.0000.5030. Com isso, optei por utilizar nomes fictícios ao me referir aos homens trans e às pessoas que eles citaram, com o objetivo de preservar suas identidades. Eles foram previamente informados sobre o objetivo da pesquisa e as entrevistas foram realizadas após o consentimento, através do termo de consentimento livre e esclarecido.

Este trabalho se inspira naquilo que ficou conhecido, na Antropologia, como “virada ontológica”. De maneira rápida, a virada ontológica propõe que não só as visões do mundo variam, mas os próprios mundos e modos de existir também variam. Na crítica ontológica está posta a ideia de que a própria noção de diferença “cultural” ou “social” implica a unificação do seu oposto, o “natural”. Essa perspectiva alega que epistemologias (formas de conhecer) variam, mas a ontologia (forma de ser e existir) permanece a mesma. A virada ontológica propõe que, assim como há diferentes formas de ser no mundo, há também diferentes mundos. Com isso, a virada ontológica nos coloca uma abertura metodológica radical para pensar a diferença de todos os tipos, seja cultural, epistemológica ou natural, colocando-nos o desafio de buscar compreender a diferença em seus próprios termos (Heywood, 2017; Kohn, 2015). Assim, compreendemos “natureza” e “cultura” como postas numa relação capaz de produzir diferentes ontologias, pois variadas culturas organizam a natureza de formas distintas (Descola, 2001). Neste artigo, busco explorar a maneira como os homens trans tecem essa relação, argumentando que, ao buscarem no domínio daquilo que se entende como natureza uma imagem que corrobore com suas existências, eles criam um mundo possível em que homens engravidam.

No campo dos estudos de gênero e sexualidade, a virada ontológica pôs uma questão filosófica sobre a maneira de como tratar a materialidade dos corpos. Butler (2001), que atualmente é considerada como uma das principais teóricas queer, se inspira na antropologia (e na psicanálise) para responder a essa pergunta. Segundo a autora, a

diferença sexual – muitas vezes relacionada às diferenças materiais dos corpos – não só funciona como uma norma, “*mas é parte de uma prática regulatória que produz os próprios corpos que governa.*” (Butler, 2001: 153). Com isso, Butler demonstra que assumir o gênero como uma construção social implica, também, assumir o sexo num contexto natural incontestável e regulatório. Esse argumento está ligado a uma crítica mais ampla à divisão dicotômica entre cultura e natureza, na qual esta última aparece como dada. Assim, a virada ontológica nos permite pensar em outras possibilidades de existências corporais, desafiando nossa maneira de pensar sobre as diferenças. Um caminho possível para se pensar as diferentes formas de existências corporais é a partir das populações trans, pois os homens trans que gestam articulam em seus corpos elementos masculinos e femininos que são aparentemente contraditórios e que podem causar uma “bagunça” como relatado por Júlio.

Comecei meu trabalho de campo com o interesse de analisar as relações de parentesco que envolviam homens trans que haviam gestado seus próprios filhos. Contudo, à medida que ia me aproximando percebi que o corpo tinha uma centralidade em suas relações. Frequentemente eu presenciava conversas sobre aquilo que eles chamam de “transição de gênero”, que envolve determinados processos de transformações corporais a partir do uso de fármacos à base de testosterona³, uso do

³ A maioria dos homens trans utiliza diferentes fármacos à base de testosterona, como Deposteron®, Durateston®, Androgel® ou Nebido®. A testosterona é muito valorizada entre os homens trans, pois através do seu uso contínuo eles vivenciam mudanças significativas em seus corpos. As principais mudanças físicas observadas por eles são: o crescimento de pelos do rosto, formando barba e bigode; mudança no timbre da voz, que se torna mais grave; aumento da força muscular; aumento da libido sexual; mudanças no cheiro e densidade dos fluidos corporais e a interrupção da menstruação.

binder⁴, packer⁵, acessórios masculinos, loções para crescer a barba⁶ e realização de cirurgias. A principal cirurgia realizada e a mais desejada pelos homens trans é a mastectomia ou mamoplastia masculinizadora, que visa masculinizar o tórax a partir da retirada dos seios. Além da mastectomia, outras cirurgias podem ser feitas, como a histerectomia, que consiste na retirada do útero, e a cirurgia de redesignação sexual. Essas cirurgias são feitas com menos frequência, sendo a última menos almejada, pois, segundo eles, os resultados são insatisfatórios. Assim, homens trans podem engravidar, caso não tenham realizado a histerectomia ou a cirurgia de redesignação sexual. Muitos homens trans não são estéreis, mas o uso dos seus órgãos reprodutivos pode significar uma transgressão ao gênero escolhido. Afinal, uma gestação pode ser vista como ato incompatível com sua identidade masculina, pois a gravidez é compreendida como uma antítese ao que é ser homem, uma vez que ser um homem é sinônimo de não engravidar (Hérault, 2011). Contudo, para os homens trans com os quais eu convivi, a gravidez não significou ser “menos homem”, mesmo que essa não fosse uma afirmação fácil de ser alcançada. Gustavo, por exemplo, narrou sua aproximação com a transgeneridade a partir do seu dilema em articular a sua posição como “mãe” e o fato de se identificar como homem:

E aí, uma vez, eu vi na TV algo falando sobre transtorno de identidade de gênero e aí, depois, eu fui pesquisar na internet para saber o que era isso. E aí foi quando eu conheci o famoso João Nery⁷ e aí eu comecei a falar

⁴ O binder é um colete ou faixa feito de tecido elástico que comprime e esconde o tamanho dos seios. É bastante utilizado pelos homens trans que ainda não realizaram a mastectomia.

⁵ Os packers são próteses penianas que podem ser fabricadas em vários tamanhos, estilos, materiais e servem para fazer volume na roupa, para urinar em pé, para ter relações sexuais, podendo ser facilmente adquiridas em lojas virtuais ou em sex shops. Alguns homens trans fazem o packer com meias embotadas e dobradas para que simulem o volume do pênis na roupa.

⁶ Alguns homens trans utilizam o Minoxidil®, um vasodilatador que estimula o crescimento da barba e do bigode.

⁷ João W. Nery ficou conhecido na comunidade LGBTQIA+ do Brasil como “o primeiro homem trans operado” do país, ou seja, ele foi um dos primeiros a passar

com ele: ‘João eu li um pouco sobre você e eu me identifiquei pra caramba, só que eu tenho uma filha.’ E aí uma coisa que ele falou e eu levo isso pra mim, para o resto da minha vida: ‘o fato de você ser mãe não te faz menos homem, você é homem, você é mãe e você pode ser os dois sem problema nenhum.’ E a partir daí eu fui procurar ajuda [...] aí eu fui e comecei com todo o processo [de transição de gênero] e aí depois que eu comecei a me aceitar e a me entender, entender todas as coisas, porque eu me sentia diferente, porque eu não gostava, porque não aceitava.

Gustavo tem 25 anos, é formado em fisioterapia e trabalha em uma UTI neonatal, nunca utilizou o binder, tem pouco mais de um ano utilizando a testosterona, começou fazendo o uso do Androgel® e depois migrou para a Durateston®. Ele engravidou antes da transição e tem uma filha de cinco anos chamada Manu. Gustavo nasceu na capital de São Paulo e mora lá até hoje com sua filha e próximo da sua família. A resposta que João Nery deu a ele, a respeito do seu dilema em ser “mãe” e estar se identificando como homem, resume bem o que esses homens trans reivindicam: a gestação é vivenciada como algo que também pode compor à masculinidade. Desse modo, durante a gravidez transmasculina, são complexificadas as categorias de masculino e feminino, paternidade e maternidade, pois há uma manutenção dos processos de masculinização com a reprodução.

Vale salientar que a “transição de gênero” tem como ponto principal a autoidentificação com a categoria homem e não ocorre de forma linear, nem homogênea. Cada homem trans utiliza ou não o que há disponível para compor seu gênero. Essa transição funciona através e contra os parâmetros médicos e jurídicos que atualmente se baseiam numa distinção entre sexo e gênero, natureza e cultura que tem suas raízes na ciência sexual do século XIX (Gonzalez-Polledo, 2017). Tais parâmetros pressupõem que a transição começa quando o sexo e o gênero estão desalinhados e definem a transição como uma passagem de um gênero para o outro, em que o “sucesso” dessa transformação

por cirurgias para masculinizar seu corpo. João foi ativista da causa trans e seus livros autobiográficos, como “Viagem Solitária” (Nery, 2011), inspiram a história de muitos homens trans brasileiros. João faleceu em 2018, aos 68 anos.

depende de mudanças físicas, psicológicas e expressões de gênero bem definidas (Idem.). Contudo, o que pude observar é que essa definição não corresponde com as experiências cotidianas dessas pessoas e que há diversos aspectos da “transição de gênero” que vão além desses parâmetros, como é o caso dos homens trans que gestam, pois embora eles utilizem dos parâmetros médicos para modificar seus corpos de acordo com o gênero escolhido, eles não se limitam a isso e trazem novos elementos – como a gravidez – para o rol das masculinidades. Isso evidencia que há uma complexidade na existência dos corpos e das subjetividades trans que são cotidianamente feitos nessa interação entre tecnologia médica e ciência, o que se assemelha à imagem do ciborgue de Donna Haraway (2000). O ciborgue, criatura formada por um complexo de máquina e organismo, mistura de realidade social e ficção, aparece como imagem de uma nova política do final do século XX, em que as fronteiras entre humano e máquina, natural e cultural, dado e construído mostraram-se em ruínas (Haraway; Kunzru; Tadeu, 2000). Essa complexificação entre fronteiras é parte necessária do ciborgue e é através dela que Haraway (2000) constrói seu argumento acerca das questões de gênero, raça, sexualidade e tecnologia. A autora mostra como o desenvolvimento científico está presente em esferas do cotidiano: no mundo do trabalho, na alimentação, na casa, na igreja. Nesse novo momento histórico, em que a tecnologia ganha espaço em nossas vidas, abrem-se possibilidades de diferentes concepções de corpo e modos de vida. Assim, a figura do ciborgue coloca à prova a suposta naturalidade do corpo humano e da subjetividade humana. No caso dos homens trans, eu observei que ao utilizarem de tecnologias médicas para compor seu gênero, sem abrir mão da possibilidade que há em seus corpos de gestar e parir, eles reelaboram as categorias de homem e mulher. Com isso, a testosterona, a mastectomia e o útero podem ser utilizados para dar existência aos homens grávidos e possibilitam repensar as fronteiras entre natureza e cultura.

Essa relação entre natureza e cultura, tecnologia e reprodução não é um tema recente na antropologia e nos estudos de gênero. Marilyn Strathern (1995), por exemplo, observa o impacto das novas tecnologias de reprodução na sociedade euro-americana e a polêmica da

“Síndrome de Nascimento Virgem” em torno da apropriação feminina dessas novas tecnologias. Na argumentação da autora, as mulheres, ao procurarem a tecnologia para serem mães, estariam negando o ato sexual que compõe a base da família, pois esta é formada a partir do relacionamento conjugal, que é também sexual. Isso permite repensar a relação entre natureza e cultura e a noção do parentesco como sendo uma construção social de fatos naturais (Strathern, 1995). Nesse sentido, a gestação não deve ser compreendida como um fenômeno puramente biológico no qual a cultura deixa suas marcas. Pode-se compreender que as explicações que “naturalizam” a gravidez e a reprodução são fruto de elaborações culturais. Além disso, os processos que envolvem a reprodução e as relações de gênero estão ligados a dinâmicas de poder em que a ideia dicotômica de natureza e cultura embasa a ideia de que homens e mulheres são diferentes. Autoras como Ortner (1979) demonstram como há produções de esquemas sociais de poder que são baseadas na dualidade natureza e cultura, pois, assim como a cultura é percebida acima da natureza, os homens são situados acima das mulheres, uma vez que as mulheres são identificadas no domínio da natureza e, em contraste, os homens são vistos como ocupando o território da cultura. Como afirma a autora:

o corpo feminino parece condená-la à mera reprodução da vida; o homem, em contraste, não tendo funções naturais de criação deve (ou tem a oportunidade de) basear sua criatividade ‘artificialmente’ por meio de símbolos e tecnologia (Idem.: 104).

Assim, devido às funções reprodutivas de seu corpo, as mulheres são entendidas como um intermediário entre a natureza e a cultura. Essa ligação entre mulher e natureza, homem e cultura, segundo a autora, explica a “*universalidade da subordinação feminina*” (Idem.: 97). Contudo, esse argumento atribui um caráter universal a certos significados culturais de natureza e cultura e não leva em consideração que tal contraposição nem sempre é uma relação opositiva e de dominação. Enfim, o que pretendo salientar é que, com base nessas autoras, a reprodução não é um fenômeno exclusivamente biológico

ou natural. Dessa maneira, compreendo a gravidez como constituída socialmente, em conformidade com a literatura das ciências sociais da saúde⁸. Minha pesquisa se inspira na perspectiva antropológica em que a reprodução é pensada dentro de contextos culturais mais amplos que podem envolver relações de gênero, sexualidade, geração, classe, raça, acesso à saúde, relações de poder, processos globais, políticos e econômicos (Grossi, 2010). Contudo, essa literatura tende a não tratar da população trans e, desse modo, o presente artigo pretende contribuir para esse debate ao levar em consideração a maneira como os homens trans vivenciam e compreendem a gestação e a reprodução.

Um debate importante que emerge nesse campo dos estudos sobre gravidez, reprodução e transmasculinidades está relacionado ao acesso aos serviços de saúde e a garantia dos direitos reprodutivos da população trans. Peçanha (2015) discute a necessidade dos atendimentos médicos respeitarem as especificidades que um corpo trans grávido exige como por exemplo, o respeito a identidade masculina por parte da equipe de saúde que acompanhará essa pessoa. Outro aspecto relevante dentro dessa discussão é o fato de que o chamado “processo transexualizador”⁹ do Sistema Único de Saúde (SUS) pode comprometer a capacidade reprodutiva das pessoas trans de maneira irreversível e as políticas públicas brasileiras, voltadas para essa população, não tratam de maneira clara e explícita sobre os direitos reprodutivos de pessoas trans e travestis (Angonese, 2016). Nesse sentido, a condição reprodutiva das pessoas trans constitui uma particularidade que põe em risco os seus direitos reprodutivos, pois a realização de determinadas cirurgias acarreta na perda da capacidade reprodutiva dessas pessoas e nenhuma ressalva é feita quanto a possibilidade de preservação de seus gametas, gerando assim, o que Barboza (2012) chama de “castração simbólica”,

⁸ A exemplo das pesquisas de Heilborn *et al.* (2002), Vieira *et al.* (2017), Rezende (2015), McCallum e Reis (2006).

⁹ Segundo Vergueiro (2015: 1), o processo transexualizador no SUS “é o único ambiente supostamente dedicado à atenção e cuidado específicos a pessoas trans na saúde pública brasileira. [...] O ‘Processo Transexualizador’ é a base para a atenção específica às populações trans no sistema público de saúde (SUS), e é significativamente fundamentado em perspectivas patologizantes sobre a diversidade de identidades de gênero.”

uma vez que não é levado em consideração a possibilidade das pessoas trans terem filhos através das técnicas de reprodução assistida, utilizando seu próprio material genético. Contudo, apesar dessas dificuldades de acesso à saúde e da ausência de políticas públicas, os homens trans dão sentidos e significados específicos às suas experiências reprodutivas.

Os Cavalos-marinhos

A principal desestabilização que os homens trans fazem é romper a ligação direta entre gravidez, feminilidade e maternidade. É o que, por exemplo, Carlos argumenta quanto à possibilidade de gestar novamente tendo uma imagem mais masculina:

Anne: Como é para você ser um homem e ter engravidado?

Carlos: Pra mim isso não afeta em nada. Não pesou na minha transição. Se a Tânia [atual companheira] quisesse um filho, eu até teria pra ela, mas ela disse que não quer. [...] Eu ficaria grávido de boa. Mesmo com a aparência mais masculina.

Carlos é um homem trans de 36 anos. Aos 20 anos, quando ainda não se identificava como homem, engravidou do Nino, seu primeiro filho que tem 15 anos. Mais tarde Carlos teve uma segunda gestação, quando então nasceu a Carol, que está com 10 anos. Carlos conheceu sua atual esposa, a Tânia, depois de dois casamentos, um com o outro pai do Nino e o segundo com o outro pai da Carol. Ele e Tânia se conheceram pela internet e estão juntos há 9 anos. Com Tânia vieram mais dois filhos gestados por ela e que Carlos considera como seus: o Pedro de 10 anos e a Bruna de 9 anos. Atualmente, moram todos juntos na mesma casa em um bairro periférico de Salvador.

Assim como o Carlos, Leo também diz que o fato de ter gestado sua filha não o fez “menos homem”. Leo tem 45 anos e mora em São Paulo, tendo passado a infância em um sítio localizado no interior. Possui duas irmãs e um irmão, sendo ele o filho mais velho. Atualmente desempregado, Leo sobrevive das vendas de seus artesanatos. Ele é pai

da Priscila e avô da Camila. Quando Leo tinha 19 anos, ele foi vítima de um estupro corretivo¹⁰, que acabou ocasionando a gestação, diante da qual ele optou por não abortar. Na época ele ainda não se identificava enquanto homem trans, mas como lésbica. Hoje Leo mora sozinho, mas conta que já foi casado com uma mulher, quando Priscila era criança. Quando Camila, sua neta, nasceu, eles moraram um tempo juntos, mas depois Priscila decidiu se mudar. Durante nossas conversas Leo me contou sobre sua experiência com a gravidez trazendo a imagem do cavalo-marinho como possível símbolo das transmasculinidades:

Na época em que eu fiquei grávido, eu não me identificava como homem trans, então assim não foi uma coisa que afetou, abalou, nada. Hoje menos ainda. Eu sempre lutei pelos direitos reprodutivos e sexuais dos homens trans [...] Na minha masculinidade, isso não muda em nada e até acho que posso usar a frase seguinte: ‘somos os homens do futuro, os homens trans são os homens que não são machistas, que vivem sua sexualidade tranquilamente e que podem engravidar, somos os homens do futuro’ [...] Quando eu falo sobre isso, eu falo que nós somos os homens cavalos-marinhos. Eu gosto desse termo, eu acho que o símbolo dos homens trans é ser o cavalo-marinho. Nós temos o direito de termos nossa sexualidade, de se quisermos ter filhos, do modo tradicional ou não, por fertilização. O direito sexual e reprodutivo que eu defendo é esse: a liberdade do meu corpo, o corpo é meu, minha regra, eu faço com ele o que eu quiser.

A lógica que faz referência ao cavalo-marinho está na associação entre gravidez e masculinidade. Assim explicam Thomaz e Diogo em uma entrevista ao site NLucon (2016)¹¹:

¹⁰ O estupro corretivo é uma prática comum contra mulheres cisgêneras que são lésbicas masculinizadas. Esse tipo de violência pode ser caracterizado como uma prática de estuprar lésbicas para “curar” sua sexualidade. O agressor pune a pessoa por descumprir a obrigatoriedade da heterossexualidade, buscando obrigá-la, através da coerção, que se adeque às normas sexuais (Soares, 2016). Os homens trans também podem ser vítimas dessa violência, uma vez que, ao construírem suas masculinidades em um corpo que é visto socialmente como feminino, estão sujeitos a serem estuprados para que “consertem” sua identidade de gênero e voltem a ser “mulheres de verdade”.

¹¹ Disponível em: <<http://www.nlucon.com/2016/10/homens-trans-lancam-canal-cavalos.html>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

Cavalo-marinho é uma espécie em que o macho engravida e ele não deixa de ser macho por isso. Assim como nós, homens trans, não deixamos de ser homens pela possibilidade de engravidar.

Thomaz e Diogo são homens trans que moram no litoral de São Paulo e são os idealizadores de um canal do Youtube intitulado “Cavalos-marinhos”. Os vídeos postados por eles discutem assuntos que perpassam a vida cotidiana dos homens trans. É a partir disso que os homens trans com os quais eu tenho dialogado dão sentido à possibilidade que há em seus corpos de gestar e parir sem deixar de lado as suas masculinidades.

A metáfora do cavalo-marinho utilizada por esses homens é uma reformulação dos paradigmas culturais vigentes em que gestar e parir está relacionado com o ser mulher e ser mãe. De maneira similar, mas em um contexto distinto do grupo aqui pesquisado, Alzuguir e Nucci (2015) analisam um blog utilizado por mães que se reconhecem como “mamíferas”. Nas discussões on-line as autoras observam que há um ideário de humanização do parto e da amamentação pautado no retorno à “biologia”, ou seja, essas mães questionam, entre outras coisas, as noções machistas que reduzem a vagina e os seios aos prazeres sexuais masculinos argumentando que suas funções “naturais” seriam parir e amamentar. Nas palavras das autoras:

A quebra do paradigma cultural (aquele que corromperia o curso natural do corpo feminino) é reivindicada através da defesa de um retorno à biologia dos seios e da vagina, às funções para as quais foram originalmente feitas, quais sejam, amamentar e parir, respectivamente. (Alzuguir e Nucci, 2015: 231)

O que quero destacar com essa comparação com o blog das mães “mamíferas” é que em outros contextos culturais também há esse retorno à “biologia” ou à “natureza” para dar sentido e significado às experiências sociais da reprodução.

Os homens trans, ao buscarem a imagem do cavalo-marinho, estão reafirmando que é possível associar masculinidade e gestação.

É interessante perceber como a possibilidade que há nos corpos transmasculinos de gestar não é vista como algo que negue a masculinidade dos homens trans, mas eles a (re)significam a partir das suas vivências e experiências. É notório que esses homens reelaboram as categorias binárias de gênero ao trazerem para o rol das masculinidades a gestação, a amamentação e o parir. Essa reelaboração é também uma complexificação de categorias e de concepções que giram em torno da suposta separação entre natureza e cultura, uma vez que a gravidez em um corpo transmasculino é compreendida como mais uma possibilidade de existência. Assim, a gestação não deve ser pensada como um fenômeno restrito à feminilidade ou associada diretamente à maternidade. Engravidar também pode fazer parte do que é ser um homem.

Diante das narrativas apresentadas fica evidente que os homens trans dão sentido à reprodução como uma experiência que constitui suas masculinidades. É importante chamar a atenção para o fato de que a maioria dos participantes dessa pesquisa havia engravidado antes da “transição de gênero”, ou seja, quando ainda eram vistos como mulheres cisgêneras¹². Mas eles narraram o momento da gestação a partir de elementos que remetem à construção do que é ser homem para eles. A masculinidade estava o tempo todo em cena, mesmo que naquele momento eles não se identificassem com as transmasculinidades. A dificuldade com a amamentação, por exemplo, é tratada como um indicativo relacionado ao desconforto com os seios ou os “intrusos” como costumam nomear essa parte do corpo indesejada. Para Gustavo, a pior parte da gestação foi a amamentação por conta da “disforia com o peito”:

Mas para mim foi bem difícil na parte da amamentação. Porque eu sempre tive uma disforia muito grande [...] desconforto em relação ao meu peito.

¹² Cisgênero ou simplesmente “cis” é um termo usado para referir-se às pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído ao nascimento. Esta expressão é utilizada para fazer referência às pessoas que não são trans e é utilizada para substituir termos como “mulher/homem verdadeiros” ou “mulher/homem naturais” (Jesus, 2012).

Então, eu amamentava ela chorando e ela não tinha uma pega muito boa, acabou machucando um dos bicos e aí sangrava, foi bem horrível.

Carlos também conta que não gostava de amamentar: “Eu dava logo era mamadeira. Não tive dificuldade em amamentar, mas quando eles estavam mamando eu ficava rezando para terminar logo porque eu nunca gostei dos meus peitos”.

Leo não conseguiu amamentar a sua filha por conta do seu incomodo com os seios:

E aí veio as coisas engraçadas de ser pai e mãe. Eu lembro que eu estava lá no quarto da maternidade e uma mulher trouxe a Priscila [filha], na época ainda se embrulhava a criança como um charutinho, e colocou assim na cama, eu fiquei olhando assim. Aí ela começou a chorar, chorar, chorar e eu falei: ‘cara o que é que eu faço, meu deus do céu, que eu faço?’ Aí a enfermeira veio e falou assim: ‘nossa, por que que essa criança chora tanto?’ E eu falei: ‘não sei, começou a chorar, eu não sei.’ Aí ela falou assim: ‘você já amamentou?’ Eu falei: ‘ninguém trouxe a mamadeira.’ Aí a mulher falou assim: ‘Não!’ E pôs a mão no meu peito: ‘É aqui que ela vai mamar.’ Eu dei um tapa na mão da mulher e falei: ‘aqui ninguém toca. Nem ela. Aqui ninguém vai tocar!’ Aí eu conversei com minha mãe e falei que não queria. Minha mãe brigou comigo, aí minha namorada na época, escondido, comprou uma bombinha de tirar leite. Então a Priscila tomou leite materno sim, até um ano e meio de idade, mas sempre de bombinha na mamadeira. No meu corpo, principalmente na área dos seios ela não tocaria, como ninguém nunca tocou.

Os seios, ou melhor, os “intrusos” são centrais para a maioria dos homens trans com os quais eu convivi. Ao afirmar isso não quero dizer que todos os homens trans possuem incômodo com essa parte do corpo, alguns simplesmente não se importam com isso. Para outros esse desconforto está associado tanto à preocupação com a leitura social feminina que poderão fazer de seus corpos, quanto a um desejo pessoal mais subjetivo. O que eu observei com maior frequência, ao longo da pesquisa de campo, foi que a cirurgia mais almejada por eles é a mastectomia. Eles investem bastante esforço para conseguir dinheiro

para a sua realização, pois apesar de ser oferecida gratuitamente em alguns estados do Brasil, através do SUS, existe todo um protocolo determinado pelo “processo transexualizador”, que pode levar anos para ser realizado, devido às longas filas de espera. Então, muitos homens trans optam por fazer essas cirurgias em clínicas particulares de estética. É bastante comum circular pela internet “vaquinhas” online como forma de arrecadar dinheiro para esse tipo de cirurgia. Leo, por exemplo, contou que optou por realizar a mastectomia porque, para ele, *“as mamas, elas diziam, mostravam o que eu não era, quem eu não era.”*

Assim, mesmo não se identificando como homens no momento da gestação, essa experiência fez parte do processo de “transição de gênero”. O significado que eles dão ao gestar, parir e amamentar seus bebês é incorporada à própria narrativa de constituição subjetiva da masculinidade. Ao se autoidentificarem como homens, a reprodução não é negada, mas incorporada à própria trajetória de “transição de gênero”, pois, nesse contexto, ela está estrategicamente associada com a mastectomia, como demonstrei nos exemplos acima. Assim, a gravidez se torna um símbolo que compõe de forma individual e coletiva o que é ser um homem trans, principalmente através da metáfora do cavalo-marinho.

Conclusões

Nas narrativas apresentadas vimos que, para os homens trans que passaram pela experiência da gestação, a masculinidade está o tempo todo em cena. Ao se autoidentificarem como homens, a gravidez não é negada, mas incorporada ao próprio percurso de “transição de gênero”. Os homens trans fazem isso buscando no domínio daquilo que se entende como natureza a imagem do cavalo-marinho, como forma de dar sentido às suas existências e criar um mundo possível em que homens engravidam. Além disso, esses homens utilizam de tecnologias para modificar seus corpos, mantendo os processos reprodutivos. Com isso, tornam possível uma masculinidade capaz de gestar e essa

gravidez complexifica as categorias binárias de gênero, como também a de natureza e cultura.

Referências

- ABA. Associação Brasileira de Antropologia. 2012. *Código de ética do antropólogo*. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/?code=3.1>>. Acesso em: 13 de agosto de 2016.
- Almeida, G. 2012. “Homens trans”: novos matizes na aquarela das masculinidades. *Estudos Feministas* 20(2): 513-523.
- Alzuguir, F. V. e Nucci, M. F. 2015. Maternidade mamífera? Concepções sobre natureza e ciência em uma rede social de mães. *Mediações: Revista de Ciências Sociais* 20(1): 217-238.
- Angonese, M. 2016. “Um pai trans, uma mãe trans”: direitos, saúde reprodutiva e parentalidades para a população de travestis e transexuais. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Ávila, S. 2014. *Transmasculinidades: A emergência de novas identidades*. Rio de Janeiro: Multifoco.
- Barboza, H. H. 2012. Proteção da Autonomia Reprodutiva dos Transexuais. *Estudos Feministas* 20(2): 549-558,. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2012000200015>. Acesso em: 04 ago. 2016.
- Butler, J. 2001. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’. In: Louro, G. L. (Ed.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*, 151-172. Belo Horizonte: Autêntica.
- Descola, P. 2001. Contruyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. In: Descola, P e Pálsson, G. (Eds.). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, 81-101. México, DF: Siglo XXI Editores.
- Gonzalez-Polledo, E.J. 2017. *Transitioning: Matter, gender, thought*. New York: Rowman & Littlefield International.
- Grossi, M. P. 2010. Gênero, sexualidade e reprodução. In: Martins, C. B. e Duarte, L. F. D. (Orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*, 293-340. São Paulo: ANPOCS.
- Haraway, D. 2000. Manifesto ciborgue ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Haraway, D; Kunzru, H. e Tadeu, T. (Orgs.). *Antropologia do Ciborgue: As vertigens do pós-humano*, 33-118. Belo Horizonte: Autêntica.

- Haraway, D.; Kunzru, H. e Tadeu, T. 2000. *Antropologia do Ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Heilborn, M. L. et al. 2002. Aproximações Socioantropológicas sobre a gravidez na adolescência. *Horizontes Antropológicos* 8(17): 13-45.
- Héroult, L. 2011. *Le mari enceint: construction familiale et disposition corporelle*. Critique, Centre National des Lettres.
- Jesus, J. G. de. 2012. *Orientações sobre identidade de gênero: Conceitos e termos*. Brasília: E-book.
- Kohn, E. 2015. Anthropology of Ontologies. *Annual Review Of Anthropology* 44(1): 311-327.
- Lucon, N. 2016. Homens trans lançam canal “Cavalos-Marinhos” e falam sobre LGBT, negritude e vivências. Disponível em: <<http://www.nlucon.com/2016/10/homens-trans-lancam-canal-cavalos.html>>. Acesso em: 20 nov. 2016.
- Mccallum, C. e Reis, A. P. dos. 2006. Re-significando a dor e superando a solidão: experiências do parto entre adolescentes de classes populares atendidas em uma maternidade pública de Salvador, Bahia, Brasil. *Caderno de Saúde Pública* 22(7): 1483-1491.
- Monteiro, A.A. 2018. *Homens que engravidam: um estudo etnográfico sobre parentalidades trans e reprodução*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal da Bahia.
- Nery, J. W. 2011. *Viagem Solitária: Memórias de um transexual trinta anos depois*. São Paulo: Leya.
- Ortner, S. B. 1979. Está a Mulher para o Homem Assim Como a Natureza para a Cultura? In: Rosaldo, M. Z. e Lamphere, L. (Orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*, 95-120. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Peçanha, L. M. B. 2015. Ressignificar e empoderar o corpo: Homem trans grávido e os desafios da adequação. In: *2º Seminário Internacional Desfazendo o Gênero*. Salvador: UFBA.
- Rezende, P. de S. 2015. *A reprodução enquanto um processo biossocial: estudo etnográfico em uma vila do baixo-sul baiano*. Tese de Doutorado: Universidade Federal da Bahia.
- Santana, B. S. de. 2019. Trans-parto. *Revista Organismo* 1(5): 25-27.
- Schmidt, M. L. S. 2008. Aspectos éticos nas pesquisas qualitativas. In: Guerriero, I. C. Z.; Schmidt, M. L. S. e Zicker, F. (Org.). *Ética nas pesquisas em ciências humanas e sociais na saúde*, 47-52. São Paulo: Aderaldo & Rothschild.

- Soares, G. S. 2016. *Sapatos tem sexo? metáforas de gênero em lésbicas de baixa renda, negras, no Nordeste do Brasil*. Tese de Doutorado: Universidade Federal da Bahia.
- Strathern, M. 1995. Necessidades de pais, necessidades de mães. *Estudos Feministas* 3(2): 303-329.
- Vergueiro, V. 2015. Despatologizar é descolonizar. Disponível em: <<https://transactivists.org/2015/10/26/viviane-vergueiro-despatologizar-es-descolonizar/>>. Acesso em: 18 out. 2017.
- Vieira, E. M. *et al.* 2017. Gravidez na adolescência e transição para a vida adulta em jovens usuárias do SUS. *Revista de Saúde Pública* 51(25): 1-11.

2 Replantando saberes através da relação interespecífica entre plantas e mulheres Um estudo de caso em um círculo de mulheres em Salvador, Bahia, Brasil *Camila Gabriela Conceição da Silva*

Relação interespecífica

Na década de 70, Ana Mendieta¹ marcou profundamente o cenário performático/artístico com suas obras terra-corpo. Em uma de suas criações, “*Imagen de Yagol*” da série “silhuetas”, Mendieta dispõe sobre o seu corpo nu flores silvestres de modo a justapor sua silhueta a uma concavidade natural de terra e pedras. Assim, através da fotografia, temos a percepção de sua silhueta feminina fundida à natureza. Ao falar sobre sua arte, Mendieta expressa que:

Através de minhas esculturas de terra/corpo me faço uma só com a terra. Me converto em uma extensão da natureza e a natureza se converte em uma extensão de meu corpo. Este ato obsessivo de afirmar meus laços com a terra é em realidade uma reativação de crenças primais [...] (Catálogo Ana Mendieta: a retrospective, 1988: 17, citado por Bidaseca, 2018: 73. Tradução minha).

Este vínculo entre o corpo feminino e a natureza na obra de Mendieta consistia numa crítica ao capitalismo e à estrutura social patriarcal, como poderes capazes de cortar a relação íntima das mulheres com a natureza (Bidaseca, 2018). Da mesma forma, Ortner

¹ Artista caribenha, erradicada nos Estados Unidos. Foi *performer*, pintora, escultora e artista audiovisual.

(1979) afirma que a lógica do pensamento subjacente ao capitalismo é altamente persuasiva, contribuindo para a ruptura dos laços com o que é “natural”, com a natureza, com as plantas e consigo mesma.

Inspirada nessa visão e na expressão performática de Mendieta, apresento, por um lado, a lógica do pensamento cultural que associa a mulher à natureza, numa aproximação inferiorizante. Por outro lado, apresento outras conexões possíveis na relação entre o gênero feminino e a natureza, mais especificamente, entre as plantas. Desta forma, nesse estudo, busco descrever e apresentar uma breve análise da relação entre plantas e mulheres em sua relação de agenciamento mútuo nas práticas desenvolvidas num círculo de mulheres em Salvador, Bahia, Brasil.

Em seu texto, *Construyendo naturalezas*, Descola inicia abordando a concepção de cultura e natureza, largamente difundida entre os estudiosos das ciências humanas, afirmando que: “*as concepções da natureza são construídas socialmente e variam de acordo com determinações culturais e históricas*” (2001: 101). Em paralelo a isso, retomo a Ortner (1979), que nos diz que a cultura se apoia no fato de poder, na maioria das circunstâncias, transcender, controlar e transmutar as condições naturais para seus propósitos. Isso porque a cultura é equacionada, por um lado, com a noção de consciência humana, de sistemas de pensamento e tecnologias, enquanto por outro a natureza é posta como seu produto/recurso, ou seja, como algo inferior ao humano. Segundo a autora, essa mesma lógica funciona para a mulher em relação ao homem. Uma vez que a mulher é considerada de uma ordem inferior, menos transcendente e mais próxima à natureza do que o homem, ela é posta em um lugar de subalternidade.

Ao falar desse lugar de subalternidade no qual o feminino é colocado na sociedade, Ortner (1979) também argumenta que esse fato é pancultural e parte da identificação da mulher com alguma coisa, algum símbolo que a cultura desvaloriza, de ordem inferior a si própria. Esta “coisa” é frequentemente a natureza. Um exemplo dessa panculturalidade pode ser percebida sobretudo no fato de que, desde muito tempo e em diversas culturas as mulheres eram excluídas dos ritos mais sagrados, primordialmente pela sua condição fisiológica de mulher que menstrua, mulher lactante, mulher que reproduz. Assim,

ela considera que o gênero feminino teria a sua animalidade mais manifesta do que no caso do homem, associando-a simbolicamente à natureza.

Aqui chamo a atenção para a condição corporal/fisiológica feminina, através dos estudos de Tsing, a qual, ao discorrer sobre o processo de institucionalização do que agora conhecemos como agricultura e sobre a transformação das pessoas e das plantas, afirma que tanto as mulheres quanto os grãos/cereais foram domesticados e manejados para a maximização da fertilidade “*fora de controle e não sustentável*”. (2015: 187). Nesse sentido, as funções fisiológicas femininas tenderiam a limitar e circunscrever as mulheres a certos meios sociais e ao contexto familiar doméstico, do cuidado e das atividades reprodutivas, os quais, por sua vez, são vistos como mais próximos da natureza.

Quanto à domesticação, esta é geralmente compreendida como o controle humano sobre outras espécies. Todavia, a domesticação, mesmo que embasada sobre uma tendência a imaginá-la com uma linha divisória – ou você está do lado humano, ou está do lado selvagem –, tem um poder transformativo também sobre o humano (Garcia, 2018). Afinada a este pensamento, Tsing (2018) destaca que todos nós, tanto humanos quanto “não humanos”, moldamos nossos ambientes.

Para melhor compreender o que foi dito, pode-se recorrer ao pensamento de Haraway (2003) sobre o termo “espécie companheira”, usado para incluir as relações entre cães e humanos na construção dos modos de viver, mas que também pode ser estendido a outros seres. Essas relações são compreendidas como singularidades em conexões efetuadas entre espécies. Conexões essas, que significam agenciamentos de todo tipo e atravessam o modo como compreendemos e constituímos uns aos outros e a nós mesmos (Haraway, 2016). Em outras palavras, na relação entre espécies ou relação interespecífica há um modo de agenciamento, na qual as faces do mesmo processo são consideradas, implicando com isso a possibilidade de transformação mútua. Assim, Tsing (2015), ao tomar o termo “espécies companheiras” para se referir, justamente, à interação entre espécies, sinaliza para as formas nas quais podemos nos sentir no mundo, estabelecendo uma relação de agenciamento, no caso deste estudo, entre plantas e mulheres, na

qual uma tem a capacidade de transformar a outra através das suas interações.

Isto é visto no trabalho de Cayón (2014), realizado junto aos povos indígenas Kumua do Noroeste Amazônico. Nesse trabalho, o autor apresenta o conceito de “manejo do mundo” para referir-se às práticas rituais que trabalham com e para a natureza, permitindo que os processos vitais dos diversos seres e a sucessão das estações se realizem sem inconvenientes. No entanto, os Kumuas não conseguiram manter suas práticas, por razão da opressão dos seringueiros e da chegada dos missionários que os induziram a viverem juntos, formando aldeias, dificultando, assim, o aprendizado dos conhecimentos tradicionais pelas crianças e favorecendo o abandono gradual de algumas práticas de cuidado do corpo e de práticas rituais para “manejar o mundo”.

Seria possível citar diversos outros exemplos, como os ritos de passagem dos povos Mdembo, oriundos do Noroeste da África, estudados por Turner (1974). Os Ndembo, possuíam diversas práticas realizadas em conjunto com outros seres da natureza que, por sua vez, se misturavam a vida cotidiana. Ou o caso estudado por Garcia (2018) junto ao povo Guajá que, na caça feita aos capelães², elaboram uma outra conexão entre caçadores e presas, na qual as estratégias venatórias e suas formas míticas sinalizam para a ideia de relação entre seres enquanto sujeitos.

Esses exemplos nos indicam que a mesma lógica apresentada por Ortner também é desenvolvida em culturas outras consideradas “primitivas” por estabelecerem relações em que não há a dicotomia natureza *versus* cultura. Também nos dizem que, de modo geral, essas relações de agenciamento entre humanos e “não humanos” são mais comumente vistas entre povos que, considerando as especificidades dos seres da natureza, se relacionam com os mesmos sem linha divisória, em vez disso, formando uma unidade.

² Espécie de macaco (*Alouatta belzebul*) que, na visão dos Índios Guajá, é mais “sensível” ou “mole”, tem uma dieta mais seletiva, tem mais medo dos humanos e sabe “cantar bonito” (Garcia, 2018).

Após Garcia sinalizar a centralidade do humano na teoria social, considera que: *“há um contínuo entre humanos e não humanos no que se refere às formas de ocupar o mundo. Um “becoming with”³, nas palavras de Donna Haraway, que designa devires e compartilhamentos”*(2018: 181). Isto é, pensar os humanos e “não humanos” em conjunto, como uma continuidade interespecífica de unidade na natureza. Disponho aqui a expressão “tornando-se com” como uma ponte para a concepção de Escobar (2013), que nos diz, citando o biólogo Francisco Varela, que a autonomia é um sistema vivo que encontra o caminho para o próximo momento a partir de seus próprios recursos (autopoiese). A concepção de “autopoiese” define os seres vivos como sistemas que produzem continuamente a si mesmos. Contudo, para exercer, de modo autônomo, essa dinâmica, eles precisam recorrer a recursos do meio ambiente. Ou seja, ao mesmo tempo que são autônomos, são dependentes de um ambiente externo e, na medida em que este ambiente inclui outros seres vivos, estes se tornam interdependentes. Segundo Escobar (2013), essa dinâmica implicaria na defesa de algumas práticas, transformação de outras e até invenção de novas práticas. Assim, a autonomia se daria por uma relação de inter-existência para a criação de condições de autocriação contínua.

As observações até aqui apontadas são postas como ponto de partida para compreensão da relação de agenciamento mútuo entre humano e “não humano”, para este estudo, mulheres e plantas, dentro de um “círculo de mulheres” em Salvador, Bahia, Brasil. Para além disso, este estudo propõe um outro olhar, distinto daquele já criticado por Tsing (2015), quanto à lógica do pensamento cultural, arraigado como ideal, que diz respeito à domesticação de mulheres e de plantas.

Encontro entre seres em um círculo de mulheres

Este estudo retoma a vivência experienciada em novembro de 2018, no espaço denominado “Casa Kuranda”, localizado, na época, no bairro

³ “Tornando-se com”.

de Itapuã e organizado por um grupo de quatro mulheres chamado “Cumba Cuidados”.

A realização desse estudo, de natureza empírica, foi tecido através da observação participante de um dos círculos de mulheres do grupo citado e da realização de entrevistas semi-estruturadas via ligação telefônica e redes sociais (Instagram e WhatsApp), em julho de 2019. Assim, ressalto que esse estudo parte de um conjunto limitado de dados, à luz da imersão que caracteriza um estudo etnográfico.

O acesso ao encontro partiu da sua divulgação em redes sociais e aplicativos de comunicação remota, colocando como únicas exigências para a participação, pertencer ao gênero feminino e dispor de um valor de troca equivalente a 40,00 Reais. Ao participar do encontro, foi possível observar que ali se reuniam oito mulheres com idades que variavam entre 20 e 35 anos de idade, de diferentes identidades étnico-raciais, mulheres de criação urbana e rural. Sublinho ainda que dentre as oito mulheres presentes, duas eram pagantes, duas eram moradoras do espaço e as outras quatro eram as “facilitadoras” do círculo de mulheres, portanto, não pagantes. Entre as mulheres que chamo de “facilitadoras”, incluo a condutora das práticas desenvolvidas nesse encontro. Todas elas se identificaram como integrantes do grupo “Cumba Cuidados” e todas eram responsáveis pela organização do encontro, do espaço e por dar suporte à condutora do encontro durante as práticas.

Ao chegar na “Casa Kuranda”, a impressão foi de uma recepção pouco simpática. As mulheres que já estavam na casa ainda organizavam o espaço para a realização do círculo de mulheres. Após me apresentar para algumas poucas participantes que cruzei ao chegar, elas se recolheram, deixando-me à vontade para acessar toda a grande área verde do lado externo da casa, assim como fizeram com uma outra participante que chegou quase no mesmo momento que eu. Logo ao adentrar o espaço, não foi possível ver sinal de preparo para a roda de conversa ou para o banho de folhas. Isso porque a organização do espaço se encontrava mais ao fundo da casa, na mesma área verde externa à casa. Nessa área havia diversas árvores frutíferas e plantas medicinais. Parte das plantas, como a sálvia (*Salvia officinalis*) e a aroeira

(*Schinus terebinthifolius*), teriam como forma de uso, pelas moradoras do espaço, o preparo de incensos, chás e soluções medicinais caseiras para enfermidades comuns, como resfriados e gripes.

Reparto o encontro que aqui descrevo, nomeado pelas suas idealizadoras de “Ciranda Cumba”, em três momentos, assim como na seqüência dos acontecimentos. O primeiro momento se caracterizou por uma roda de conversa para “troca de saberes” sobre o autocuidado com as ervas no nosso cotidiano. Já o segundo momento, ritualístico, se constituiu pelo banho de folhas e uma roda de ciranda. O terceiro momento, de integração mais livre, foi constituído pela partilha de alimentos naturais (frutas, chás e sucos), música e venda de cosméticos caseiros e naturais feitos por mulheres parceiras do grupo “Cumba Cuidados”.

Primeiro momento

Para esse primeiro momento, o espaço foi ornamentado com uma grande mandala de aproximadamente sete metros de circunferência, formada por folhas e flores desenhadas no chão. Em volta da mandala havia cangas e tapetes estendidos no chão, os quais nos permitiam sentar entorno da mandala, em círculo. As folhas e flores que compuseram a mandala foram as mesmas utilizadas para o preparo do banho de folhas que ocorreria no segundo momento. No centro da mandala, além de plantas, havia instrumentos musicais, incluindo alguns maracás e um “tambor xamânico”. Junto a esses instrumentos havia uma garrafa de chá de água de alevante (*Mentha spicata*), que bebemos próximo à conclusão dessa primeira parte. Em entrevista com a condutora do encontro, foi colocado o motivo para a escolha do uso desse chá:

O chá de alevante, ele trabalha muito com o feminino e com a abertura do coração. Assim, então, como a gente estava num momento de intimidade... foi uma coisa de uma intuição também né, de intuir que aquele chá podia ser bom pra gente e fazer a gente ficar mais à vontade pra partilhar, relaxar.

Colocadas essas observações, após quase 30 minutos de atraso, iniciamos a roda de conversa nos apresentando umas às outras, expondo nossas atividades profissionais, acadêmicas, nossos interesses e nossas formas de relacionar-se com as plantas e com a terra. No círculo tinha terapeutas e estudantes de técnicas terapêuticas, artistas plásticas e do audiovisual e uma mestranda em Sociologia. Sobre a relação com as plantas, uma das participantes afirma:

Minha relação com as plantas é uma relação de uso e cuidado diário, assim. É a minha forma de me cuidar e de me tratar de doenças que acabam vindo às vezes. Então eu evito ao máximo remédios alopáticos. Tô sempre dando preferência a utilização de plantas.

Outra participante diz: “*Tudo gira em torno disso, das plantas, nem que seja em tinturas, no cosmético que eu passo ou que eu consuma, como também em chá, banhos, vaporização, então tá no meu dia a dia mesmo*”.

De um modo geral, na roda de conversa, os assuntos giravam em torno de questões místicas e também socio-políticas, sob uma perspectiva feminista. No que diz respeito a este último assunto, discutimos as influências negativas da indústria farmacológica e da estrutura social patriarcal, como dois poderes que contribuem para a diluição e o enfraquecimento da disseminação dos saberes de nossos antepassados mais próximos. Uma das participantes, ao retomar esse tema em entrevista, diz:

a indústria farmacêutica acaba induzindo as mulheres a não cuidarem de si, né. Se entupirem de remédio, omitindo informações sobre as plantas, porque muitos remédios são feitos a partir das plantas, né. [...] e lucram muito em cima do corpo das mulheres, de milhões de formas.

Uma outra participante expressa sua opinião sobre a influência da estrutura social capitalista e patriarcal sobre a relação das mulheres com a natureza, dizendo que:

as nossas que vieram antes, tinham esse pé na terra, esse pé na natureza. Isso fortalecia, isso ativava nossa intuição, nossa coragem, os nossos medos

necessários. Então, o patriarcado e o capitalismo chega pra cortar da raiz isso, né. Pra distanciar a gente dessa natureza. Pra dizer que nosso cheiro não é bom, pra dizer que a gente é frágil. Que a mulher tem que ser inimiga uma da outra. Então tem uma influência pensada mesmo, pra separar a mulher da natureza, porque é onde a gente se alimenta.

Já no que diz respeito ao conteúdo místico, compartilhamos sobretudo nossas experiências com “ritos domésticos” ligados a questões de “curas energéticas”, feitura de beberagens, banhos de folhas, em especial banho de assento, defumações e alquimias medicinais. Ou seja, repartimos experiências nas quais as plantas se apresentavam como principais agentes na promoção do autocuidado e da busca pela autonomia feminina. Um exemplo disso está na partilha do conhecimento sobre a correta forma de tomar banho de folha de alecrim, que tem como propósito trazer o sentimento de autopertencimento, “presença” e “aterramento”, assim como a correta forma de tomar “banho de descarrego” com sal grosso, que teria propriedades mágicas de “renovação das energias”.

Nesse momento de roda de conversa, mencionamos alguns efeitos emocionais, espirituais e subjetivos das plantas e seus derivados sobre nós, como por exemplo, a utilização do óleo essencial⁴ de laranja para despertar a alegria e tratar de doenças consideradas “doenças da alma”, como a depressão ou o desânimo. Uma das falas que exemplifica o efeito das plantas sobre a subjetividade se encontra no comentário de uma das integrantes, que nos diz sentir-se uma “bruxona” ao ver seu armário de cozinha cheio de frascos de ervas secas, desidratadas por ela mesma. Aqui notadamente “ser bruxa” adquire um significado simbólico associado a autonomia.

Outro ponto que atravessa o universo místico e social na roda de conversa está na fala de outra integrante, a qual, ao exprimir sobre os conhecimentos adquiridos de forma intuitiva para cuidar de distúrbios ginecológicos e de doenças em geral, diz que são “conhecimentos

⁴ Substâncias líquidas, aromáticas e voláteis extraídas de flores, folhas, sementes, cascas, caules, raízes e de outras partes das plantas.

ancestrais” e que eles são reativados à medida que nos permitimos experimentar essas outras práticas de autocuidado. Isso pode ser visto na seguinte fala:

Pra mim é realmente uma reativação de nossos saberes ancestrais, porquê se a gente for colocar num prazo assim de tempo, é a medicina alopática, como a forma mais comum de tratar as doenças, como a primeira alternativa, é uma coisa recente na nossa história. [...] Então as nossas avós, as ancestrais da nossa linhagem, colocam esses saberes, e quando a gente vai praticando isso, é como se a gente tivesse se lembrando mesmo, sabe?

Essa mesma forma, que atravessa o político, de perceber as práticas do autocuidado com as plantas esteve presente nas falas de algumas outras mulheres, expressas de diversas formas, tanto na própria roda de conversa, quanto nas entrevistas posteriores ao encontro.

Segundo momento

No segundo momento do encontro formamos um outro círculo, ainda mais ao fundo da área externa da casa. O círculo foi formado em volta de um balde comprido contendo o banho de folhas com as plantas quioioê (*Ocimum sp.*), alevante (*Mentha spicata*), buquê de noiva (*Spirea cantoniensis*) e outras, preparado por senhoras residentes da Terra Mirim⁵, junto com as facilitadoras. No centro do círculo, junto ao balde, ainda se encontravam os instrumentos musicais indígenas, os maracás e um “tambor xamânico”, os quais levamos junto conosco ao formar esse segundo círculo. O propósito geral desse banho era o “enraizamento” e a conexão com o feminino pelas plantas, mas também foi sugerido definirmos, mentalmente, nossos propósitos e nossas intenções pessoais no momento do banho.

⁵ Comunidade que desenvolve trabalhos de cunho espiritual e comunitário em uma área rural remanescente da Mata Atlântica, no Vale do rio Itamboatá, em Simões Filho-BA.

A sequência das atividades se deu da seguinte forma. Recebemos a orientação da facilitadora de fecharmos os olhos e ficarmos em silêncio por algum tempo, experimentando a conexão com os nossos propósitos e nossas intenções pessoais para aquele momento. Em seguida, a facilitadora iniciou a ciranda⁶ com a batida do “tambor xamânico” e com a entoação de uma cantiga. Nesse momento, uma parte das mulheres apanharam os maracás para tocá-los e algumas outras seguiram o ritmo da ciranda com o bater das palmas das mãos. A partir disso, a roda principiou a girar ao passo e ao canto da ciranda, num movimento contínuo.

A maior parte das músicas de ciranda tinha letras que fazem alusões ao elemento água e a elementos das religiões de matriz africana, como visto em uma das canções de ciranda mais cantadas no nordeste brasileiro, a saber:

Eu vi mamãe Oxum na cachoeira
Sentada na beira do rio
Eu vi mamãe Oxum na cachoeira
Sentada na beira do rio
Colhendo lírio, lírio ê, colhendo lírio, lírio á
colhendo lírio pra enfeitar nosso congá

Durante o canto da ciranda transcrito acima, foi possível perceber uma maior intensidade do som dos maracás e da expressividade nos gestos da dança, além de um maior eco das vozes, considerando o fato dessa canção ser popular e, portanto, largamente conhecida pelas pessoas. Esse foi o único momento da ciranda em que todas as mulheres cantaram a mesma música juntas.

Em sucessão à ciranda, a facilitadora anunciou o momento do banho de plantas. A maior parte das mulheres tirou as roupas, colocando-se inteiramente nuas. Uma de nós se manteve de biquíni e algumas outras apenas preservaram a parte inferior do biquíni. O sugerido era

⁶ Tipo de dança e música originada na Ilha de Itamaracá-PE, caracterizada pela formação de uma roda, geralmente nas praias ou praças, onde as integrantes dançam ao som de um ritmo lento e repetido.

para que cada mulher banhasse a companheira ao seu lado direito. Para tanto, cessamos o girar da roda que seguia ao ritmo da dança e do canto. Assim, a facilitadora foi a primeira a banhar a companheira ao lado. Nesse movimento, ambas se dirigiram para o centro do círculo. Enquanto uma mergulhava a “cuia” no balde contendo o banho de folhas, a outra se agachava para recebê-lo. Esse mesmo movimento se repetiu com todas as outras mulheres, até a última integrante ser banhada. Nesse caso, a facilitadora do encontro foi a primeira a banhar e, portanto, a última a ser banhada, concluindo os banhos. Todo esse processo seguiu junto com o tocar dos instrumentos e do canto da ciranda.

Finalizamos esse segundo momento com outra pausa de silêncio, só que dessa vez mais curta, uma vez que já era final de tarde e o clima começava a esfriar.

Corremos para dentro da casa para nos secarmos e colocar roupas. Ao retornar para o lado externo da casa, a facilitadora propôs um outro círculo para finalização do encontro. Esse círculo obedeceu a seguinte forma: demos as mãos umas às outras de modo que a mão direita de uma ficasse acima da mão esquerda da outra, e vice-versa. A ideia posta aqui é a de que “a mão direita doa” e “a mão esquerda recebe”, num ciclo em que todas recebem e todas doam. Com o círculo assim formado, a facilitadora agradeceu a presença de todas. Outras mulheres também agradeceram e falaram como se sentiram. Na fala de uma das mulheres foi revelada a sua surpresa por ver boa parte das mulheres nuas e que isso a encorajou a tirar a parte superior do biquíni.

Apesar de esse momento incorporar elementos de diferentes culturas e filosofias religiosas, como a utilização dos instrumentos indígenas e canções de manifestação das religiões afro-brasileiras, nenhuma das mulheres mostrou possuir qualquer impedimento em participar das práticas sugeridas por limitações religiosas.

Terceiro momento

No último momento, tivemos a integração e o festejo, no qual foi possível trocar informações sobre assuntos que extrapolavam o

conteúdo da partilha de saberes na roda de conversa. Assim, surgiram assuntos diversos sobre ocupações profissionais, projetos de vida, bairro de residência, trocas de contatos do Instagram e outros. Em conversa, uma das participantes me contava sobre a formação de um curso de “saboaria natural” que ocorreria em Salvador, quando enunciei interesse em fazer meus próprios cosméticos. Uma das mulheres, ao falar posteriormente sobre o encontro, disse: *“foi muito legal, [...] porque depois disso, dessa oficina, eu tive a ideia de um projeto com uma das meninas que ‘tavam’ ali e enfim gerou frutos bem positivos pra mim”*. Em outros termos, desenvolveram-se conversas que experimentavam tocar em assuntos diversos da vida cotidiana, na busca de pontos em comum e de manter contato que se estendessem para além daquele espaço.

Cuidando de si com as plantas

Em vista da vivência descrita e considerando a inferiorização cultural da natureza e da identificação da natureza com o feminino, em uma aproximação que se dá de modo subalternizante, o círculo de mulheres que investigamos acaba por reforçar os laços entre mulheres e natureza. Contudo, esse reforço não se dá de forma a reafirmar tal inferiorização, mas como forma de ressignificar tal aproximação. Essa ressignificação é tornada possível na relação entre mulheres e plantas, criando condições para reelaborar as relações entre espécies. O estar nua com outras mulheres e com as plantas é um exemplo de prática que reforça essa ressignificação, reafirmando a relação íntima entre o corpo feminino e a natureza/plantas. Não obstante, vale destacar que nos discursos das mulheres aqui apresentados, as falas não se pautaram apenas em temas considerados “místicos” ou terapêuticos, distantes da realidade material, ou ofuscados pelo essencialismo. Os discursos interseccionam temas políticos, sociais, econômicos, feministas, etc.

A fala de uma das facilitadoras do encontro, ao tratar do potencial humano em relação à natureza, afirma: *“Eu acho que reconhecer a planta enquanto um ser já é uma coisa que ativa o processo intuitivo. Já sai muito da lógica mental e já leva a outra forma de comportamento e atitude”*. Desse

modo, as práticas apresentadas no relato do círculo de mulheres estudado são de valorização mútua (natureza/plantas e mulheres), na qual mulheres e plantas se apresentam como sujeitos.

Reabro a expressão, já descrita, de uma das participantes, quando diz sentir-se uma “bruxona” ao ver seu armário de cozinha cheio de frascos de ervas secas, efetuados por ela mesma. Aqui evidencia-se a ressignificação de um símbolo e o agenciamento das plantas sobre as mulheres, na qual “ser bruxa” contribui para o processo de inversão simbólica das características atribuídas ao feminino na cultura ocidental. Desse modo, a típica imagem popularizada, construída pelo catolicismo sobre a bruxa da idade média como bruxa maléfica, profana, pecadora, entre outros atributos negativos, nesse círculo adquire outros significados relacionados à autonomia, ao autocuidado e de certa forma ganha uma imagem que nos coloca como mulheres capazes de manejar o próprio “mundo”.

O desenvolvimento dessa maior autonomia na relação com as plantas está relacionado intimamente com os próprios processos corporais/fisiológicos e emocionais das mulheres do círculo. Algumas participantes expressam de diferentes formas como compreendem o termo “autonomia”. Para isso, são levadas em conta suas próprias experiências interespecíficas. Uma delas diz que autonomia

é quando a gente começa a fazer nossa horta em casa, mesmo em apartamento. Estuda o melhor modo de sobrevivência das plantas, o melhor lugar pra ficar e toda uma rotina. Aí eu fui entendendo que cuidar das plantas também era cuidar de mim e elas foram mudando. O olhar foi passando por esse prisma. Foi muito importante.

Em uma outra fala, é dito:

As plantas me dão autonomia, no sentido de que eu posso produzir meu próprio remédio, minha própria cura. É... antes de me deparar com esses conhecimentos das plantas, de aprofundar esses conhecimentos que sempre esteve presente, mas que eu nunca olhei muito, as minhas cólicas menstruais e meus ciclos passaram a ser mais fáceis.

Trago ainda uma última fala:

Então assim, eu comecei a estudar, e ver que, poxa, se eu tiver três ingredientes eu posso fazer tal coisa infinitamente mais barata, o retorno muito mais positivo. Então tanto na cosmética mesmo, na parte estética eu tive uma autonomia maior, e na minha saúde mesmo, a parte ginecológica, as minhas mamas. Então eu fui trazendo as plantas com cosméticos, óleos essenciais pra minha vida e me distanciando cada vez mais dos médicos e dos remédios convencionais.

Nesse panorama, o entendimento de autonomia que acentuo aqui passa pela capacidade de desenvolver o “cuidar de si”. Esse cuidar de si, por sua vez, se dá pela busca de informações, saberes, conhecimentos e pelo desenvolvimento de práticas e habilidades para produzir/reproduzir soluções sobre questões relacionadas à cura, à beleza e ao bem-estar, tornado possível o “junto com”. Assim, essa autonomia só é possível considerando a relação interespecífica das mulheres com as plantas, podendo ser concebida em termos de “plantas companheiras”.

Nesse ponto quero destacar o valor dado aos conhecimentos e saberes adquiridos no círculo de mulheres, mas também nas práticas intuitivas realizadas no âmbito doméstico. Em uma das falas, isso é expresso:

Tem muito de intuição, mas tem muito também de leitura, tem muito de convívio com mulheres mais velhas e mulheres jovens também, mas que vive isso mais intensamente, então tem uma troca e em certos momentos eu uso da minha intuição mesmo. Por exemplo, recentemente aconteceu do... eu faço vaporização do útero aqui em casa, né. Então eu faço rito. Uma coisa bem com preparo e as vezes eu utilizo das mesmas ervas, mas eu senti muito por exemplo de usar o quioiô que é uma planta mais masculina, assim, traz mais pro masculino e de alguma forma eu intuía ela de colocar, tava passando por questões com meu pai e tal, mas eu intui muito forte.

Já no que se refere à partilha dos saberes e conhecimentos em círculos de mulheres, uma das mulheres diz:

Acho que durante muito tempo, toda sabedoria do nosso povo, ela foi transmitida olho no olho, né. Partilhar isso com outras mulheres, em especial, em círculo, em rodas, em encontros, faz com que a gente se sinta parte da natureza novamente, entenda o nosso lugar, o nosso tamanho no universo e possa contribuir de alguma forma. E nas rodas com mulheres a gente tem mais abertura pra fazer essas partilhas. Eu acredito muito na força da mulher e na força das mulheres juntas, né. Na mulher de mãos dadas que compartilha suas lutas e divide sua sabedoria.

As duas falas referidas acima sobre os saberes no âmbito do encontro e no âmbito doméstico, bem como sobre a partilha dos saberes, nos fornecem duas formas de compreender os conhecimentos partilhados entre mulheres. O primeiro através das próprias experiências e o segundo pela transmissão de saberes tradicionais.

O saber feminino, não é um saber que pode ser posicionado num suposto eixo que estende do polo “tradicional” ao “moderno”, mas sim um conjunto de saberes que é gerado de forma única e intersubjetiva, ao longo da vida (Ortner, 1974), em conjunto com outros seres. Assim, ao fortalecer as bases dos conhecimentos e saberes tradicionais entre as mulheres, se favorece uma abertura, a partir do que se é vivido, nesse caso com as plantas, para que se expanda o processo de buscar as próprias experiências.

Até este momento, podemos dizer que, através dos processos de experimentações pessoais do uso das plantas pelos conhecimentos compartilhados, as mulheres acabam desenvolvendo conhecimentos outros ligados às próprias experiências desenvolvidas, muitas vezes intuitivamente.

De outro modo, essas práticas são entendidas como forma de reconciliação da mulher com a natureza, que por muito tempo foi/é confinada aos estereótipos do seu gênero, como já compreendido pelas integrantes do encontro e evidenciado na passagem: “*Então é uma retomada do poder da mulher mesmo, na sociedade*”. Esta foi uma declaração que se referia aos conhecimentos que podem ser aprendidos dos “povos do sul”, povos originários da América Latina.

Em síntese, as práticas aqui descritas se mostram como uma forma de reconstruir parte do que foi tomado pelo modelo de sociedade

patriarcal, possibilitando o “manejo do mundo” a partir da criação de um espaço para desenvolver o cuidado de si. Isso possibilita uma maior autonomia a partir das relações entre espécies, considerando principalmente que, na domesticação, não apenas controlamos (ou pensamos controlar) as espécies, mas a recíproca é também verdadeira (Garcia, 2018).

Foi possível perceber que é a partir das relações interespecíficas com as plantas e dos saberes compartilhados nessa vivência e experimentados no âmbito doméstico que as mulheres produzem experiências alternativas ao ideal capitalista e ao modelo patriarcal vigente. É nesse sentido que o círculo de mulheres revela uma politização e ressignificação da relação entre plantas e mulheres, não como forma de inferiorização destas, mas como uma relação capaz de superar as limitações impostas pelo atual modelo social. Ou seja, essa experiência nos sinaliza para algo que vai além da ideia do gênero feminino, como íntimo das plantas, pelo seu papel atribuídos culturalmente. Conduz a um outro modo de ver a relação entre mulheres e plantas, sendo esta relação de agenciamentos.

Referências

- Bidaseca, K. A. 2018. Huellas em el mas. Ana Mendieta. In: *La revolucion será feminista o no será: la piel del arte feminista descolonial*, 71-82. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Cayón, L. 2014. Planos de vida e manejo do mundo: Cosmopolítica indígena do desenvolvimento na Amazônia colombiana. *Interethnic@-Revista de estudos em relações interétnicas* 18(1): 92-113.
- Descola, P. 2001. Contruyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. Em: Descola, P. e Pálsson, G. (Eds.). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, 81-101. México, DF: Siglo XXI Editores.
- Escobar, A. 2013. Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latin/América. Em: Walsh, C. (Org.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo II, 55-75. Quito: Abya-Yala.

- Garcia, U. 2018. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69: 179-204.
- Haraway, D. 2016. Naturoculturas emergentes. In: *Manifesto de las especies de compañía*, 9-30. Buenos Aires: Sans Soleil.
- Haraway, D. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Ortner, Sherry B. 1979. Está a mulher para a natureza assim como a natureza para a cultura? Em: Rosaldo, M. Z. e Lamphere, L. (Orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*, 95-120. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Tsing, A. 2015. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha Revista de Antropologia* 17(1): 177-201.
- Tsing, A. L. 2018. Nine provocations for the study of domestication. Em: Swanson, H. A.; Lien, M. E. e Ween, G. B. (Eds.). *Domestication gone wild*, 231-251. Durham: Duke University Press.
- Turner, V. W. 1974. Planos de classificação em um ritual da vida e da morte. In: *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*, 13-60. Petropolis: Editora Vozes LTDA.

3 Agroecologia e o conceito de natureza

Uma visão teórica sobre o tema

Filipe de Castro Seixas

Introdução

Não se compreende a ideia de desenvolvimento sem que se perceba também o questionamento possível e necessário sobre o conceito de progresso. Pensando historicamente na América, as invasões realizadas pelos conquistadores partiram de uma estratégia de dominação para a exploração. É a partir desse ponto que se desenvolve a ideia de Acosta (2016), ao tratar historicamente da tática europeia em fundamentar o seu processo expansionista, consolidando, assim, uma visão do ser humano fora da natureza. Definiu-se a natureza sem considerar a humanidade como parte integral, abrindo caminho para o seu domínio e manipulação. Desde então, as demandas de acumulação do capital estão presentes nos países imperiais, os atuais centros do capital, que impuseram, ao longo da história, o progresso tecnológico sem discorrer sobre suas contradições – degradação ambiental, desigualdade social e outras injustiças.

Esta lógica de devastação social e ambiental infiltra-se no campo, em troca de alcançar o sonhado “desenvolvimento”. Fruto de uma governança histórica, a política econômica conservadora no Brasil sempre privilegiou, no campo, as grandes corporações que sustentavam um modelo de agricultura convencional (a monocultura) voltado para a exportação. O agronegócio passa a ser o principal projeto para o campo e, buscando a sua consolidação, a estratégia visava despertar o interesse da opinião pública para essa “nova agricultura” em um slogan

de um “mundo melhor”. Tais fatos são colocados por Chã (2018) em seu debate sobre o agronegócio e suas estratégias hegemônicas. Este é apenas um exemplo, entre muitos em sua obra, de como o agronegócio e seus representantes – como a Monsanto, por exemplo – buscam construir e fortalecer sua hegemonia através de uma imagem de campo e de Brasil bem-sucedidos.

Por meio da promessa de um aumento de produtividade, a Revolução Verde, modelo histórico de modernização baseado no uso intensivo de agrotóxicos e fertilizantes sintéticos na agricultura, é ainda um fato recorrente nos campos de produção e na vida de muitos produtores ao redor do mundo (Andrades e Gamini, 2007). Não se trata apenas de um avanço técnico para aumento da produtividade, o pacote de transformações tecnológico-científicas viria acompanhado de uma estratégia de comunicação e convencimento sobre sua eficácia no combate a fome.

O ciclo de inovações tecnológicas promovido pela Revolução Verde inclui, por exemplo, o melhoramento de sementes feito e financiado por instituições privadas antes do fim da segunda guerra mundial; as indústrias químicas que abasteciam a indústria bélica norte-americana, que começaram a produzir e incentivar o uso de agrotóxicos; a construção de máquinas agrícolas para serem utilizadas nas diversas etapas de produção, entre outros aspectos (Rosa, 1998).

Contra esse processo hegemônico, surgiram desde a década de 1970 relações outras entre sociedade e natureza com base em contradições que foram identificadas na Revolução Verde, originando uma “agricultura alternativa” que, posteriormente, transformou-se em agroecologia (Alves, 2016). Mais precisamente, a agroecologia se traduz na aplicação de princípios ecológicos a agrossistemas (Gliessman, 2001), potencializando a biodiversidade ecológica e sociocultural local. Essa compreensão da agroecologia é satisfeita, na prática, por diversas formas de agricultura por diversos grupos sociais, incluindo sociedades consideradas tradicionais, camponesas e indígenas (Silva Junior e De Biase, 2011). Aqui, as técnicas de produção e os processos de trabalho empregados podem gerar renda e promover serviços ambientais, garantindo uma relativa autonomia frente aos

valores capitalistas. Na medida em que os valores da Revolução Verde se tornaram hegemônicos, a relação entre indústria e agricultura se intensificou, resultando na produção e no uso crescente de insumos¹ químicos e agrotóxicos, como também se intensificaram a mecanização e a inserção da produção agrícola num mercado capitalista globalizado. Esses desenvolvimentos levaram à desorganização das práticas agrícolas tradicionais. Isso porque a Revolução Verde impossibilitou a diversidade de técnicas agrícolas anteriormente existentes, em prol de uma maneira dominante, até mesmo única, de produzir alimento.

Em contraste com o modelo agrícola gerado pela Revolução Verde, a agroecologia surgiu como um novo modelo produtivo, que envolve um conjunto tanto de ideias teóricas, quanto de técnicas e práticas que visam a uma produção ecologicamente sustentável (Leff, 2002). A agroecologia, então, promove um conjunto de saberes com a possibilidade de renascimento dos seus principais atores: a natureza, a produção, o agrônomo e o camponês. A produção está agora sobre novas bases, abrindo as vias para um futuro mais sustentável. A agroecologia tem como característica principal ser menos agressiva ao meio ambiente, promovendo a inclusão social com melhores condições econômicas para os agricultores (Caporal e Costabeber, 2002). E não apenas isso, mas também a oportunidade de ofertar as complexas relações possíveis entre os componentes vegetais, animais e humanos. Portanto, esse novo modelo traz a ideia e a expectativa de uma nova agricultura, sem o foco principal no capital, sendo inclusiva do ponto de vista social.

Ao investigar as raízes do atual dilema ambiental e suas conexões com a ciência, a tecnologia e a economia, Carolyn Merchant (1980) reexamina a formação de mundo e de uma ciência que, ao tratar a realidade como uma máquina explorável e não como um organismo vivo, sancionaram o domínio sobre a natureza e as mulheres – este último tratado mais veemente em sua obra. Existia uma crescente mentalidade exploradora nos representantes da ciência moderna. Por exemplo,

¹ O agricultor possui o papel de gerenciar as atividades que formam o sistema agrícola e seu processo de transformação, constituído de entrada de matéria-prima (inputs) com a consequente geração de produtos agrícolas (outputs).

Francis Bacon concebia a natureza como algo exterior à sociedade humana, pressupondo uma separação entre natureza e sociedade.

O problema central até aqui está em compreender que a sociedade contemporânea tem vivenciado uma série de problemas que envolvem o modo de relacionar-se com a natureza, num processo de transformação do espaço geográfico e social, colocando em questão o atual conceito de natureza, que perpassa pelo modo de vida dessa sociedade, seus pensamentos e ações. Portanto, pensar a natureza nesse contexto atual de produção é compreender o modo como a sociedade contemporânea pensa, interage com, e produz a partir da natureza.

Natureza como “boa para pensar”

Como se pode entender a relação entre Natureza e Cultura de uma perspectiva epistemológica? Para responder a esta questão, nos apoiaremos na contribuição de Lévi-Strauss, que nos parece decisiva. Na introdução à obra *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss (1982) indica que não seria possível encontrar no ser humano um estágio natural, uma vez que o que faz do humano “humano” é a presença de normas, decorrente de um viver obrigatoriamente em sociedade, que faz com que a cultura seja algo determinante na nossa existência. É fundamental que se note, com toda a clareza, que esse determinante se coloca para o ser humano ao longo da história.

A dicotomia Natureza e Cultura será importante aqui como instrumento de método: o ser humano é, ao mesmo tempo, biológico e social. Uma manifestação de medo apresentada por uma criança, por exemplo, é constituída por sua integração das fontes biológicas e sociais do seu comportamento. Para cada comportamento, pode-se tentar definir uma causa de ordem biológica ou social e integrá-los.

Mas onde acaba a Natureza e começa a Cultura? É possível estabelecer que tudo que é universal no ser humano depende da ordem da natureza, sendo a ligação com as normas pertencente à cultura. Esse aspecto é determinante porque permite compreender que o ser humano é, mais uma vez, a emergência da característica cultural que apresenta

um fundo universal (natureza), comum a todos os seres vivos. Esse esclarecimento é fundamental para o entendimento das normas e dos aspectos culturais como parte de um “universo simbólico”.

O interessante em Lévi-Strauss está nas suas considerações sobre o fato de que todas as sociedades humanas elaboram algum tipo de proibição matrimonial – o autor fala especificamente no incesto – e que sua proibição constitui uma regra. A presença dessa regra, em qualquer grupo social, é universal, tendo cada sociedade produzido suas particularidades.

Lévi-Strauss tenta entender também como os mitos nos informam sobre específicas formas de pensar a dicotomia Natureza e Cultura. Nos seus estudos sobre mito (ver Basques, 2012; Descola, 2011), Lévi-Strauss o define como uma situação contingente, experienciada, a partir de uma reflexão geral sobre o passado, o presente e o futuro. O mito pode ser entendido como a descrição de uma época em que não há diferença entre humanos e não-humanos, simplesmente porque todos estão na condição de seres culturais. Desse modo, no mito todos os seres fazem atos culturais. Essa visão parece advir de uma escolha consciente em Lévi-Strauss: Natureza e Cultura como categorias que usamos para pensar. São consideradas categorias analíticas e jamais mundos separados.

Em princípio, no entanto, parece que os exemplos dos mitos e da proibição do incesto representam de forma concreta Natureza e Cultura. Utiliza-se essa dicotomia para explicar os diferentes aspectos da experiência humana, de um ato de reflexão e não de um compromisso com a ideia de mundos separados. E esse ato de reflexão pode se apresentar, por exemplo, quando há uma tentativa de compreender que tipo de sistema original forma o conjunto de um determinado fenômeno complexo com base nos estudos das suas relações internas² (Lévi- Strauss, 1978).

² Aqui temos um modo de proceder característico da antropologia: o modo estruturalista. Quando somos confrontados com fenômenos demasiado complexos para serem reduzidos a fenômenos de ordem inferior (reducionismo), só os podemos abordar estudando as suas relações internas.

Os aspectos analisados acima se destinaram a demonstrar as ideias de Natureza e Cultura como instrumentos do pensamento. A base da percepção que o ser humano tem reside dentro da atividade da mente. E essa mesma mente, segundo Lévi-Strauss (1982), funciona a partir de dicotomias. Essa análise é tanto mais facilitada quanto mais nos perguntamos “Quando surge a ideia de natureza no mundo ocidental?”. A resposta vem pronta: a partir da separação do humano da natureza. Essa afirmação pode se sustentar na ideia de Descola (2011), quando afirma que a natureza externa – separada da natureza humana – torna-se um grande reservatório de propriedades observáveis dentro do qual existem objetos que podem ser convertidos em signos. É uma natureza enciclopédica que passa a ser “boa para pensar”, pretexto para as mais variadas combinações que moldam a trama dos modos de relação, uma objetivação do mundo.

Um dos aspectos mais importantes está aí: ao reproduzir uma dicotomia Natureza e Cultura, a dimensão simbólica pode ser compreendida apenas como a ideia de cultura acima da natureza. Um exemplo disso é a criação de uma escala natural tendo o homem como o final do processo. Será que a cultura se coloca mesmo acima da natureza? O fato de termos cultura nos autoriza a utilizarmos os elementos naturais a nosso favor?

As visões dominantes, como, por exemplo, a de um *status* secundário (de Natureza e não de Cultura) atribuído à mulher na sociedade, sustentam tradições culturais particulares (Ortner, 1979), selecionando aspectos do mundo que são do seu interesse mostrar e fragmentam a percepção do todo. A separação postulada por essa dicotomia é o embasamento para defender esses interesses, criando um pressuposto modelo da visão moderna de natureza, que implica uma visão política hierárquica dentro da sociedade. Forma-se uma dicotomia dentro de um conjunto de dicotomias que pressupõe um desnível de poder. Ainda que a própria divisão entre Natureza e Cultura seja resultado da percepção intencional fragmentada do mundo, a distinção analítica entre esses dois elementos mostra que, na realidade, eles estarão sempre juntos nas diversas sociedades (Descola, 2011).

Por sua vez, percebe-se que o ser humano é corpo, é natureza. O que fazemos de mais básico nas nossas vidas para sobreviver nos iguala aos mamíferos em geral, por exemplo. No trabalho de Agamben (2003), nota-se uma descrição da visão de Linnaeus sobre os símios quando comparados aos humanos. A ideia de que os símios eram diferentes dos humanos pelo simples fato de não possuírem uma alma não era muito convincente. Em uma nota ao *Systema Naturae*, Linnaeus rejeita a teoria cartesiana que concedia aos animais somente uma condição mecânica de comportamento, afirmando o quanto é difícil identificar a diferença entre os variados macacos antropóides (*anthropoid apes*) e o ser humano do ponto de vista da ciência natural.

A ideia de que existe essa separação dicotômica entre Natureza e Cultura é bastante arbitrária³, pois nem as normas (como a proibição do incesto) nos permite abstrair do nosso estado de natureza. Se há um domínio em que a distinção Natureza e Cultura não funciona⁴ é o dos mitos ameríndios que relatam historicamente uma época em que os humanos e não-humanos não eram diferenciados (Descola, 2011). No momento em que pensamos no elemento natural como algo separado das nossas próprias regras, pressupomos que existe Natureza e Cultura, separadamente. Então, se temos essa separação, todas as outras dicotomias são legítimas. Aqui temos um grande problema. Antes de tudo, é muito importante repensar essa separação analítica entre Natureza e Cultura.

Não necessariamente serão produzidas também outras dicotomias, mas é preciso reconhecer que a dicotomia Natureza e Cultura é de caráter epistemológico e funda o pensamento do ser humano. Ela não existe independentemente disso. É por sustentar esse caráter epistemológico que torna-se comum uma tendência ao questionamento, justamente se perguntando como uma sociedade funciona e porque existem outras sociedades que funcionam de forma diferente com suas

³ Porém, como já descrito, essa dicotomia pode ser útil do ponto de vista epistemológico (Lévi-Strauss, 1982).

⁴ É justamente por isso que essa distinção adquire seu valor epistemológico. No pensamento de Descola, a negação da separação ontológica não implica que a dicotomia Natureza e Cultura tenha de ser descartada como “boa para pensar”.

soluções e entendimentos particulares, para, assim, poder pensar em uma possível mudança social. A ideia de um mundo que compreende uma multiplicidade de posições subjetivas.

Nossa sociedade apresenta muitas dicotomias. Elas existem no nosso cotidiano – homem e mulher; animal não-humano e humano; países ricos e países pobres etc. É preciso pensar sobre essas relações, entendê-las e, por que não, subvertê-las?! Por isso é interessante pensar Natureza e Cultura, porque é a partir dessa dicotomia que passamos a entender todas as outras (Viveiros de Castro, 2018)⁵.

Pessoalmente, acho importante pensar epistemologicamente essa relação Natureza e Cultura para podermos alcançar a reconstrução dessas inúmeras hierarquias valorativas, cujo cerne está nas fontes morais que brotam de forma silenciosa na nossa vida prática. É a chave para que compreendamos o como e o por que avaliamos o mundo em todas as suas formas. A reconstrução dessas hierarquias valorativas pode ser um caminho inicial para o entendimento de quem somos e por que agimos como agimos.

Na produção agropecuária, pensar essas hierarquias valorativas consiste numa orientação que vai além dos aspectos tecnológicos ou agrônômicos, pois incorpora dimensões mais amplas e complexas, que incluem variáveis políticas, culturais e éticas. Urge superar as visões simplistas que transformam o Brasil em um país cada vez mais fortalecido por um único modelo de agricultura, expandindo suas monoculturas para o mercado externo e solidificando o seu verdadeiro projeto para o campo: o agronegócio. Pensando as relações presentes nesse projeto de campo, pode-se criar uma tentativa de explicar sua supremacia para além dos resultados econômicos e apoio político, analisando como esse setor atua também no campo simbólico (Chã, 2018).

Neste contexto de críticas e construções alternativas, a dicotomia Natureza e Cultura ganha protagonismo. Seu entendimento pode levar

⁵ Um bom exemplo desse entendimento está na descrição de Viveiros de Castro (2018) sobre o perspectivismo Ameríndio, que se configura como um complexo de ideias e práticas.

aos questionamentos práticos e conceituais dos valores sustentados nas mais diversas relações hierárquicas presentes em sociedade.

Natureza como “boa para comer”

Na seção anterior, foi trazida a ideia de se pensar a natureza como “boa para pensar”, com seu valor altamente simbólico. Nessa seção, será desenvolvida a ideia de Marvin Harris (1998) da natureza como “boa para comer”, uma vez que os humanos tiram o seu sustento dessa mesma natureza. Isso abre uma outra perspectiva sobre o estudo dos humanos e sua relação com o ambiente, trazendo possíveis questionamentos no âmbito das diferentes formas pelas quais o ser humano interage com a natureza para retirar o seu sustento, como também o questionamento sobre a transformação das sociedades e de sua interação com o ambiente (Werner, 1995).

Harris (1998) defende que, desde uma ótica de interação com a natureza, o ser humano satisfaz uma necessidade de nutrição consumindo uma grande variedade de substâncias. Contudo, como em outros casos de onivorismo, nem tudo é visto como alimento. De fato, se toda uma gama de possíveis alimentos no mundo for considerada, a dieta da maioria dos grupos humanos é bastante restrita – fora os produtos que são biologicamente inadequados para o consumo. Por exemplo, o intestino humano apresentará uma grande sensibilidade com um excesso de celulose ingerido. Assim, todos esses grupos excluirão uma dieta excessiva de celulose. Por outro lado, muitas substâncias que não são consumidas pelos seres humanos são perfeitamente comestíveis desde um ponto de vista biológico. Com isso, se demonstra claramente o fato de que algumas sociedades comem o que outras menosprezam. O biológico pode explicar uma fração pequena dessa diversidade.

É possível afirmar que a definição de estar ou não apto para consumo transcende o biológico e a capacidade de digestão. Esse algo a mais são as tradições gastronômicas de cada região, sua cultura alimentar. As preferências e menosprezos por certas dietas estão intrinsicamente ligadas a estrutura de pensamentos que subjazem os mais diversos povos.

De forma bem sistemática, Harris (1998) formula seu ponto de vista sobre os alimentos preferidos (bom pra comer) como sendo aqueles que apresentam um custo e benefício prático mais favoráveis que os alimentos que se evitam. E isso quer dizer que os alimentos preferidos são aqueles que reúnem, em geral, mais energia, proteínas, vitaminas ou minerais. Mesmo assim, reunindo todos esses benefícios, essas características podem não ser consideradas a princípio. Isso porque sua depreciação pode ser causada pelos seus efeitos negativos no solo, na flora, fauna e outros aspectos ambientais. Em economias de mercado como a brasileira, bom para comer significa bom para vender e lucrar, independente de suas consequências. O agronegócio sustenta essa premissa: como temos um mercado externo de carne consolidado esta é “boa para comer”, independente dos custos ambientais.

Tudo isso quer dizer que não é fácil entender a questão de custo e benefício que estão presentes nas escolhas alimentares. Os alimentos não são apenas fonte de nutrição para a maioria, mas também de riqueza e poder para uma minoria.

Por fim, essa relação entre sociedade e ambiente envolve influências que acabam criando um *feedback* de transformação mútua. A defesa nutricional de uma natureza “boa para comer” está nas práticas agrícolas, estas baseadas nos princípios agroecológicos e na defesa dessa busca de uma nova forma de enxergar essas relações. É desconstruir, em parte, a ideia de natureza somente como recurso e assumir a ideia de natureza também com valor em si.

Pensar a natureza a partir de uma perspectiva biopolítica

Antes de discutir a biopolítica propriamente dita, é preciso destacar o fenômeno atual chamado de *Rewild* (Lorimier, 2017). Esse fenômeno consiste na transformação de uma determinada área em um lugar “selvagem”, podendo-se trazer de volta espécies antes desaparecidas. Essa transformação também pode partir de uma estratégia diferente, utilizada pela agroecologia, quando se manuseia uma área com a intenção de uma constante interação entre ela e seres humanos, ou seja,

quando se opera uma transformação com base na intervenção, e não no isolamento. De qualquer forma, nota-se que são escolhas políticas que visam o controle. Em cada caso, esse controle gerará certos efeitos.

Para Foucault, a constituição do Estado moderno e suas relações capitalistas de produção, leva ao entendimento da biopolítica enquanto conjunto de procedimentos institucionais de modelagem do indivíduo e de gestão da coletividade (Danner, 2017). Com o termo “biopolítica”, Foucault se refere a teoria clássica da soberania, lembrando que a vida e a morte não são consideradas como fenômenos naturais, exteriores ao campo político, mas sim como estando vinculadas ao poder e suas vontades (Pelbart, 2003) – entendendo-se a forma como o poder é exercido. Seguindo o raciocínio que vai ao encontro da teoria clássica da soberania, parece haver uma centralidade da morte, ponto em que se manifesta no poder absoluto do soberano – aqui muito bem representado pelo Estado. Quando se deixa pra trás o regime de soberania, também a morte muda de figura. Daí a passagem do direito de *fazer morrer e deixar viver* para o de *fazer viver e deixar morrer* nesta mudança de regime geral do poder.

Ao ampliar o espectro da sua análise, Pelbart (Idem.) reforça que o poder é um mecanismo de retirada, extorsão de riquezas, trabalho, produtos etc. É um direito de apropriar-se de coisas, da vida, de corpos, com o privilégio de suprimir a própria vida. Passa a ser um poder negativo sobre a vida. Quando o poder deixa de basear-se em um regime de soberania, o mesmo passa a gerir a vida. Se antes tratava-se de defender a soberania de um Estado com base na lógica da soberania, trata-se agora de garantir a sobrevivência de uma população – uma lógica mais biológica. Mobiliza um outro componente estratégico, a saber, a gestão da vida sobre a população e seus processos.

Relacionando o processo de produção agrícola hegemônico com a ideia de relação de poder de Foucault, o que se nota é um controle de quais processos de produção serão estimulados – industrial, agroecológico etc. – para então torná-los hegemônicos. Aqui está descrito este processo de escolha sobre a vida. Essa noção de biopolítica pode ser relacionada com o objetivo de controle do humano sobre a natureza, escolhendo – mesmo que de forma arbitrária – quais seres merecem

viver ou morrer e até mesmo quais recursos devem ser explorados a qualquer custo. Isso leva, de uma certa maneira, a um controle sobre uma população.

É importante notar que a relação entre humanos e animais não-humanos é pautada no “fazer viver” aqueles que prestam algum benefício ou serviços particulares. A força da ideia de biopolítica animal (Janda e Lahun, 2016), da forma que é atuada na prática, reside no fato de que alguns animais não-humanos possuem direito à vida, enquanto outros não, sendo apenas criados para morrer. Dessa perspectiva, o abatedouro pode ser considerado um espaço de exceção, sendo nele o direito à vida suspenso (Agamben, 2006). Aqui, o ser humano decide a vida e a morte de uma espécie, sendo este, pois, um ato de biopolítica.

Finalmente, pode-se fazer uma relação da agroecologia com as espécies invasoras descritas no trabalho de Bevilaqua (2013), porque dentro dessa fronteira hegemônica de produção agrícola, a agroecologia – cada vez mais presente – passa a fazer parte da biopolítica. Em analogia, a agroecologia está, cada vez mais, colonizando as áreas de produção de maneira autônoma⁶. Pode-se, com isso, repensar o estado de exceção que caracteriza a vida. O esforço do aparato de poder para conter essas novas formas subversivas de produção agrícola é realmente uma preocupação ligada ao meio de produção? De fato, uma desconfiança em relação à quantidade de alimentos produzidos? Reside realmente na preocupação com a população para que esta não passe fome? Partindo do que já foi argumentado acima, no caso da agroecologia é simplesmente porque essa técnica quebra com o sistema de controle, adquirindo autonomia de produção e criação. Além disso, essa forma de produção consegue mostrar as falhas do sistema que detém o controle biopolítico.

Fica claro que qualquer alternativa escolhida e aplicada, como o exemplo da agroecologia, passa pela política, pelos conflitos e pelas

⁶ O sentido de autonomia aqui utilizado visa retratar o crescimento da agroecologia sem um devido investimento governamental, uma vez que o processo hegemônico de produção agrícola é pautado na agricultura industrial.

mudanças dos padrões de produção. O debate sobre biopolítica acaba sendo uma ponte para os temas que interferem na existência humana no presente e no futuro. Dentre estes temas, tem-se destacado os conflitos ambientais cada vez mais frequentes, como bem aponta Martínez Alier (2018), principalmente pelo sistema econômico vigente que, cada vez mais, necessita da exploração dos recursos naturais. A natureza vem sendo transformada em recursos para a acumulação capitalista, interferindo diretamente na estrutura produtiva, política e social. A natureza vem sendo transformada em recursos porque essa postura heterodoxa sustenta a ideia de desenvolvimento atual: linear, infinito e expresso como crescimento econômico.

A proposta de Acosta (2019) de se criar uma oportunidade para imaginar outras possibilidades, outros mundos, é um alento. Neste contexto de críticas e possíveis construções alternativas, a agroecologia vem ganhando protagonismo. Suas ideias sustentam um questionamento prático e conceitual direcionado aos modos de produção de alimento vigentes. Mesmo tendo sido inviabilizada e combatida com o intuito de *deixar morrer*, seus valores e práticas ainda se sustentam e, se depender do presente trabalho, com força renovada.

Referências

- Acosta, A. 2019. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Ed. Elefante.
- Agamben, G. 2003. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 2006. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alves, D. 2016. Lembrança, muda, mudança: repensando sociedade e natureza através do conceito de experiência em Agroecologia. *Cadernos de Agroecologia* 11(2): 1-8.
- Basques, M. 2012. Claude Lévi-Strauss e o mito da mitologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 27(79): 209-212.
- Bevilaqua, C. B. 2013. Espécies invasoras e fronteiras nacionais: uma reflexão sobre limites do estado. *Revista Antropológicas* 24(1): 103-123.

- Caporal, F. R. e Costabeber, J. A. 2002. Agroecologia: enfoque científico e estratégico. *Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável* 3(2): 13-16.
- Chã, A. M. 2016. *Agronegócio e indústria cultural: estratégias das empresas para a construção da hegemonia*. São Paulo: Ed. Expressão Popular.
- Danner, F. 2017. O sentido da biopolítica em Michel Foucault. *Revista Estudos Filosóficos* 4: 143-157.
- De Andrades, T. O. e Ganimi, R. N. 2007. Revolução verde e a apropriação capitalista. *CES Revista* 21: 43-56.
- Descola, P. 2011. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia e Antropologia* 1(2): 35-51.
- Gliessman, S.R. 2001. *Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável*. Porto Alegre: Editora Universidade, 2001.
- Harris, M. 1998. *Good to eat: Riddles of food and culture*. Long Grove: Waveland Press.
- Janda, R. e Lehun, R. 2016. The Conflict of Human and Nonhuman Laws. In: Braveman, I. (Ed.). *Animal, Biopolitics, and Law: Lively Legalities*, 175-192. Oxford: Routledge.
- Leff, E. 2002. Agroecologia e saber ambiental. *Agroecologia e desenvolvimento rural Sustentável* 3(1): 36-51.
- Lévi-Strauss, C. 1982. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petropolis: Vozes.
- Lévi-Strauss, C. 1987. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70.
- Lorimier, J. 2017. Probiotic environmentalities: Rewilding with wolves and worms. *Theory, Culture & Society* 34(4): 27-48.
- Martínez Alier, J. 2018. *O ecologismo dos pobres*. São Paulo: Contexto.
- Merchant, C. 1980. *The death of nature*. London: Wildwood House.
- Ortner, S. B. Está a Mulher para o Homem Assim Como a Natureza para a Cultura?. In: Rosaldo, M. Z. e Lamphere, L. (Orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*, 95-120. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Pelbert, P. 2003. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras.
- Rosa, A. V. e Sueli, A. F. 1998. *Agricultura e meio ambiente*. São Paulo: Atual.
- Silva Junior, R. D. e De Biase, L. 2011. Agroecologia como encontro de diferentes campos de conhecimentos e práticas: contribuições teórico-metodológicas da antropologia. *Cadernos de Agroecologia* 6(2): 1-4.
- Viveiros de Castro, E. 2018. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora.
- Werner, D. 1995. *A ecologia cultural de Julian Steward e seus desdobramentos*. Coleção antropologia em primeira mão. Universidade Federal de Santa Catarina, mimeo.

4 As fogueiras dos povos da capivara

Discussões sobre as ocupações humanas na região do Parque Nacional Serra da Capivara

Josimar Custódio Rocha

Introdução

Os trabalhos arqueológicos contínuos na região a Serra da Capivara, no sertão do Piauí, proporcionaram dados para avaliar a antiguidade da presença do homem na América, despertando, obviamente, uma grande polêmica no âmbito científico mais conservador. Niéde Guidon, coordenadora das pesquisas na região da Serra da Capivara, tem apresentado resultados inesperados quanto à presença do homem nessa localidade. As datações da ocupação dessa área, por grupos humanos, retroagem em aproximadamente 100.000 anos antes do presente (Rocha, 2019).

O homem ocupa o Piauí há cerca de 100 mil anos AP, segundo estudos recentes pela missão francesa no Piauí na região do Parque Nacional Serra da Capivara (Boëda *et al.*, 2014: 32). Demonstram, por análise de uma diversidade de artefatos arqueológicos, a presença do homem no território, cujos materiais significativos contribuíram para entender a ocupação do estado, fazendo-nos repensar/recriar as linhas migratórias do homem na Terra.

Existe um rompimento, explicado por materiais encontrados nas pesquisas arqueológicas, entre os povos antepassados e os indígenas que habitavam a região durante a colonização, ainda não sabemos o que causou esse rompimento e desaparecimento dos povos que habitam a região, visto que os materiais encontrados nos abrigos demonstram que esses grupos tinham ligação direta com povos africanos, o que

é explicado posteriormente pelas pesquisas de Niéde Guidon entre outros pesquisadores.

Os indígenas que habitavam a região são retratados como “brabos”, o que provavelmente foi motivo do seu extermínio e/ou expulsão quase em sua totalidade da região, os poucos grupos que sobreviveram tiveram suas culturas foram de certo modo apagadas (Rocha, 2019). Já os grupos que foram fruto do contato com o colonizador mantiveram a sua relação harmônica com a natureza, o que pode ser explicado pela preservação dos abrigos dos povos antepassados, além do manejo com a própria caatinga, o que possibilitou, posteriormente, a criação do Parque Nacional Serra da Capivara.

O Parque Nacional Serra da Capivara

O Parque Nacional Serra da Capivara foi criado pelo Decreto nº 83.548, de 5 de junho de 1979, alterado pelo Decreto nº 99.193, de 12 de março de 1990 que ampliou sua área para 129.953,0 ha (ver Figura 01). A ampliação teve como objetivo de proteger a flora, a fauna, as belezas naturais e os monumentos arqueológicos. No local existem, sítios arqueológicos nos quais foram feitas as mais antigas datações, que atestam a presença da passagem do homem pré-histórico pelo continente americano, há mais de 50.000 anos. Em 1992, foi declarado Patrimônio Cultural da Humanidade.

A criação do Parque Nacional Serra da Capivara proporcionou uma mudança no modo de vida das comunidades da região, que mantinham uma forte relação com o meio natural, sendo que a roça, o corte de madeira e a caça, serviam para suprir necessidades cotidianas dessa população, além da ligação simbólica que os povos que habitavam a região mantinham com o meio natural.

As comunidades instaladas na região utilizavam os produtos do meio natural para a sobrevivência, o que acabou por gerar conflitos ao oficializar uma instituição de proteção ambiental, como no caso do Parque Nacional Serra da Capivara, baseada na legislação nacional, que impediria práticas que destruíssem o meio ambiente.

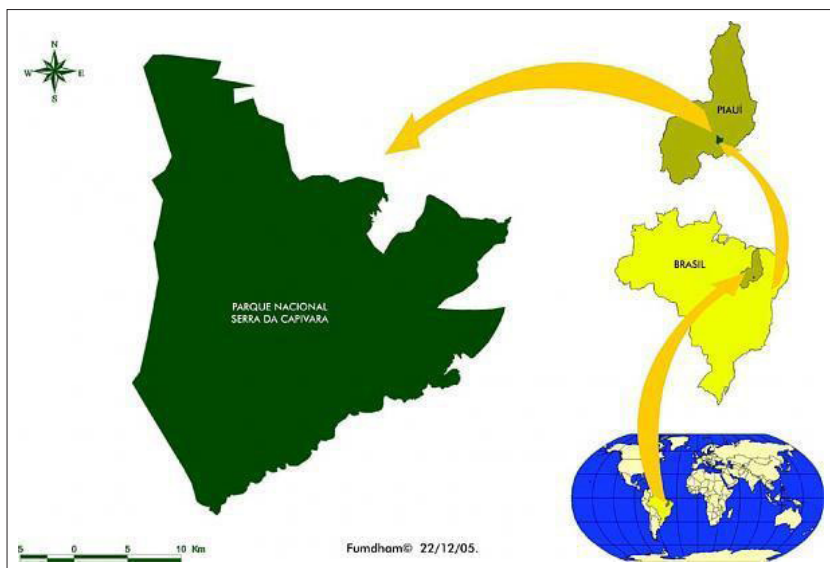


Figura 1 – Localização do Parque nacional Serra da Capivara. Fonte Arquivo da FUMDHAM.

A criação de parques nacionais tem por objetivo conservar a natureza através da resguarda de seus atributos ecológicos e cênicos, numa tentativa de impedir que a ação humana modifique os remanescentes que ainda se mantêm pouco ou nada alterados (Diegues, 2013: 33).

O primeiro Parque Nacional criado no mundo foi o Yellowstone National Park, em 1872 nos estados Unidos (Idem.: 35). A partir da sua criação várias outras Unidades de Conservação foram criadas em diversas partes do planeta. No Brasil, em 1937, foi instituído o Parque Nacional de Itatiaia no estado do Rio de Janeiro, o primeiro Parque Nacional brasileiro. Posteriormente, foram criados o Parque Nacional do Iguaçu no Paraná e a Serra dos Órgãos no Rio de Janeiro em 1939. Todas as propostas foram pensadas sob a visão de uma natureza intocada (Idem.: 23).

Os reflexos das novas descobertas arqueológicas levaram à criação da Unidade de Conservação, após a missão interdisciplinar de 1975,

onde a equipe viu a necessidade da criação de Unidade de Proteção Ambiental e Arqueológica, acarretando junto a isso, a imposição de uma proteção ao meio ambiente local, conforme Relatório Missão Franco-Brasileira Piauí (1975). Com a justificativa que a proximidade entre os sítios arqueológicos das lavouras estava causando danos aos mesmos, bem como a caça de animais silvestre e o corte de madeira nas proximidades dos sítios, havia a necessidade de uma área de proteção.

Devido à grande concentração de sítios arqueológicos com pinturas e gravuras rupestres e demais variedades de vestígios arqueológicos (armas, utensílios, restos de fogueiras, cerâmicas e sepulturas), pertencentes a diferentes grupos humanos que habitaram a região anteriormente, o Parque Nacional destaca-se como um centro de pesquisas arqueológicas, que desenvolve estudos a respeito da chegada do primeiro homem às Américas obtendo, portanto, grande relevância no cenário científico brasileiro e mundial.

Ao criar o Parque Nacional Serra da Capivara, uma unidade de conservação e proteção integral da natureza, com base nas leis nacionais, foram desapropriadas populações que habitavam as proximidades da área. Tais populações se viram envolvidas num processo em que iriam perder ou ser modificadas práticas naturais e simbólicas, existentes no seu modo de vida anterior.

“Os Povos Ancestrais da Serra da Capivara”

A ocupação humana está associada à presença de fogueiras estruturadas e materiais líticos dispersos nas diversas camadas arqueológicas (Guidon, 1984, 1985; Guidon e Delibrias, 1985; Parenti 1993, 2001; Felice, 2002). Baseadas nesses vestígios da cultura material foram definidas fases culturais que são utilizadas como referência para os atuais estudos dos demais sítios arqueológicos que possuem tecnologia semelhante, um legado cultural distribuídos em um mesmo espaço-funcional - uma área arqueológica.

As pesquisas multidisciplinares¹ existentes na região nos permitem inferir que houve muitas ocupações neste vasto território da região do Parque Nacional Serra da Capivara. As de caçadores-coletores do holoceno são as mais evidentes, mas há também presença de caçadores-coletores do pleistoceno e agricultores-ceramistas (Melo, 2004: 46).

Os primeiros ocupantes da área de São Raimundo Nonato provavelmente eram caçadores coletores, nômades ou seminômades, que migravam de acordo com os deslocamentos de caça, conforme expressa Parenti, Fontugne e Guérin (1996) em relatório a Fundação Museu do Homem Americano-FUMDHAM. Esse sistema de vida não justificava, portanto, a instalação de núcleos de habitat complexos e possivelmente, organizavam-se em pequenos grupos de estrutura familiar morando em acampamentos temporários. Os abrigos da região parecem ter servido como refúgios ocasionais.

Mesmo com cerca de 50 anos de pesquisas na região, ainda não podemos traçar totalmente as culturas dos povos que habitaram a região a cerca de 100 mil anos antes do presente, mas podemos identificar, a partir dos diferentes materiais encontrados², que existia uma indústria de ferramentas líticas³ sofisticadas, com sítios destinados a fabricação deste tipo de ferramentas, além de uma variedade de símbolos linguísticos pintados nas paredes dos abrigos.

Os indígenas e o contato com o colonizador

No Brasil, na época do contato, os povos indígenas falavam centenas de línguas diferentes (Bucu, 2012: 269). Essas línguas foram agrupadas em famílias e em troncos, existindo três principais, o Tupi, o Macro-Jê e o Aruaque e, muitas línguas que não foram classificadas em grupos.

¹ Geologia, Geomorfologia, Solos, Hidrografia, Clima, Vegetação, Fauna e Paleoambiente.

² Líticos, Cerâmicas, Fosseis, Coprólitos, entre outros.

³ Ferramentas feitas de rochas, produzidas a partir do choque entre duas rochas.

Nos anos de 1776, João do Rego ataca os Pimenteiras⁴ numa guerra que durou quase dez anos, de idas e vindas, com várias excursões contra os perniciosos Pimenteiras, moradores do Sertão das Pimenteiras, a região mais desconhecida pelos predadores de índio. Chaves diz que os Pimenteiras “*serão totalmente destruídos em 1783*” (Chaves, 1952: 36). O governo do Piauí diz que a partir de 1815 não existe mais índio no território piauiense (Oliveira, 2001: 54).

Há farta documentação referente aos Pimenteiras, são o grupo indígena mais citado em documentos referentes aos dois primeiros governos do Piauí, quase sempre os remetendo como excursionista dos vales do Piauí e depredadores de currais (Nunes, 2007: 76). As “tribos mais agressivas” foram apagadas ou expulsas do território piauiense. As mais “fracas” se adaptaram à convivência com o colonizador, disso resultou a razão de mestiçagem, que é a base da característica étnica da região (Chaves, 1952).

Quando em 1759, o Marquês de Pombal expulsa os jesuítas, a principal voz destoante da política predatória contra os indígenas, nenhum outro projeto ou grupo se opunha a política predatória (Silva, 2013). Os indígenas se manifestavam por rebeliões e hostilidades. “*Debate-se a partir do fim do século XVIII e até meados do século XIX, se se devem exterminar os índios “brabos”, “desinfestando” os sertões*” (Cunha, 1992: 134 *apud* Silva, 2013). Depois de instalada a capitania em 1759 somente os grupos indígenas: Gueguê, Acroá e Pimenteiras continuavam a percorrer o território do Piauí. Apenas os Pimenteiras estavam em guerra com os colonizadores. Os demais grupos encontravam-se aldeados, dispersos ou dizimados.

Não se pode ignorar a presença desse grupo, visto que a cerâmica é elemento que permite associa-lo aos povos antepassados. Outros grupos, existentes na proximidade do Parque Nacional Serra da Capivara, poderiam estar relacionados à “Pré-história” desse vasto

⁴ Nos séculos, XVIII e XIX, o Sudeste do Piauí era uma área onde existiam muitas lagoas. Alguns autores informam que na região Sudeste do Piauí havia uma lagoa chamada pimenteira; daí surgiu o nome daquela área e dos povos indígenas que lá habitavam (Bastos, 1920: 162-166 *apud* Oliveira, 2007a: 68). Acredita-se que essa lagoa está situada no atual município de Caracol, um dos municípios do Parque Nacional Serra das Confusões.

território, do Sudeste do Estado do Piauí. Segundo pesquisa de Ana Stela N. de Oliveira (2007) existiram 15 grupos indígenas distintos na região Sudeste do Estado do Piauí, são eles: Acoroá, Araiê, Acumê, Amoipira, Coripó, Gueguê, Jaicó, Kamakã, Okren, Pimenteira, Tapacuá, Tamaquim, Xerente, Xikriabá e Prassuniú. O maior problema é a falta de informação que existe sobre esses grupos, mesmo com informações superficiais em inventários e arrendamentos, os pesquisadores ainda não se debruçaram sobre essa documentação relacionando o modo de vida dos povos que habitavam a região com os grupos indígenas mencionados acima, ou seja, em busca de dados que permitam fazer relações com os vestígios da cultura material, levando em consideração elementos que permitam refletir sobre os grupos humanos que povoaram essa região desde a ancestralidade.

Os gestos indicados em cenas de dança pintadas nos abrigos do Parque Nacional Serra da Capivara nos fazem pensar numa continuidade de um rito por pelo menos 12 mil anos, passando dos autores da Tradição Nordeste⁵ até os índios Kraô. Composições pictóricas formada por figuras geométricas interligadas parecem representar a distribuição das casas em uma aldeia indígena, de forma elíptica, também característica dos Grupos Indígenas Jê⁶.

As aldeias escavadas e estudadas no entorno do Parque Nacional Serra da Capivara não deixam dúvidas sobre a presença de grupos ceramistas, inclusive com habilidades pictóricas aplicadas na realização da decoração das diferentes peças de cerâmica (Bucu, 2012: 162). Destaca-se a Aldeia da Queimada Nova situada no entorno do Parque Nacional Serra da Capivara. Nela foram evidenciadas manchas de

⁵ A Tradição Nordeste se diferencia como um dos maiores conjuntos de pinturas da pré-história brasileira. A apresentação da composição dos grafismos reconhecíveis, as realizações técnicas, as escolhas e caracterização das temáticas, inclusive cenas de guerra, podem trazer reflexões da compreensão dos indivíduos de uma comunidade ou de determinados grupos.

⁶ Por exemplo, os Timbira (Melati, 1978).

“terra preta”⁷ correspondendo ao fundo de casas. As casas eram de forma elíptica, aproximadamente 11, e tinham um tamanho que variava entre 12m e 20m, dispostas em um perímetro circular (Maranca, 1991).

Os povos tradicionais e o Parque Nacional Serra da Capivara

Depois do estabelecimento do Parque Nacional Serra da Capivara, foram efetivamente impostas na região leis ambientais e fiscalização, que representaram para os moradores algumas alterações em suas práticas sociais existentes, adquiridas como tradição ao longo do tempo.

Criado pelo poder político a patrimonialização do território conflitua com a formação sócio espacial historicamente produzida, transformada em objeto de reivindicação de alguns grupos em detrimento das demandas de outros menos organizados (Levy, 2006: 173).

As comunidades instaladas na região utilizavam os produtos do meio natural para a sobrevivência, o que acabou por gerar conflitos ao oficializar uma instituição, baseada na legislação nacional, que impediria práticas que “destruíssem” o meio ambiente.

A implantação do Parque Nacional da Serra da Capivara proporcionou um impacto para os moradores locais que sofreram modificações de comportamento. A implantação do PARNA tem sido conflitante aos interesses da comunidade, assim quem tem alguma atividade relacionada ao turismo, e/ou trabalha em uma das instituições como Fundação Museu do Homem Americano - FUMDHAM ou Instituto Chico Mendes de Biodiversidade - ICMBio, aceita e defende as mudanças impostas pela criação do PARNA Serra da Capivara, enquanto os que não exercem nenhuma atividade relacionada com o PARNA e foram obrigados a mudarem o seu modo de vida o rejeitam.

Com base na determinação exposta no Código Florestal e no

⁷ Terra preta é um solo de coloração escura, rico em cálcio, magnésio, zinco, manganês, fósforo e carbono. Sua composição oferece pistas sobre como o manejo da terra por populações milenares.

Regulamento dos Parques Nacionais, após a criação de um Parque, nenhuma comunidade humana pode continuar trabalhando ou morando dentro dele. Quando foi criado o Parque Nacional Serra da Capivara, existiam várias famílias vivendo e residindo em diversas comunidades, como Zabelê, Serra Vermelha, Sítio do Moco, Barriguda, Queimada Nova, São João Vermelho, Cambraia, dentro do Parque Nacional.

A comunidade Zabelê, por residir no centro do PARNA Serra da Capivara foi desapropriada de suas terras. O que gerou certo ressentimento por parte dos moradores em ter que deixar um lugar que moravam há tempos imemoriais. Isso é um dos exemplos de mudança com a chegada do Parque que gerou conflitos com a população local que ali residia (Levy, 2006: 87).

As comunidades que permaneceram na área tiveram que mudar seu modo de vida em razão da preservação do meio ambiente, e os moradores se recusavam a deixar de praticar determinadas atividades que, naquele momento, estavam na contramão das leis nacionais referentes aos termos ambientais de preservação, adotadas no PARNA o que ocasionou um conflito local.

Na região do PARNA, as pessoas utilizavam a atividade da caça, portavam armas e utensílios para a prática, algumas pessoas, mesmo depois da coibição vinda com o Parque, continuaram caçando, e quando apreendidas passaram a sofrer as penas, multas, perda de armas, apreensão de animal de caça. Isso gerou um descontentamento por parte dos moradores que eram ligados a esse costume e, por influência disso, ou por se sentirem ofendidos com a execução da lei, queriam continuar caçando. Estes não compreendiam a imposição da lei ou mesmo não conseguiam se desligar dessa prática. A relação do povo da região com a prática da caça não é de hoje, foi formada a partir das circunstâncias da região e passada de geração para geração.

Os sítios arqueológicos eram verdadeiros espaços de convívio familiar, como pode ser observado na Figura 02 onde podemos perceber os diversos elementos de um tipo de ocupação não apenas temporária, mas que denota uma produção de subsistência no local, com a presença de pequenos animais destacados na imagem.



Figura 2 – Família de manicobeiros que residiam na área do PARNA Serra da Capivara. Fonte: Arquivo da FUMDHAM.

Com relação ao conflito ocasionado a partir da prática da caça, Levy observa que: *“O abandono da prática é motivado muito mais pelo anseio de ser inserido no quadro de trabalhadores do Parque Nacional Serra da Capivara do que pela aquisição de uma consciência ambiental”* (2006: 140).

Os moradores locais querem preservar seus costumes ou não querem se desligar deles de forma rápida. Na região do Parque as questões de ordem cultural, política e econômica, envolvidas na vida dos moradores locais, são tão importantes quanto as questões ambientais de preservação, objetivadas pelo Parque Nacional Serra da Capivara.

Arqueologia na Serra da Capivara

Conforme vimos acima, nos anos 70 do século XX, iniciaram-se os primeiros estudos arqueológicos na região que abrange o Sudeste do

Piauí. Eles resultaram de uma parceria entre os governos do Brasil e da França, conhecida como Missão Franco-Brasileira no Piauí, sob coordenação da arqueóloga Niede Guidon (Buco, 2010: 132).

Guidon é paulista, nascida na cidade de Jaú, interior do estado de São Paulo, filha de Ernesto Francisco de origem francesa e Cândida que morreu quando Niede tinha 6 anos de idade. Guidon, conta que desde muito nova tinha interesse pela natureza e isso a levou a cursar História natural na Universidade de São Paulo - USP, em 1959. No mesmo ano fez concurso e começou a trabalhar como professora da secretaria de educação do estado de São Paulo e, posteriormente, foi transferida para o Museu do Ipiranga ligado à Universidade de São Paulo-USP, a pedido de Paulo Duarte. Segundo Guidon, em entrevista no dia 16 de novembro de 2018, ela não conhecia muito sobre arqueologia, então solicitou ao secretário de educação do Estado de São Paulo afastamento para fazer especialização em Arqueologia. Na época as opções eram Inglaterra ou França, assim ela optou pela França e se especializou em Pré-História na Université de Paris IV-Sorbonne sob orientação de Anette Laming Emperaire, concluindo em 1962. Ao regressar ficou responsável pela seção de Etnografia do Museu (Buco, 2010: 225).

Em 1970, o governo francês organizou uma expedição arqueológica aos territórios indígenas de Goiás no Brasil. Niede era, então, professora da École des Hautes Études em Sciences Sociales, pesquisadora do Centre National de La Recherche Scientifique (CNRS), em Paris, e assistente da arqueóloga francesa Anette Emperaire, coordenadora da expedição, que estudava os vestígios do homem mais antigo das Américas. Emperaire tinha muito interesse na região de Lagoa Santa, nos arredores de Belo Horizonte, onde se acreditava estarem os resquícios mais antigos de ocupação humana em terras brasileiras. Ao concluir a expedição em Goiás, Guidon decidiu visitar o Piauí e convidou Silvia Maranca e Águeda Vilhena de Moraes, do Museu Paulista - USP. Maranca observou que Guidon tinha conseguido o equivalente a CR\$15.000,00 junto ao CNRS da França para a viagem e partiram em uma Rural Willys, segundo ela o único carro que poderia chegar à região. Chegaram em São Raimundo Nonato, a pequena cidade

do sudeste do estado do Piauí, com centro urbano de característica rural (Maranca, 2002).

Segundo Guidon, nos primeiros anos de pesquisa a sua equipe ficou hospedada no povoado de Várzea Grande zona rural de São Raimundo Nonato - PI (atual município de Coronel José Dias) em uma pensão na rodovia que liga Brasília a Fortaleza, onde foram bem recebidos por D. Delfina e Sr. Durval. Estes indicam o Sr. João Batista Dias (Joãozinho da Borda), Nivaldo de Oliveira Coelho e Sr. Nilson Parente Alves, para serem os primeiros guias da equipe. Eles eram caçadores e maniçobeiros⁸ e conheciam várias “tocas” com pinturas rupestres. Acompanharam a equipe aos sítios, deixando-a maravilhada com a composição e forma das pinturas da região (Idem.).

Niède Guidon lembrou que, ao observar as pinturas rupestres na região, elas ficaram encantadas com a quantidade de pinturas em um mesmo sítio, bem como pela perspectiva presente nas imagens (Idem.).

As coleções arqueológicas estão na gênese da história da arqueologia no sudeste do Estado do Piauí, onde o Parque Nacional Serra da Capivara é hoje um santuário cultural, ou seja, um conjunto significativo de material de povos antepassados que concentra o maior número de sítios com pinturas rupestres do mundo que, na atualidade, somam em torno de mil sítios de pinturas e gravuras, além de 292 sítios catalogados como aldeias, cemitérios, acampamentos temporários e oficinas líticas e cerâmicas (Felice, 2002). Pelo valor cultural desse acervo o Parque foi declarado Patrimônio Mundial da Humanidade pela UNESCO, em 1991, em reconhecimento à riqueza e singularidade dos seus sítios arqueológicos.

Considerações Finais

Os vestígios arqueológicos pré-históricos convivem muito frequentemente com os vestígios contemporâneos. Em muitas regiões pode-se encontrar nos abrigos naturais vestígios de caçadores que

⁸ Trabalhadores que lidam diretamente com a retirada do látex da maniçoba.

remontam à década de 1970. Ali os vestígios arqueológicos estão intensamente e estreitamente conectados a todo um sistema de uso e significação dos elementos naturais da paisagem que tem lugar central na vida das comunidades rurais que residiam no local.

Os sítios arqueológicos foram naturalizados pelos moradores, passando a fazer parte de sua paisagem cotidiana. Eles pareciam não ter significado, mas estavam o tempo todo presentes nas suas lembranças.

O Parque Nacional Serra da Capivara teve problemas com a população local desde o processo de sua implantação, que ainda hoje não foram totalmente resolvidos. Existe uma questão profundamente ética na implantação de uma Unidade de Conservação, que é o papel da população local na reserva criada. Em todo o país ocorrem repetidos conflitos entre as populações locais e as Unidades de Conservação federais e estaduais porque, geralmente, um pensamento preservacionista excludente direciona as ações de criação e implantação das unidades.

O fator que devemos pontuar é a cultura tradicional dos moradores locais, visto que davam significados às figuras rupestres, o que possibilitou uma maior preservação das figuras rupestre e sítios arqueológicos. Eles acreditavam que eram produção de “índios caboco brabo”, “que traziam maldições”. A materialidade produzida pelo “povo da capivara” deve ser preservada para possibilitar, dentre outras coisas, compreender os processos de ocupação da América.

Entender como se processa a interação entre elementos culturais dos “povos da capivara”, possibilita a compreensão da maneira como o presente está relacionado ao passado, seja através de rupturas ou de continuidades.

Referências Bibliográficas

Boëda, E.; Clemente-Conte, I.; Fontugne, M.; Lahaye, C.; *et al.* 2014. A new late Pleistocene archaeological sequence in South America: the Vale da Pedra Furada (Piauí, Brazil). *Antiquity* 88: 927-41.

- Buco, C. 2010. Arqueologia do Movimento: Visões Sonoras da Pré-história na Serra da Capivara, Piauí, Brasil. In: Guidon, N.; Buco, C. e Abreu, M. S. De (Orgs.). *Global Rock Art – Anais do Congresso de Arte Rupestre IFRAO 2009. FUMDHAMentos IX(4)*: 1347-1357. São Raimundo Nonato: Fundação Museu do Homem Americano.
- Chaves, M. 1952. *Subsídio para a História do Piauí*. Teresina-Piauí: FMC.
- Diegues, A. 1996. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: Hucitec.
- Felice, G. D. 2002. A controvérsia sobre o sítio arqueológico Toca do Boqueirão da Pedra Furada, Piauí – Brasil. *FUMDHAMentos II*: 143-178.
- Guidon, N. e Delibrias, G. 1985. L'Art Rupestre Préhistorique - Amérique du Sud. In: Schweizer, H (Ed.). *Encyclopedia Universalis. Grand Atlas de L'archéologie*, 358-359. França.
- Lévi-Strauss, C. 1982. Natureza e Cultura. In: *As Estruturas Elementares do Parentesco*, 41-49. Petrópolis: Vozes.
- Levy, C. 2006. *Gestão e usos do território: conflitos e práticas socioespaciais no Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí, Brasil*. Dissertação de Mestrado: Universidade Estadual de Campinas.
- Maranca, S. 2002. *Relatório das primeiras pesquisas no Piauí: memórias pessoais*. Fundação Museu do Homem Americano. São Raimundo Nonato: FUMDHAM.
- Maranca, S. 1991. Povos ceramistas e agricultores. In: Pessis, A-M. (Coord.). *Plano de Manejo do Parque Nacional Serra da Capivara*, 229-230. Brasília: Secretaria do Meio Ambiente da Presidência da República, IBAMA e FUMDHAM.
- Melo, P. P. 2004. *A transição do Pleistoceno ao Holoceno no Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí: uma análise comparativa entre o Sítio do Meio, a Toca do Boqueirão da Pedra Furada e a Toca do Baixão do Perna I*. Tese de Doutorado: Universidade Federal do Pernambuco.
- Nunes, O. 1975. *Pesquisas para a história do Piauí*. Rio de Janeiro: Arte Nova.
- Oliveira, A. S. N. 2007. *O povoamento colonial do sudeste do Piauí: indígenas e Colonizadores, conflitos e resistência*. Tese de Doutorado: Universidade Federal do Pernambuco.
- Parenti, F.; Fontugne, M. e Guérin, C. 1996. Pedra Furada, Brasil, e sua “presumida” evidência: limitações e potencial dos dados disponíveis. In: *Anais da Conferência Internacional sobre o Povoamento das Américas*, 395-408. São Raimundo Nonato: FUMDHAMentos.
- Prous, A. 2006. *O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história de nosso país*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

- Rocha, J. C. 2019. *Breve História da Arqueologia no Sertão do Piauí*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal da Bahia.
- Silva, D. G. 2013. *Arranjos de sobrevivência: relações familiares entre escravos no sertão do Piauí (São Raimundo Nonato, 1871-1888)*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal do Maranhão.
- Vander Velden, F. e Cebolla Badie, M. 2011. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá* 19: 15-47.

5 A dicotomia entre “natureza-cultura” e sua relação com as mudanças nas práticas pesqueiras na comunidade de Poças, Conde-BA

Juliana de Oliveira Fonseca

*E quando alguém me pergunta como se faz pra nadar,
explico que eu não navego, quem me navega é o mar*
(Timoneiro, Paulinho da Viola)

Introdução

O timoneiro de uma embarcação sabe os caminhos das águas, dos cardumes, dos mariscos. Ele conhece as esquinas, transforma sua volta e se modifica com suas transformações. A “natureza” e a “cultura” estão intimamente relacionadas e há muito vem sendo discutidas pela antropologia. Lévi-Strauss (1982), por exemplo, debate as tensões existentes nessa relação. Descola, estimulado por sua vasta obra, se debruça sobre as “*relações de continuidade e de descontinuidade entre natureza e cultura*” (2011: 35). Latour (2004), ao destrinchar os mecanismos da *máquina purificadora*, discute as imbricadas redes sociotécnicas entre tecnologia e sociedade. Steward (1955) trata das mudanças mútuas da cultura e do ambiente e suas influências sobre as relações sociais na comunidade. A este respeito, Werner comenta:

Steward imaginava que os meios de subsistências de um povo teriam maior influência sobre a sua organização econômica, social e política. É a partir de mudanças nestes últimos aspectos de uma cultura que se esperaríamos mudanças nas suas personalidades, religiões e artes (1955: 3).

Todavia, a reflexão sobre “mudanças” pode nos conduzir para uma reflexão sobre como ocorreram e ocorrem essas mudanças, quais as

condições para aceitar ou negar escolhas de técnicas potencialmente conhecidas, como discute Descola (2002). No presente trabalho, ao voltar-me para estas considerações, serei levada a pensar as relações entre natureza e cultura, no recorte das práticas pesqueiras de uma comunidade pesqueira do litoral norte da Bahia, Poças, situada no estuário do rio Itapicuru, no município de Conde. As perguntas são, então: como acontecem as mudanças ambientais e culturais e como estas influenciam as relações sociais? E como ocorrem as “*escolhas técnicas*”, uma vez que estas não aparecem em outros contextos que também as tornariam possíveis?

A natureza e a cultura estão intimamente ligadas, de modo que “*as raízes da cultura devem ser buscadas na natureza, nos princípios orgânicos de funcionamento do pensamento que não diferem das leis da realidade física e social.*” (Lévi-Strauss, citado por Descola, 2011: 39). Sendo assim, quando pensamos sobre a “cultura”, devemos também pensar sobre a “natureza”. No entanto, Lévi-Strauss adverte que esta demarcação não é trivial, questionando: “*Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura? É possível conceber vários meios de responder a esta dupla questão. Mas todos mostram-se até agora singularmente decepcionantes*” (Lévi-Strauss, 1982: 42).

Descola e Pálsson, em sua discussão da relação entre o natural e o cultural, criticaram o que denominam *paradigma dualista*, que “*evita uma compreensão adequada das formas locais de conhecimentos ecológico e técnico*” (1996: 4). Assim, reafirmam a importância da compreensão de aspectos ecológicos e técnicos presentes nos conhecimentos locais, que podem ser conhecidos a partir de trabalhos etnográficos em distintas sociedades. Ao desvendar a *máquina purificadora*, “*Latour (e outros) reiteram a tecnologia na sociedade demonstrando como humanos, não humanos, saberes e poderes estão todos imbricados nas mesmas redes sociotécnicas*” (Velden e Badie, 2011: 18).

Não há como separar o social/cultural do natural “*senão com violência*” (Latour, 1994: 18). Por sua vez, é possível analisar as relações entre estes polos nas comunidades – no nosso caso, as de pescadores e marisqueiras – por meio da investigação etnográfica sensível às mudanças culturais, ambientais, sociais.

De fato, todas as culturas mudam e pensar a cultura como algo imutável é um mito (Werner, 2011: 2). A mudança cultural é um ponto crucial na pesquisa de Julian Steward em sua obra *A Theory of Culture Change* (1955), que retrata bem a importância dada a este tema pelo autor. Ao se concentrar na mudança cultural, o pesquisador precisa apenas explicar *o que mudou* na cultura e não se concentrar em explicar *tudo* a seu respeito. As mudanças, por sua vez, acontecem em via de mão dupla, ou seja, o meio-ambiente e a cultura se afetam mutuamente. As mudanças culturais possuem diversas razões, dentre elas as “*escolhas técnicas*” que podem ocorrer em um contexto e não em outro, no qual também seriam possíveis, como explica Descola:

[...] a incompatibilidade é demonstrada com algum rigor apenas se tomarmos por objeto uma técnica já presente sob uma forma marginal ou embrionária na totalidade retida como quadro de referência, ou ainda largamente utilizada na sua periferia e, portanto, transferível por difusão e empréstimo. Em outras palavras, o problema não é tanto o de condições de inovação radical – elas estão condenadas, eu creio, a permanecer largamente especulativas já que se trata de sociedades sem escrita –, mas de condições de recusa ou da não-intensificação deliberada de uma técnica já conhecida potencialmente (2002: 96).

À luz dessas discussões, o presente estudo busca analisar as mudanças ocorridas numa comunidade de pescadores e marisqueiras no município do Conde, Litoral Norte da Bahia, chamada de Poças, considerando a relação de mão dupla entre meio ambiente e cultura. Para tanto, tomo como base a discussão da dicotomia entre “natureza-cultura”; as mudanças ambientais e culturais nessa comunidade e suas implicações nas relações sociais dentro da comunidade. Busco também, fazer um paralelo com uma comunidade pesqueira vizinha, Siribinha, que, apesar de distar apenas 6 km de Poças, apresenta diferenças importantes nos ambientes e nas organizações socioculturais.

“Natureza-cultura”: da distinção à imbricada relação

Desde que Claude Lévi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem* (1997 [1962]), declarou que os animais, antes de serem bons para comer, são bons para pensar, a relação entre natureza e cultura instalou-se definitivamente no coração da disciplina antropológica (Velden e Badie, 2011: 15).

A distinção entre estado de natureza e estado de cultura intriga os autores desde os séculos XVII e XVIII quando, ao estudarem “*o Homem de Neanderthal e seu provável conhecimento da linguagem, suas indústrias líticas e ritos funerários*” não puderam considerá-lo “*como vivendo no estado de natureza*” (Lévi-Strauss, 1982: 47). Desse modo, começaram a reconhecer que o ser humano não é apenas um ser biológico, mas interage socialmente. Lévi-Strauss (1997 [1962]) instaura o complexo debate entre “natureza-cultura” na antropologia ao afirmar que os “*animais são bons para pensar*”. Mas, o que seria, pois, caracterizado por “natureza” e por “cultura”? Onde podemos encontrar a passagem de uma para outra?

Sherry Ortner discute que a cultura se dedica à geração e sustentação de “*sistemas de formas de significados*” (1979: 100), por meio dos quais – de acordo com seus propósitos e interesses – a humanidade controla a natureza. Lévi-Strauss em “*Natureza e Cultura*” aproxima espontaneidade e natureza e norma e cultura, quando afirma que:

tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e a apresenta os atributos do relativo e do particular (1982: 47).

Entretanto, Ortner (1979) adverte que que as categorias “natureza” e “cultura” são conceituais, uma vez que “[...] *não se pode encontrar limite no mundo concreto entre os dois estados ou domínios do ser*” (Idem.: 100). De fato, Lévi-Strauss (1982 [1949]), ratifica o caráter analítico dessa oposição: “*irá conceder à oposição entre o natural e o cultural um valor puramente metodológico, um instrumento de análise*” (Lima, 1999, apud Velden e Badie, 2011:15).

Esse valor puramente metodológico permite analisar a oposição entre natureza e cultura como construto cultural ocidental, como complementam Velden e Badie:

criticar a oposição Natureza/Cultura como um construto cultural – ocidental e, portanto, apenas passível de ser ferramenta para a reflexão, e nunca objeto em si mesmo – e, desta forma, ultrapassar a noção de uma natureza fixa e imutável sobre a qual se constroem incontáveis visões de mundo culturalmente diferentes (Idem.: 16).

A dicotomia entre natureza e cultura no mundo ocidental também foi questionada por Latour (1994), quando este começa a destrinchar os mecanismos da *máquina purificadora*. Latour, restabelece o vínculo entre tecnologia e sociedade quando argumenta que “*humanos, não humanos, saberes e poderes estão todos imbricados nas mesmas redes sociotécnicas*”, considerando que “*o natural e o social/cultural não podem ser separados (senão com violência) seja no mundo, seja no homem e em seus produtos*” (Idem.: 18).

Desse modo, é essencial reconhecer que “*todos os mundos*” – inclusive o mundo ocidental – são formados por híbridos naturais-culturais. Investigações etnográficas, por sua vez, são pertinentes para conhecer outras ontologias.

A dicotômica relação “natureza-cultura” na comunidade de Poças

A imbricada relação dicotômica entre “natureza e cultura” se faz presente ao tomarmos como exemplo a comunidade de pescadores e marisqueiras de Poças. Esta comunidade está geograficamente localizada entre o estuário do rio Itapicuru e o mar aberto e é denominada “Poças” por causa das rochas de arenito que cobrem a entrada para o mar (Figura 1), formando piscinas naturais quando a maré está baixa.



Figura 1 – As Poças. Fotografia tirada ao amanhecer. Note-se que a maré está baixa, deixando à mostra as rochas de arenito, presentes em toda a extensão da praia da comunidade. (Fotografia: Juliana Fonseca)

A comunidade possui cerca de 600 habitantes, muitos dos quais sobrevivem diretamente da pesca, como relata Dona Bica: “*Aqui ou é pescador/ ou é pedreiro/ ou é professor/ que são poucas.*” Desse modo, a pescaria é a profissão mais comum na comunidade, sendo realizada no rio, no mangue, no mar e no arenito. No entanto, nem sempre pescaram com as mesmas artes de pesca, nos mesmos locais de pesca, nem com as mesmas embarcações. Ocorreram – e ocorrem – mudanças na dinâmica pesqueira dessa comunidade. Mas, como aconteceram essas mudanças culturais? Quais consequências trouxeram para as relações sociais e ambientais na comunidade de Poças? Como ocorreram as “escolhas técnicas” nessa comunidade e como pode ser pensado o fato de não terem ocorrido também na sua vizinha Siribinha?

Poças era uma pequena comunidade, semelhante a uma ilha com poucas casas, como descreve dona Bica: “*Aqui era fechado/ tipo uma ilhazinha/ aqui tinha dez casas/ aí foi crescendo...*”. Nesse período, a pescaria era mais frequente no arenito, no rio e no manguezal. No manguezal pescavam crustáceos e pequenos peixes usando artes de



Figura 2 – *Covos* em Poças. Nestas fotografias estão em destaques *covos* para captura de aratus. A primeira mostra em evidência a abertura por onde os animais entram, que forma a primeira *sanga*. Ao fundo, vemos o *tapacheiro* do *covo*, a parte fechada da arte de pesca. Mais ao fundo, sem foco, é possível observar o rio Itapicuru e uma parte do seu vasto manguezal. Na segunda imagem observamos um *covo* na posição precisa para facilitar a entrada dos aratus. A entrada está voltada para dentro do manguezal, estando a vista apenas o *tapacheiro*. A porta pela qual os animais são retirados, esta cuidadosamente colocada para baixo para evitar que os animais escapem. Em detalhe é possível observar a lama cavada, de modo que o *covo* fique encaixado, evitando que se perca caso a maré suba antes da sua retirada, ou que o *covo* vire, facilitando a saída dos aratus. Também em detalhe podemos ver uma pequena corda, que facilita a retirada dos *covos* com a ponta do remo e também seu manuseio pós uso. Ao fundo da imagem, percebemos os rizóforos do mangue vermelho (*Rhizophora mangle*). Denominadas na comunidade de *pernadas*, os rizóforos participam da respiração da planta, auxiliam em sua sustentação e são os locais preferidos dos aratus, por isso mesmo estratégico para colocar a armadilha. (Fotografia: Juliana Fonseca).

pesca conhecidas como *covos* (Figura 2). Os *covos* tradicionais são feitos de *quitandas* – obtida a partir do talo das folhas de *piaçava* (*Attalea funifera*), sendo o termo, contudo, de uso genérico para taliscas obtidas de talos de palmeiras amarradas, nesse caso com cipós de *timborana* (*Piptadenia gonoacantha*), e de *cipó de fogo* (*Cissus erosa*), usadas para fazer os arcos superior e inferior, que dão forma aos *covos*, junto com as

sangas, na parte interna, por onde o animal entra e não consegue mais sair. Há *covos* de diferentes tamanhos, usados para capturar animais distintos. Por exemplo, os menores são usados para capturar camarões. Os de tamanhos intermediários são usados para a captura dos aratus (*Goniopsis cruentata*) e amorea (*Bathygobius soporator*), enquanto os maiores servem para pegar siris.

Na pescaria no rio eram utilizadas redes feitas com linhas de tucum (*Bactris setosa*). A partir da extração de diferentes espessuras das fibra de suas folhas, uma linha forte era confeccionada, como explica seu Alfeu, “*youê ia fazendo as linhas/ mais fina/ mais grossa um pouquinho/ e mais grossa/ aí depois youê pegava a linha/ juntava fina com fina/ grossa com grossa/ juntava / aí youê separava/ aí depois ia costurando*”. A união das linhas era feita de forma manual ou com o uso de um *fuso*, como ele complementa, “*tinha o fuso/ aí youê botava no fuso/ emendava/ para poder ele torcer/ na mão demorava muito tempo/ e com o fuso não/ youê botava/ rodava ele assim ó/ rodava/ rodava/ e ele ia torcendo*”. Com as diferentes linhas prontas, confeccionavam redes diversas e estas tinham alta durabilidade: “*durava muito tempo// ela é forte/ muito forte/ durava muito tempo*”.

Também era comum o uso da arte de pesca “*camboa*”. A *camboa* era formada por *esteiras* e *baixeiros* confeccionadas com as mesmas *quitandas do covo*, sendo que as *esteiras* da *camboa* mediam cerca de dois metros de altura e três de extensão e os *baixeiros* mediam um metro de altura com a mesma extensão. Esses últimos eram amarrados nos paus e uns aos outros por toda a extensão das bordas do manguezal até se unirem às *esteiras* que formavam um espiral chamado de *chiqueiro*, local onde se concentravam os peixes na armadilha. A *camboa* era armada sempre em manguezais distintos e por apenas por um dia na maré alta, quando os peixes iam para o manguezal, local rico em alimentos e propício ao acasalamento de muitas espécies. Quando os peixes retornavam, caíam na armadilha, como recorda seu Alfeu (Carapeba):

Botava no rio/ arroteia o mangue/ aquilo é só uma vez só/ bota hoje/
quando a maré estava seca/ youê ia lá/ colocava os pau em pé e deixava lá/

quando a maré estava cheia/ aí você ia pegava aqueles baixeiro/ estirava tudo/ amarrava naqueles pau/ fecha aquilo ali no horário da maré// aí faz isso tudo e deixava lá/ quando a maré tava seca ia vigiá/ aí tem um peixe lá no chiqueiro/ que é a parte que fica redonda/ entrou no chiqueiro não sai mais /aí pronto // É só tirar o peixe/ vendeu/ e é assim /desse jeito.

Nessa época, a embarcação era uma canoa (figura 3) feita do tronco de grandes árvores, como as dos troncos de mulungu (*Erythina mulunguu*). A canoa era entalhada no tronco, por isso a designação: “*canoa de um pau só*”. A madeira era comprada na região e as canoas eram feitas na comunidade, como seu Nilson se recorda: “*as canoinha de antigamente/ era de mulungu/ era de madeiras boas do mato né/ muitas madeiras/ esses pau grossão que fazia as canoas/ a gente comprava/ encomendava/ entendeu*”. Todos os pescadores e pescadoras da comunidade tinham essa embarcação que era a remo e de diferentes tamanhos. As canoas eram os únicos meios de transporte da comunidade, que não possuía estrada e os moradores iam para o Conde andando pela praia ou pelo rio Itapicuru de canoa. As canoas maiores também transportavam cocos que eram vendidos na feira e levavam para a comunidade alimentos e insumos comprados, como complementa seu Nilson:

Todo mundo tinha essas canoas/ todo mundo / era grande e pequena / canoa de botar 2000 coco/ canoa que é daqui lá/ eu mesmo trabalhei muito com isso/ carregando coco daqui para o conde/ com essas canoa grande// remando/ rio cheio e tudo// não tinha estrada/ o transporte da gente tinha que ser andando pela ilha grande/ ou se não/ subir o Itapicuru remando/ saia meia-noite/ de madrugada/ a depender da maré/ para ir remando até lá// dia de sábado / aí chegava lá/ uns ía por aqui (apontando para a praia) / e quem ia de Canoa trazia a farinha/ a feirinha/ para não vir com ela/ nas costas e na cabeça/ que muitos carregava na cabeça// as mulher com as bacia/ os homens com uns pau amarradinho/ Já carreguei muito/ é/ foi uma luta/ e foi indo assim.



Figura 3 – Canoa de um pau só. Esta é uma das raras canoas da comunidade que ainda resistem ao tempo. No entanto, está parada parada no *Porto de Céu* precisando de reparos. (Fotografia: Juliana Fonseca).

A canoa era embarcação do rio, não ia ao mar. As jangadas (Figuras 4 e 5) foram as primeiras embarcações a saírem para o mar na comunidade, como recorda dona Bica, “Começou mais com isso/ aí/ em seguida/ começou o pessoal pescando no mar de jangada/ jangada era feita com cinco pau ou seis pau bem curtido/ essa era a embarcação do povo que pescava no mar.” As toras de madeira, que formavam a embarcação, eram em sua maioria, do tronco de uma planta conhecida como *pau de jangada* (*Apeiba tibourbou*) e amarradas com cipó, na maior parte com o cipó *timborana* (*Piptadenia gonoacantha*). Esses trocos mediam de cinco a sete metros,

é aquele cinco/ seis pau grosso/ com cinco metros/ seis / até sete metros a depender do tamanho que você queira/ a gente ia comprar do pessoal que tem fazenda/ mata grande/ só dá em mata/ em gruta/ é maneiro ele/ é um pau grosso/ cada um enorme (Seu Nilson).

A jangada apresentava também o *acarambu* – duas madeiras menores que formavam um ângulo de 90° com o meio da jangada – no qual se amarravam os peixes pescados e o *samburá*, uma sacola (em destaque na Figura 4), descrita por seu Nilson “ela tinha dois pau/ chamava *aracambu*/ era assim/ a jangada ficava assim/ e vinha dois pau e amarrava em cima”. Complementa Paulo, seu irmão:

uma letra H / esse aracambu/ ele é dois pau assim/ com aqui amarrado/ enfiado na jangada/ em um banquinho encostado/ que é no meio da Jangada/ para amarrar as coisas/ para amarrar o samburá/ que chamava antigamente/ o samburá o saco.

Além disso, a embarcação era auxiliada pelo *pano de jangada*: “os pano/ que não chamava de vela/ era pano/ pano de jangada/ que na sua maioria era quadrado” (Paulo 2020).

Era uma embarcação a remo, impulsionada por varas compridas para auxiliar na saída para o mar, local com ondas fortes (como podemos perceber na Figura 4), como acrescenta dona Bica:

na época saia era com umas varas bem compridas/ só saia se fosse empurrando com aquelas varas até terminar// Quando as vara não topava mais/ aí todo mundo pegava os remo/ era cada remo da largura dessa pilastra aí.

Com ondas fortes e presença de grandes arenitos, os acidentes eram frequentes. Seu Nilson se recorda de um acidente que o marcou e do qual ele ainda sente as sequelas,

A jangada virou por cima de mim/ nas pedras/ e o aracambu/ a ponta do pau/ / ficou no meu ouvido / e eu fiquei preso na pedra/ o mar saiu/ e a jangada ficou emborcada por cima de mim/ com todo peso/ quando o mar veio/ tirou/ eu já quase desmaiado já/ eu passei muitos tempos tomando remédio para poder// até hoje eu sinto ainda.

As jangadas tinham tamanhos e locais de pesca distintos. As maiores iam para o mar de fora e as menores ficavam próximas à costa: “a jangada do mar de fora era cada uma enorme/ que passava noite lá fora/ jangada grande/ de sete metros por aí/ agora/ as que a gente pescava aqui não/ era de cinco metros/ seis metros para baixo” (Seu Nilson). No entanto, o tempo passado no mar não poderia ser longo, pois não havia meio de conservar o pescado:



Figura 4 – Jangada Poças. Jangada voltando para a terra. As ondas fortes e a presença das rochas de arenito - cobertas pela água do mar na figura - trazem tensão a este momento de retorno. O pescador no meio da jangada, segura o *acacambu* com as duas mãos e próximo ao seu corpo inclinado, protege o *samburá* e os peixes. O primeiro pescador, seu João, controla a embarcação que irá deslizar junto com a onda até a areia, onde familiares e amigos os aguardam. Essa fotografia foi tirada por Jos e entregue a seu João.

A da gente aqui / só pescava pelo dia/ e às vezes/ lá de vez em quando/
pescava à noite/ eu mesmo pesquei/ eu já homem já/ já casado/ pesquei a
noite/ mas ia num dia/ voltava no outro/ saía de manhã/ de manhãzinha
cedo tava entrando/ porque naquela época não tinha gelo/ a gente tinha
que vir logo/ se não o peixe ia estragando/ passava o dia e a noite sem
gelo (Seu Nilson).

A pescaria de jangada era com linha e com rede de tucum, dona Bica se recorda que eles “*largava as redes/ depois ia pescar de linha*”. Os peixes eram muito abundantes mesmo próximo à costa e as redes enchiam tanto que não era possível ver as bóias que as mantinham na coluna d’água. Seu Nilson se recorda que:



Figura 5: Jangada em Poças. Em destaque a participação ativa de familiares, amigos e crianças que ficavam na beira mar, à espera da chegada dos pescadores. Ao centro da figura vemos o *samburá* e os peixes presos ao *aracangu* no centro da embarcação. Esta fotografia também foi tirada por Jos e entregue a seu João, que aparece de lado atrás da criança.

a gente não ia lá para o mar de fora não/ era aqui na beiradinha/ pertinho/
era peixe/ muito peixe mesmo/ a rede botava a aboiar/ chegava de ca/
olhava/ num via as boia/ já sabia/ ali tem/ chegava lá / era peixe/ era
muito.

Apesar da grande quantidade de peixe, o valor comercial era menor, uma vez que o peixe era salgado – por não ter energia elétrica – e a feira do Conde era menor, como complementa dona Bica: “*Naquela época tinha muita pescaria/ mas não tinha valor/ também era salgado e a feira do Conde era menor/ não era como é hoje/ não tinha a quem vender.*”

A comunidade era pequena e de subsistência pesqueira, utilizando os pescados também como moeda de troca por alimentos necessários, que somente eram encontrados na feira, como se recorda dona Elizabeth:

Eu mesmo alcancei essa época/ a gente ia pra feira/ vendia o peixe/ e quando não vendia saia trocando/ por uma corda de banana/ por uma dúzia de laranja// Tinha que dar um jeito de vender pra trazer o café e o açúcar/ aí o que a gente comprava/ café/ açúcar/ farinha/ que naquela época não podia faltar/ na minha época era dez litros/ quinze litros// E sabão/ carne ninguém sabia o que era isso/ só ouvia falar/ comia peixe/ tinha muita pescaria.

Com a escassez dos grandes troncos de árvores para construção das canoas e com dificuldades para encontrar os “paus de jangada”, os pescadores passaram a construir barcos pequenos compostos de diferentes madeiras. Essas embarcações inicialmente navegavam no rio, posteriormente elas também foram levadas ao mar e são utilizada na comunidade (figura 6) até os dias atuais, sendo hoje feitos também com fibras de vidro. Seu Nilson ratifica:

Depois da jangadas/ quando a gente não conseguia mais madeira cara /e tinha dificuldade de tirar o pau de jangada // aí inventemo / de fazer essas canoinha de pau para poder e pescar/ era no rio/ mas depois passou para o mar/ e deu certo também/ quer dizer/ num é muito bom/ mas tá dando certo até hoje né/ quebra muito galho.



Figura 6 – Barco pequeno. Barco pequeno de madeira feito na comunidade. Composto por madeiras diversas essa é uma embarcação a remo ou à motor, quando acionado o *motor rabeta* muito comum na comunidade. Há também, outros barcos pequenos como este feitos com outros materiais como fibra de vidro e metal. (Fotografia: Juliana Fonseca).

Como mudam as relações pesqueiras: a comunidade de Poças

A pescaria na comunidade começou a mudar ainda mais com a chegada de um padre chamado Geraldo – da Alemanha – que deu início a um projeto de levar para a comunidade um barco de pesca maior, com motor, que conseguisse ir para o alto mar: *“Quem começou aqui na época primeiro começou com Padre Geraldo/ então ele começou nesse projeto fazer um barco de pesca/ ver se conseguia um barco de pesca de motor”* (Dona Bica). Padre Geraldo – e a igreja católica – auxiliaram na construção de um primeiro barco de madeira, como lembra seu Evandro:

Primeiro teve um barco da associação de madeira/ que fizeram ali num lugar aí para dentro// Foi padre Geraldo que fez esse barco/ e pescava eu Nilson Alfeu ali um rapaz que morou aí/ a gente só pescava com rede grande de malha.

O padre Geraldo então, levou um casal de belgas para dar continuidade ao trabalho, estes eram Jos e Mirian. Com a chegada do casal os projetos começaram a ser desenvolvidos, como lembra seu Nilson, que participou ativamente desse processo: *“Aí começemo esse trabaio// Eu viajando com eles pra lá e pra cá/ pra lá e pra cá/ aqui no município do Conde fazendo reunião nas comunidades”*

Nas reuniões periódicas eram discutidas novas propostas de projetos, como o da compra de alguns barcos grandes a motor que serviriam aos pescadores da associação. Seu Nilson ao se recordar da reunião:

Eu sei que// ele fez uma promessa que ia comprar uns barco/ pra gente/ não pra todo mundo// Mas/ ia conseguir verba pra comprar uns dois ou três barcos// Pra esses barcos/ dois ou três/ pra todos os pescador dessa associação participar/ né// Ter algum benefício// Ai nós/ todo mundo aceitchô// Muitos desconfiados/ mas aceitchô.

Jos conseguiu financiar a compra de três barcos, para *“os pescadores irem pagando aos poucos”* (Seu Nilson, 2019). Inicialmente foi comprado um barco grande a motor e planejada a compra de mais dois. As

embarcações foram compradas no Castro, município do Estado de Sergipe, que já possuía um porto com embarcações maiores e industriais. Seu Nilson foi até analisar os barcos:

Fui lá visitar esses barco// Era uma empresa de onde/ era uma empresa/ que tinha um projeto lá no Crasto// Um projeto grande de pesca de camarão e num sei o que// Aí depois não deu certo e botaram esses barco pra vender/ era o Ralf que era de Pistola/ o Xica da Silva e Dona Beja que é o grandão que tá lá.

Desse modo, os barcos foram comprados. Primeiro o *Xica da Silva* (figura 7), depois o *Ralf* e por último o *Dona Beja*. Nesse momento foram criados outros projetos como o grupo de marisqueiras que: “*descabeçavam o camarão/ elas tiravam a cabeça/ ganhavam um peixinho e elas tinham direito de comprar o peixe também pra revender*” (Dona Bica). Também foram desenvolvidas pastorais – típicas da igreja católica – para a promoção da saúde infantil e construção de casa:

Aí também teve pastoral da criança/ pastoral também das casas/ projeto/ tudo deles. Fazer casas/ era o mutirão// Era o mutirão das casas que eles dava/ comprava os blocos e dava pra gente ir pagando aos pouquinho/ ne// Fez foi dez ou foi dose casas aqui com esse projeto (Seu Nilson 2019).

Com o advento dos barcos grandes, formou-se uma Associação de pescadores e marisqueiras com reuniões periódicas:

Veio o primeiro barco/ formou-se uma associação/ tinha duas reuniões no mês/ ou era três/ uma no início/ uma no meio e uma no final/ pra saber como tava a pesca/ saber se tava dando jeito/ dando lucro pro pescador (Dona Elizabeth 2019).

Foi criado o grupo de marisqueiras que “*descabeçavam o camarão/ elas tiravam a cabeça/ ganhavam um peixinho e elas tinham direito de comprar o peixe também pra revender*” (Idem.). Havia lideranças dos pescadores e das marisqueiras. Dona Elizabeth era a líder das marisqueiras e, segundo ela, Jos a “instruía”: “*Aí Jos chegava e passava pra mim as*

instruções/“você têm obrigação de brigar/ de querer o peixe de tal preço/ se são vocês que tão tirando o peixe daqui” (Idem.). Aconteciam reuniões com todas as marisqueiras para discutir os valores para a compra dos peixes pequenos. A decisão tomada na união era levada à reunião geral, com todas as marisqueiras e os pescadores presentes, nas quais se discutia o preço pedido, mas elas conseguiam comprar o peixe no valor acordado anteriormente.

A construção e manutenção da Associação foram importantes tanto para o envolvimento dos pescadores na construção de novas embarcações e das marisqueiras no manejo do camarão e na venda dos peixes menores, quanto na mudança das relações com os políticos e com as políticas públicas. Dona Elizabeth nos contou que Jos:

Começou a ensinar na política o que se fazia/ que pra dar o voto a gente tinha que exigir algo deles e os político era justamente pra isso// Aí a gente começou a pedir// Primeiro a gente começou a pedir a luz// Na época de Jos que chegou a luz/ água e melhorou a estrada.



Figura 7 – Xica da Silva. Primeiro barco grande a motor a chegar na comunidade. Seu primeiro dono foi João de Né. Atualmente ele pertence ao pescador Lecho e vai ao mar pescar com redes. Na figura a embarcação está preparada para sair para mais uma pescaria. É possível percebermos as redes arrumadas umas sobre as outras próximas ao freezer que já está carregado com gelo. A âncora está suspensa na proa e o pescador já aquece os motores na popa da embarcação. (Fotografia: Juliana Fonseca).

Houve a construção de uma fábrica de gelo na comunidade (figura 8). Local onde Jos veio a falecer pouco tempo depois, ao tentar instalar uma bomba d'água. Nessa fábrica, pintaram um retrato de Jos com dois pescadores, seu Everaldo, que confirmou que é ele ao lado direito de Jos, que está ao meio e do outro lado seu Alfeu, como o próprio afirmou (Figura 9).



Figura 8 – Antiga fábrica de gelo. Fábrica de gelo construída pelos pescadores e por Jos. Atualmente substituída por outra fábrica de gelo - à esquerda desta -, esta fábrica não chegou a ser inaugurada por Jos, que veio a falecer ao tentar instalar uma bomba d'água. Apesar da pouca nitidez, é possível observar o local da pintura que homenageia Jos, seu Alfeu e seu Evandro - em detalhes abaixo - ao lado esquerdo da porta, após a pilastra. (Fotografia: Juliana Fonseca).

Com o advento das embarcações maiores na comunidade, a relação com o ambiente mudou. Seu Nilson relata que, antes, ele pescava de jangada no mar e no mangue, e com a compra do barco ele passou a pescar mais “*no mar de fora/ onde passam os navios*” (Seu Nilson 2019). A relação com o ambiente foi se modificando uma vez que os pescadores saíram do ambiente próximo à comunidade, para a qual eles retornavam todos os dias, para uma jornada de trabalho de, no mínimo, uma semana no alto mar: “*depende só da quantidade de gelo que a gente leva*” (Seu Everaldo 2019). A relação com os animais também



Figura 9 – Jos, Seu Alfeu e Seu Evandro. Fotografia de pintura que se encontra na antiga fábrica de gelo em Poças. Note, na figura a quantidade de peixes retratada e Seu Evandro e Seu Alfeu ao lado de Jos que está no centro da imagem. (Fotografia: Juliana Fonseca).

mudou, porque, no baixo-mar, eles pescavam peixes menores, como pescadas (*Cynoscion leiarchus*) e vermelhos (*Ailurus fulgens*), enquanto no manguezal pegavam aratu (*Gonopsis cruentata*), amoreia (*Bathygobius soporator*) e siri (*Callinectes sapidus*). No alto-mar, por sua vez, pescam peixes com porte maior, como olho de boi (*Seriola lalandi*), por exemplo.

Também mudou o local de entrada para o mar: com a jangada e barcos pequenos a remo eles entravam no mar diretamente pela praia, já com os barcos grandes – cujo porto é no rio Itapicuru – eles precisam ir até a Boca da Barra – local de encontro do rio com o mar, passando por uma entrada perigosa, de forte confluência e correnteza d’água, para chegarem ao mar.

A mudança nas embarcações implicou também uma mudança nas artes de pescas praticadas pelos pescadores, que aprenderam a pescar de arrasto de camarão com duas redes e espinhel, além da pesca de linha

e de rede de espera no alto-mar, que já era praticada na comunidade. Esse aprendizado se desenvolveu na Associação de Pescadores, por intermédio de seu Evandro que morou em Santos - SP e lá aprendeu essas artes. Seu Evandro conta sobre seu retorno à comunidade, da qual ele saiu aos quatorze anos:

A pesca de arrasto começou assim/ eu pesquei lá em Santos camarão muito tempo de arrasto assim que eu cheguei lá fui logo pescar camarão de arrasto// Aí quando eu voltei para aqui já tinha esses barcos mas ninguém pescava camarão// Aí eu inventei de fazer a rede// Como na época não tinha/ a gente comprou em Salvador// Jos comprou em Salvador a rede só que era diferente/ era de nylon de seda não era que nem essa de hoje só que era o mesmo formato e era redinha pequena/ aí Jos comprou outra rede para botar no primeiro barquinho que chegou aí// Aí a gente saiu/ eu me lembro que na época até o pai dela (se referindo a dona Bica) foi também/ foi eu o pai dela e Nilson para fazer o teste arrastando o camarão aí arrumamos a rede lá certinha/ aí saímos para pescar/ era muito camarão.

A pesca de arrasto de camarão consiste em uma rede amarrada em ambos os lados com uma *porta* de madeira pesada com uma placa de ferro de quatro correntes que se prendem às cordas cujas pontas estão com os pescadores na embarcação. As portas e o impulso do motor fazem a rede de malha pequena tocar o solo e capturar os camarões e tudo o mais que estiver por ali.

Seu Evandro também ensinou aos outros pescadores a arte de pesca *espinhel*, que consiste em “*uma linha grande// grossa/ com vários anzol/ ai você vai largando*” (Seu Evandro 2019). Essa arte de pesca capturava peixes de médio e grande porte do “mar de fora”, como olho de boi (*Seriola lalandi*) e badejo (*Mycteroperca bonaci*). Estes eram pegos na rede iscados com os peixinhos pequenos. No entanto, essa arte de pesca caiu em desuso na comunidade: “*hoje quase que ninguém pesca mais com essas coisas/ só meu genro/ mora aqui do lado/ e o pai dele tem um barco/ o maior barco que tem aqui/ então ele ainda pesca com essas artes*” (Dona Bica).

A pesca de camarão (*Farfantepenaeus subtilis*) também diminuiu na região. Inicialmente foram barcos do município de Valença para a

região, então começaram a chegar os barcos que saem de Sergipe e vão arrastar camarão próximo à comunidade, o que diminuiu muito a quantidade desse crustáceo na região. Como argumenta seu Evandro:

Era muito camarão// Mas vieram os barcos de Valença// Era uns vinte barco grande e barco pequeno/ ficaram o verão inteiro/ até quando acabou e eles foram embora// Aí vieram esses aí de Sergipe/ que até hoje estão aí/ e esses aí sim/ que acaba// Esses aí que arrasta camarão.

Essa arte de pesca é praticada pela pescaria industrial com o auxílio de grandes guinchos que puxam e retiram a rede da água. Os pescadores das Poças – e de outras comunidades pequenas – no entanto, puxavam a rede com suas próprias forças físicas. Desse modo, com a chegada das embarcações maiores da pesca industrial, a quantidade de camarão reduziu significativamente e a competição ficou desleal, levando a quase parar a pesca de arrasto de camarão, que ocorre quando o mar está muito favorável, “*com o mar liso*” como explica seu Pistola.

Com a diminuição do camarão e o quase abandono da pesca de espinhel, os pescadores da comunidade passaram a pescar no mar apenas de rede e de linha. Para a pesca com redes vão seis pescadores, incluindo o mestre, sendo que cada um leva nove redes. Passando cerca de três dias no mar, os pescadores lançam as redes e a cada quatro horas – durante o dia e a noite – são retirados os pescados. Os peixes que vierem nas nove redes de cada um, serão marcados com marcas individuais de cada pescador (figura 10), por exemplo a marca X entre as barbatanas do peixe, para facilitar a divisão do pescado. Gegê, pescador de rede explica:

Cada um tem sua marca/ quando é um pessoal que vai semanalmente/ é aquela marca fixa/ agora quando muda o pescador/ aí muda marca/ por exemplo/ a minha mesmo é X/ no meio da garganta aqui/ entre as barbatanas/ aí a sua que pesca comigo/ pode ser um rabo/ a dele aqui pode ser testa// Cada um tem nove redes/ aí primeiro vem as minhas nove/ aí a gente já sabe qual é a minha/ aí é uma marca/ aí vai puxar as nove dele outra marca/ vai puxar as nove sua outra marca/ É assim que separamos.



Figura 10 – Marcas. Na fotografia vemos alguns peixes pescados por um único pescador que é identificado pela marca *dois goge* localizada próximo as brânquias. É possível perceber a marca com destaque nos peixes cavalas (*Scomberomorus cavalla*). Esses peixes foram pescados com linha. A cavala por exemplo, possui dentes muito afiados necessitando de linha de aço para sua captura. (Fotografia: Juliana Fonseca).

Na pesca com linha, por sua vez, vão cinco pescadores incluindo o mestre da embarcação. Os pescadores passam em média cinco dias no mar. A pesca ocorre somente a noite e requer muito conhecimento do mestre da embarcação a cerca do comportamento do peixe, altura na coluna d'água, melhores pesqueiros – pontos de pesca – em que determinada espécie de peixe ocorre com mais frequência. Por exemplo: “*caranha/ dentão e vermelho pega nas pedras/ peixes de fundo/ curuvina e carapeba de raso*” (Seu Alfeu). Como só ocorre a noite, os pescadores têm que dormir de dia, por isso vai um pescador apenas para cozinhar. Como de rede, na pesca de linha cada pescador também possui sua marca.

O conhecimento do mestre é nítido no momento da divisão dos peixes, possuindo este a maior quantidade, variedade e tamanhos de peixes. A divisão dos peixes ocorre de forma semelhante na pesca com rede e com linha: os peixes são retirados da embarcação e levados até um pátio, na maioria das vezes, na casa do dono do barco. No pátio os peixes são separados de acordo com suas marcas, formando montes de peixes de cada pescador. A divisão em cada monte ocorre com o intermédio do mestre da embarcação, que separa os peixes maiores para a venda e os menores para divisão com os pescadores, como argumenta seu Peteca, pescador de linha, mestre e dono de um barco: *“aí eu divido/ o peixe miúdo/ eu não boto para o comprador/ eu divido com o pescador/ porque a gente passa né”*. Todo esse processo da divisão é acompanhado de perto por mulheres e crianças, que ganham peixes após as divisões.

Após a separação, o dono do barco paga para por quilo ao pescador, sendo distinto o valor do pescado com rede e com linha. Gegê explica: *“no caso aqui de rede/ é meio a meio/ cinquenta meu e cinquenta do dono do barco/ aí ele vai tirar para despesa do óleo/ do gelo/ e do rancho”*. O pescador pode levar sua parte para vender a outros clientes ou vender ao dono do barco por um valor mais baixo. Contudo, por falta de clientes que comprem todo o pescado de cada pescador, a venda de todo o pescado para o dono do barco parece mais convidativa, uma vez que não se tem onde vender todo o pescado, como pondera dona Bica: *“já pensou se todos os pescadores/ um com 100kg/ outro com 200/ outro com 300kg/ vai vender aonde? E eles entregando ao dono do barco/ eles lá que se virem/ eles querem é o dinheiro deles/ por pouco que seja...”*.

Assim, percebemos aqui diferenças sociais entre o do dono do barco e o pescador que vai ao mar pescar. Essa diferença se reflete nas casas e nos veículos na comunidade: os donos dos barcos moram em casas maiores de alvenaria e possuem carros mais novos do que os pescadores, que moram em casas menores – embora também de alvenaria – e possuem veículos menores, como motos. No entanto esta distinção não é tão marcada quanto quando relacionamos os donos dos barcos e os pescadores do mar com os pescadores do mangue, o que fica no relato de Seu Nilson: *“Antes eu era pobre e pescava no mangue”*.

A posição social menos favorecida abrange as pescadoras e os pescadores que trabalham no manguezal. Em sua maioria, estes são imigrantes de comunidades próximas como Burí, Cobó e outras que foram inundadas pelo rio numa grande cheia, como é o caso da comunidade de Licuri. Eles pescam no manguezal com pequenas embarcações (Figura 11) construídas na própria comunidade e não possuem grandes embarcações, nem fazem parte das tripulações dos barcos que vão para o mar. No manguezal colocam *covos* (Figura 2) “*pra camarão, amoreia, siri e aratu*” (Dona Daiana 2019), como era comum na comunidade antes do advento dos barcos grandes. A pesca no manguezal rende menos pescado e de menor valor do que a pesca no mar. Desse modo, as pessoas que pescam no mangue possuem menor poder aquisitivo e moram em casas de madeira, de palha ou em casas populares pequenas num local conhecido como “*as casinhas*”, que fica na entrada da comunidade de Poças, afastado da parte mais central da vila, onde ficam as casas maiores dos donos dos barcos e dos pescadores de alto-mar.

Com o advento do barco grande, as relações sociais, econômicas, culturais, ambientais se modificaram. No entanto, na comunidade ainda resistem artes de pesca como o *covo* que atravessa gerações e faz parte da pescaria praticada por pescadores e pescadoras diariamente nas margens do Rio Itapicuru.

Como mudam as relações pesqueiras: a comunidade de Poças em paralelo com sua vizinha Siribinha

Fazendo um paralelo com a comunidade vizinha a Poça, Siribinha, em ambas a jangada era a embarcação comum e o processo de entrada no mar parecido. No entanto, em mais de três anos de relação não conhecemos relatos da chegada de padres ou do estrangeiro Jos em Siribinha. Aqui, a jangada deu lugar ao barco pequeno a remo. Seu Zé Preto, de oitenta e quatro anos, conta que ele foi um dos primeiros a entrar com o barco no mar e que os demais chamavam a embarcação de “caixão”, dizendo: “*quero ver você entrar no mar com esse caixão/ num*



Figura 11 – Barco com motor rabeta no porto do Jon Congo. A foto mostra um barco de fibra de vidro sendo preparado para sair para colocar *covo*, que estão ao lado direito da embarcação. Notem que há um cachorro nadando, é comum um cachorro acompanhar a pescaria para espantar os mamacos-prego – que habitam os manguezais – e que abrem os *covos* e pegam os pescados. (Fotografia: Juliana Fonseca).

vai voltar mais” (Seu Zé Preto). Mas ele insistiu e entrou com o barco no mar, trazendo muitos peixes. Ele conta que quis entrar no mar com essa embarcação depois de conhecer um homem de São Paulo que falou sobre o barco a remo, que seria mais viável do que a jangada. Esse barco, no entanto, se modificou dentro da comunidade. No rio – local

mais tranquilo do que o baixo-mar – ele ganhou um motor rabeta e atualmente, além de servir para a pescaria, também transporta turistas que vão para a Boca da Barra.

Siribinha é localizada em frente ao mar aberto, que possui forte correnteza e ondas grandes. No entanto, dois pescadores vão com pequenos barcos a remo lançar suas redes no mar. É preciso ter muita cautela para avançar e o segundo pescador perceber qual o momento propício para entrar no barco, além do momento ideal para voltar hasteando uma vela e praticamente surfando na onda ideal que os levará direto para a areia, onde muitas crianças, familiares e amigos os aguardam ansiosos e tensos, pois sabem que é um momento de grande perigo.

Com relação às casas dos moradores dessa comunidade, não tem tantas diferenças como em Poças. Todas as casas são de alvenaria, até mesmo a casa de uma família com poucas condições financeiras. Contudo, esta família é mesmo assim muito respeitada por todos e o homem – seu Pedro das Canas – admirado por ter puxado o *micarene* – festa tradicional local na época do carnaval que não ocorre mais – e a tradicional *Puxada de Rede* com músicas e costumes locais. Nessa comunidade, o turismo tem grande influência – pela proximidade com a Boca da Barra – e influencia muito na economia da comunidade. Enquanto em Poças os pescados são vendidos a atravessadores ou na feira no Conde aos sábados, em Siribinha muitos dos pescados já vão para as barracas de praia, que pertencem, em sua maioria, às pessoas dessa comunidade (com exceção de uma barraca pertencente a uma pessoa de Poças). Desse modo, o pescado gera mais renda. Além disso, todos possuem seus próprios barcos, não dependendo de barcos maiores e de toda uma estrutura mais complexa – embarcações maiores, gelo, *ranchinho*, cozinheiro, mestre – para irem pescar.

O ambiente, apesar de próximo, é distinto. A praia em Siribinha não possui rochas de arenito, como as encontradas em Poças, o que, em certa medida, facilita a entrada no mar. Além disso, por ser mais próxima geograficamente dos pontos mais turísticos, que são a Boca da Barra, o Cajueirinho e o Cavalo Russo, a comunidade recebe mais turistas que sua vizinha, Poças. Essas atividades turísticas movimentam uma

economia não tão desenvolvida em Poças – onde apenas um pescador transporta turistas –, resultando na maior dependência direta da pesca.

Conclusões

Nessa busca pela relação entre “natureza-cultura” numa comunidade de pescadores e marisqueiras, é perceptível a imbricada relação existente entre a natureza e o social/ambiental, não se podendo dissociá-las. Devemos, pelo contrário, buscar as singularidades no trabalho etnográfico, como ressaltam Velden e Badie (2011) retomando Lévi-Strauss e sua desestabilização da dicotomia natureza/cultura:

Ao desestabilizar a dicotomia natureza/cultura, esvaziando os termos de seus conteúdos em última análise “naturalizantes” – e originados da forma ocidental contemporânea de construí-la e operá-la – Lévi-Strauss inaugurou a possibilidade de que a relação pudesse ser tomada nas suas singularidades, a partir das evidências encontradas no trabalho etnográfico com diferentes sociedades (2011: 16).

Desse modo, a presente discussão foi motivada pela íntima relação entre “natureza-cultura” e suas implicações nas relações sociais e ambientais na comunidade de Poças, buscando um paralelo com sua vizinha, Siribinha. Percebe-se, por fim, que as mudanças não ocorrem ao acaso e que:

as mais simples técnicas de qualquer sociedade primitiva [sic.] revestem o caráter de um sistema mais geral. A maneira pela qual certos elementos deste sistema foram retidos, outros excluídos, permite conceber o sistema local como um conjunto de escolhas significativas, compatíveis ou incompatíveis com outras escolhas (Lévi-Strauss apud Descola, 2002: 95).

As mudanças nas técnicas acarretam mudanças no ambiente e na sociedade, sendo modificadas as estruturas sociais, econômicas, políticas, de classes sociais e tantas outras. Não foi possíveis desenvolve-las todas – e com mais profundidade – no presente texto, mas buscarei retomar o tema em outras discussões. Desse modo, quero concluir o presente

texto deixando uma questão para o leitor e para mim mesma: quais as possíveis inferências da relação “natureza-cultura” para construção de planos de gestão ambiental nas comunidades pesqueiras? Esta será a questão das cenas das próximas mudanças nessas comunidades.

Referências

- Descola, P. 2002. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. *Horizontes Antropológicos* 8(18): 93-112.
- Descola, P. 2011. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia e Antropologia* 1(2): 35-51.
- Latour, B. 2004. Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge* 13(3): 450-462.
- Lévi-Strauss, C. 1982. Natureza e Cultura. Em: *As Estruturas Elementares do Parentesco*, 41-49. Petrópolis: Vozes.
- Ortner, S. 1979. Está a mulher para o homem como a natureza para a cultura?. In: Rosaldo, M. e Lamphere, L. *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*, 95-120: Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Vander Velden, F. e Cebolla Badie, M. 2011. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá* 19: 15-47.
- Werner, D. 1995. *A ecologia cultural de Julian Steward e seus desdobramentos*. Coleção antropologia em primeira mão. Universidade Federal de Santa Catarina (mimeo).

6 Luminescências no escuro da experiência O lugar do corpo nos processos de experiências com o(s) mundo(s) *Leonardo França Cordeiro*

Florestas de signos e silvos: outros corpos, outras naturezas

Este texto nasce antes, agora e além; dentro e fora da sala de aula; este texto nasce aos pedaços em minha casa, na rua, no avião sobrevoando o mar... Este texto nasce a toda hora – inclusive no agora desta leitura – como a vida.

Perto e longe da disciplina “Teorias da Natureza”, num diálogo trans-inter-hiper-indisciplinar, componho a dança deste texto, transformando *natureza* em *naturezas*. Este texto nasce de um pesquisador dançarino às voltas com o lugar do corpo nos processos de experiências com o(s) mundo(s) ou, mais especificamente, o lugar do corpo nos processos de criação em dança contemporânea com o perspectivismo ameríndio.

Escrevo e re-escrevo este texto em diferentes tempos e situações durante o primeiro semestre de 2019. Estando e já não estando nos lugares para fazer dançar outras luminescências do corpo-pensamento no escuro, ou melhor, na mata escura deste texto. Transitando entre florestas de signos e silvos, entre os tempos cronológico e mítico, trago as palavras do xamã e pensador yanomami, Davi Kopenawa, para pensarmos corpo e experiência.

Em seu livro *A queda do céu*, escrito em parceria com o antropólogo Bruce Albert, os verbos *comunicar*, *conhecer* e *dançar* nunca se dissociam. Na sua perspectiva de mundo, aprender a transformar o corpo é aprender a se transformar com o cosmo e suas múltiplas perspectivas:

Conhecer bem os espíritos nos exige tanto tempo quanto aos brancos é necessário para aprender em seus livros. Cada vez que bebemos o pó de yãkoana, os xapiri descem de suas casas fincadas no peito do céu. *Vêm a nós dançando* (grifo meu) sobre seus espelhos, como imagens de televisão. Seguem caminhos invisíveis à gente comum, delicados e luminosos como os que os brancos chamam de eletricidade. É por isso que seu brilho deslumbrante desaparece assim que se rompem. Esses incontáveis caminhos de espíritos vêm de muito longe, mas chegam perto dos xamãs num instante, como as palavras no telefone (Kopenawa e Albert, 2015: 172).

“O” corpo, “a” corpo, meu corpo, corpo, corpos, constelações de corpos, relações de corpos... Neste texto irei/iremos modular vozes e naturezas para abordar a dimensão do corpo nos processos de criação em dança contemporânea.

Do corpo não há quem escape, apesar de o corpo sempre nos escapar. É justamente a partir da comum diferença dos corpos, em sua capacidade de ação no ambiente e transformação pelo ambiente, que elaboramos formas de conhecer (epistemologias) e modos de experienciar e viver o mundo (ontologias). Como nos diz Foucault em seu amoroso ensaio *O corpo utópico*: meu corpo: “*pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo [...] meu corpo, ‘topia’ implacável*” (Foucault, 2013: 7).

Agora mesmo – que já é outro agora – para escrever este texto enquanto me preparo para apresentar uma dança em Portugal, teclou o computador num quarto de hotel na cidade do Porto e o concebo a partir do meu corpo humano, *locus* onde o natural e o cultural se encontram (Ingold, 1994, 2013). A dança que acabo de mencionar foi apresentada na cidade do Porto no festival DDD, Dias da Dança, e estava estampada na capa de um dos principais veículos de comunicação de Portugal, o jornal *O Público*, com a seguinte chamada: “Como o Brasil está a contracenar com Bolsonaro”. *Looping: Bahia Overdub*, criado em 2015, é o nome deste trabalho, no qual divido a direção com Felipe Assis e Rita Aquino. Este espetáculo articula dança, festa e política para promover uma coletividade relacional. Ou seja, neste trabalho produzimos, junto aos artistas que integram o bando deste projeto artístico e os participantes de cada apresentação, uma descentralização

do protagonismo individualizado do corpo do dançarino para instaurar situações onde corpo e som criam multiplicidades corporais que reorganizam constantemente o espaço.

Na situação provisória desta dança, entrecortada pela voz em *looping* da liderança indígena Sonia Guajajara dizendo “*Pra nós o território é sagrado*”, experimentamos neste emaranhado de corpos com o espaço outros modos de estar-no-mundo, outros modos de habitar o ambiente, o que me faz trazer novamente Ingold, via Vander Velden e Cebolla Badie, na dança deste texto:

ao deslocar o sujeito cartesiano – aquele que concentra em si a possibilidade de conhecer e, portanto, de ser o ponto de partida de toda observação – o paradigma ecológico desfaz a própria noção de ambiente como cenário inerte (isto é, natural), onde se desenrolam as ações (de seres culturais e naturais). [...] os homens (e todos os demais seres) se movem junto com o “meio” em que vivem; mas não vivem *nele*, senão *com* ele (Ingold, 2000) (Vander Velden e Cebolla Badie, 2011: 27).

Sigamos derivando as considerações destes autores. O corpo está aqui e além, ele é tanto a sua materialidade biológica quanto sua relacionalidade cultural e tecnológica e sua capacidade de agência com outros corpos no ambiente. Continuando em diálogo com Foucault no ensaio citado acima:

Meu corpo está, de fato, *sempre* em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. [...] meu corpo está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino (Foucault, 2013: 14).

Meu corpo é lugar e passagem, *uma espécie de* encruzilhada, onde natureza e cultura se encontram, se atravessam e se transformam.

Utilizo a expressão *uma espécie de* para lembrar um dos *Metadiálogos* de Gregory Bateson (1996 [1972]) e deixar ressoar as tensões entre ser e devir que acompanham as reflexões sobre o corpo desde as

discussões filosóficas entre Parmênides e Heráclito até nossos dias. No metadiálogo “*E por que um cisne?*” pai e filha se relacionam com uma dança que acabaram de assistir e se interrogam sobre a natureza do corpo da dançarina (questões com as quais me deparo frequentemente enquanto dançarino, coreógrafo e artista do corpo, principalmente, estando agora na véspera de uma apresentação em que irei apresentar uma dança dirigida por mim junto a outros artistas). Neste diálogo o pai tenta apresentar à filha, a partir de uma situação dançada, uma qualidade de devir do corpo em que coexistem o animal no humano e o humano no animal. A dançarina – na medida em que experimenta estados corporais em movimento, segue transformando as percepções de si – se assemelha a *uma espécie de bicho, planta, pássaro, boneca, homem, mulher, criança...* O corpo da dançarina experimenta seus devires.

Neste momento do texto nos interessa não só a crítica ao suposto aspecto da cultura no corpo, mas sobretudo a crítica à suposta natureza do corpo. A dimensão transformacional do corpo, na medida em que problematiza a idéia de essência e substância última do corpo, está intimamente ligada às discussões sobre os modos de conceber as relações entre os termos cultura e natureza. Essa dimensão de encruzilhada entre natureza e cultura que se dá no corpo ganhou outros desenhos críticos e complexos a partir do antropólogo Claude Lévi-Strauss, ao apresentar a noção de natureza como “boa para pensar”, para além da posição de “boa para comer”:

é que a cultura não pode ser considerada nem simplesmente justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido substitui-se à vida, e em outro sentido utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem (Lévi-Strauss, 1982: 42).

Contudo, encontramos no mesmo Lévi-Strauss, que delimitou uma passagem da natureza pra cultura apostando numa superação lógica da urgência instintiva do mundo biológico na direção das estruturas (regras) que amparam o pensamento e a criação da organização das sociedades humanas, a ponderação de que essa divisão entre natureza e cultura é puramente metodológica.

Mas, sobretudo, começamos a compreender que a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade, na falta de significação histórica aceitável, apresenta um valor lógico que justifica plenamente sua utilização pela sociologia moderna, como *instrumento de método*. O homem é um ser biológico ao mesmo tempo que um indivíduo social. (Idem.: 41, grifo meu).

Tratando seriamente essa clássica divisão entre natureza e cultura enquanto uma convenção de uma das abordagens metodológicas possíveis para se relacionar com a dimensão interacional e relacional dos corpos com o ambiente, outras pesquisadoras e pesquisadores na antropologia contemporânea vêm contribuindo com outros modos de pensar que relativizam esse paradigma dualista. Neste sentido, as pesquisas de Philippe Descola (1986; Descola & Pálsson, 1996) e Bruno Latour (1994; 2004; Latour & Woolgar, 1997) trazem os corpos e suas capacidades de agência para o centro da discussão e deslocam o antropocentrismo predominante no tratamento convencional do par natureza e cultura.

Apesar das suas diferenças, diálogos e complementaridades, as pesquisas destes autores (junto a outras pesquisadoras e pesquisadores) abrem caminhos para promover uma descentralização no modo hegemônico ocidental – considerado pretensamente único em muitas situações – de se pensar a natureza como algo relacionado a termos como *dado, inato, fato, real* e a cultura enquanto *versões, filtros, interpretações* desta natureza unívoca. Nos deparamos aqui com os esforços de uma parte da antropologia contemporânea em situar o pensamento hegemônico ocidental enquanto naturalista e multiculturalista, localizando os termos dos seus parâmetros de pensamento: um único modo de experimentar o mundo (uma ontologia) e múltiplos modos de interpretar essa noção única de mundo (múltiplas epistemologias). As repercussões destas questões se multiplicam e se adensam a partir dos anos 1980 dentro da antropologia, passando a ser identificadas como os estudos que promovem uma virada ontológica. Novamente recorro aqui às obras de Philippe Descola e Bruno Latour, que são fundamentais para entender as nuances da crítica ao paradigma dualista e à virada ontológica.

O corpo ocupa um lugar estratégico nestes estudos da virada ontológica, principalmente porque esses estudos problematizam o entendimento normativo de homem e humano no centro referencial da experiência. Com isso abrem-se espaços para complexificar as relações de poder que envolvem a construção do pensamento, a partir das diferenças dos corpos e de suas posições no mundo. Sendo assim, passamos a considerar as relações de poder encontradas nos corpos da mesma espécie (as perspectivas feministas, negras, indígenas e de gênero são algumas delas que identificamos fortemente no contexto brasileiro) e entre espécies diferentes, intensificando o exercício da alteridade, não só admitindo diferentes epistemologias mas também diferentes ontologias. As reflexões-experiências no livro *A queda do céu*, ditas pelo xamã Davi Kopenawa e traduzidas por Bruce Albert, e a elaboração teórica do *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro, 2009, 2015) são alguns dos esforços antropológicos e filosóficos em pensar com essas outras ontologias.

É de fundamental importância frisar aqui que esta virada ontológica e sua multiplicação de mundos só existe na medida em que se escuta com rigor o pensamento dos outros. Ou seja, ouvir os mundos para questionar e relativizar o próprio mundo. Esta ampliação de uma relação especista para uma multi-especista, transformando os termos natureza e cultura, acontece também “por dentro” do pensamento da tradição ocidental, mas ela é devedora, sobretudo, do diálogo com outras tradições de pensamento não-ocidentais.

Através de um violento processo histórico – que permanece estrutural até hoje –, podemos apresentar de modo geral três grandes momentos: primeiro acompanhamos o pensamento ocidental inferiorizar e subalternizar os corpos dos povos que não eram a imagem do homem branco anglo-saxão, e juntamente a esses corpos a deslegitimar seus saberes e suas tradições de pensamento; um segundo movimento do pensamento ocidental, numa pretensão ainda narcísica e condescendente, deseja mostrar e legitimar que os outros povos não-ocidentais também pensam como “nós”, mas não com a mesma complexidade ocidental; em um terceiro movimento, com uma maior ousadia dos antropólogos, reconhecendo as tradições de pensamento

não-ocidentais como exportadoras de conceitos para antropologia ocidental, que reorganizam radicalmente categorias fundamentais como cultura, natureza, corpo, humano, animal... Apresentando-as como alternativas epistemológicas e ontológicas para elaborarmos, talvez, outros modos e mundos possíveis (esses três grandes momentos são abordados por diferentes perspectivas em Mbembe, 2018; Viveiros de Castro 2009; Cummings, 1999).

Conhecer, comunicar e dançar: quem sabe experimentaremos outras danças?

Para voltarmos ao início deste texto pensando no lugar do corpo no processo de experiência do mundo e as potências reflexivas com o corpo em dança, aproximo e aponto aqui algumas discussões que têm mobilizado minha pesquisa.

Neste horizonte teórico não-antropocêntrico, uma das formulações que tem gerado muitas contribuições em escala global, no âmbito da antropologia contemporânea, é o perspectivismo ameríndio, formulado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2009; 2015), a partir de dados etnográficos próprios, da etnóloga Tânia Stolze Lima (1996; 2005) e de outros pesquisadores. Por razões ético-estético-políticas, esta perspectiva foi escolhida na minha pesquisa de mestrado em dança como principal interlocutora para pensarmos corpo e processos de criação em dança contemporânea.

Permitindo-me ser provocado pelas questões da antropologia contemporânea e interessado numa pesquisa de viés artístico-acadêmico, persigo a provocação desta série: outros corpos, outros entendimentos de corpos, outras experiências de mundos, outros entendimentos de dança. Uma vez confrontando radicalmente o entendimento de dança com essas perspectivas cosmocêntricas e não-antropocêntricas, mas ainda sim interessados em dançar, venho me perguntando: em nossos processos de criação em dança contemporânea, com quais epistemologias de corpo e ontologias de mundos estamos tensionando e fazendo nossas composições?

Deste modo, dentro da minha pesquisa, pretendo apresentar alguns pontos, principalmente, no que diz respeito à epistemologia de corpo presente no perspectivismo ameríndio, que, em sua noção partilhada de humanidade, percebe o ambiente em suas diversas formas de vida, povoado por “gente” com capacidade de ação e intenção. A possibilidade de perspectivar não está vinculada a uma idéia de mente ou pensamento lógico, mas sim ao modo de todo corpo agir e se relacionar com o ambiente, transformar e ser transformado nesta relação.

A partir dessa noção, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em *Metafísicas Canibais* (2009), deriva uma proposta de inversão ontológica nomeada de *multinaturalismo*, que em linhas gerais apresenta um modo de perceber o mundo como mundos, no plural, o que configura duas operações: 1) já que a noção de sujeito se situa no corpo, temos uma inversão da lógica cartesiana que se transforma de “penso, logo existo” para “existe, logo pensa”; 2) se a partilha comum é a humanidade de cada ser (gente) que vê a si mesmo como “humana” (gente), experimentamos outra inversão ontológica: uma mesma capacidade de humanidade e múltiplas naturezas de humanidade. Ou seja, há uma compreensão de que a diferença se situa nos corpos (gente, planta, bicho, pedra) e não no espírito (termo normalmente atribuído a uma noção de “humano” e suas atribuições distintivas correlatas como “cultura” e “linguagem”).

Na sua proposta por uma antropologia menor contra as Grandes Partilhas e a favor das pequenas multiplicidades, Viveiros de Castro nos alerta:

Sublinho: *proliferar* a multiplicidade. Pois não se trata como lembrou oportunamente Derrida (2006), de pregar a abolição da fronteira que une-separa “linguagem” e “mundo”, “pessoas e coisas”, “nós” e “eles”, “humanos” e “não-humanos” – as facilidades reducionistas e os monismos de bolso estão fora de questão quanto as fantasias fusionais –; mas sim de “irreduzir” e “imprecisar” essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em uma curva infinitamente complexa. Não se trata de apagar contornos, mas de dobrá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los. “Eis o que gostaríamos de dizer: um cromatismo generalizado” (Deleuze e Guattari, doravante D. & G., 1980:123) (2015: 27).

Vale lembrar ainda o próprio Derrida em *O animal que logo sou*:

Cada vez que “se” diz “O Animal”, cada vez que o filósofo, ou qualquer outro, diz no singular e sem mais “O Animal”, pretendendo designar assim todo vivente que não seria o homem (o homem como “*animal racional*”, o homem como animal político, como animal falante, *zoon logon ekhon*, o homem que diz “eu” e se toma pelo sujeito da frase que ele profere então a respeito do dito animal etc.), pois bem, cada vez, o sujeito desta frase, este “se”, este “eu” diz uma bobagem. Ele confessa sem confessar, ele declara, como um mal se declara mediante um sintoma, ele conduz ao diagnóstico de um “eu digo uma bobagem”. E esse “eu digo uma bobagem” deveria confirmar não apenas a animalidade que ele nega mas sua participação engajada, continuada, organizada em uma verdadeira guerra de espécies (Derrida, 2002: 61).

A partir de uma compreensão dos pressupostos do perspectivismo ameríndio, visando apresentar uma outra noção de “humano” e de “corpo”, sugiro algumas possíveis transformações que podem operar nos processos de criação em dança contemporânea, enquanto alguns brilhos luminosos no escuro. Apesar de identificar algumas ressonâncias das questões postas por esta epistemologia ameríndia em meus trabalhos autorais, como a dimensão do corpo coletivo em *Looping: Bahia Overdub* (2015), as variações do entendimento de corpo e movimento em *Ouriço* (2014) e *Single* (2009), assim como nos trabalhos de outros artistas, a exemplo do espetáculo *Fole* de Michelle Moura e a instalação coreográfica *Vestígios* da artista Marta Soares, acredito que nenhum destes trabalhos pode servir de exemplo ou modelo, porque o que está em jogo aqui é a disponibilidade a um outro pensar, outro dançar. O que está em jogo aqui são experiências por vir que estejam dispostas a desnaturalizar sua noção de corpo e de mundo para multiplicar suas possibilidades de existência.

Partindo da escuta de pensamentos não-antropocêntricos em que *conhecer*, *comunicar* e *dançar* o humano e o não-humano são ações indissociáveis, somos convidados a imaginar/sonhar retrospectivamente, transversalmente e prospectivamente outros entendimentos possíveis para danças cosmocêntricas. Ou seja, pensar-

fazer danças a partir dos pressupostos derivados com estes mundos historicamente subalternizados (indígena ameríndio, negro-africano...) poderá *proliferar a multiplicidade* de revisões críticas das possíveis histórias das danças, reconhecer potentes relações de dança onde não se via, criar outros modos de composição... Enfim, importantes contribuições epistemológicas, teóricas, éticas, estéticas e políticas.

Proponho, por hora, cinco brilhos luminosos no escuro da experiência:

1) Se partirmos de uma epistemologia de corpo ocidental, abordar o corpo em seu aspecto relacional e transformacional pode ser lido enquanto um ponto de chegada, uma abordagem dita atual, fruto do desenvolvimento de questões e sujeitos da história da arte ocidental, encontrada, principalmente, nas artes performativas contemporâneas, incluindo aí a dança contemporânea. Porém se partirmos das epistemologias de corpo ameríndias e negro-africanas, com suas propostas de uma *fisiologia cósmica* apontada pelo filósofo camaronense Célestin Monga (2010: 132), os aspectos relacionais e transformacionais do corpo são pontos de partida, questões antigas ou tradicionais, destas outras tradições de pensamento não-antropocêntricas e cosmocêntricas que não realizaram distinções ou hierarquias entre corpo e mente, corpo e ambiente, humano e animal;

2) Se estamos dispostos a questionar pretensas idéias universais em dança, teremos que desnaturalizar não só as pretensões universais de uma certa cultura hegemônica na dança, como também desnaturalizar um certo entendimento hegemônico da natureza do corpo que dança;

3) Se considerarmos as premissas transformacionais da cosmopolítica do mundo ameríndio, em que as categorias de humano, animal, morto, vivo, animado, inanimado são antes posições relacionais com possibilidades comunicacionais do que formas essenciais, “modos naturais” de vida não-cambiáveis e incomunicáveis, isolados existencialmente em sua animalidade ou humanidade, podemos considerar que o pensamento corporal indígena não corta o corpo – em sua exclusividade humana – num plano cartesiano feito de vetores que realizam desenhos e trajetórias num espaço idealizado vazio e neutro (palcos e galerias, por exemplo), mas nos oferecem – em seus cuidados

com o corpo e movimentos – gestos comunicacionais com as múltiplas agências que compõe o ambiente;

4) Se pretendermos experimentar outras noções de política com os mundos indígenas e negro-africanos, teremos que construir estratégias de composição em dança que promovam experiências de coletividade humanas e não-humanas e não somente audiências diante de uma individualidade humana que realiza movimentos especializados;

5) Se quisermos aprender uma outra noção de humano com o mundo indígena, teremos que romper com o narcisismo ocidental na dança para experimentarmos modos de relação com o ambiente que ativem uma composição em dança coexistindo com as outras presenças, levando em consideração a capacidade de agência dos outros corpos supostamente visíveis e invisíveis, supostamente animados e inanimados, mortos e vivos.

Tomando como premissa a indiscutível impossibilidade de vivenciar o mundo como indígena ou mesmo falar sobre os mundos indígenas, o que pretendo com esta reflexão é uma abertura corporal a tratar com respeito os diálogos possíveis com o pensamento intelectual indígena ameríndio que historicamente tem sido invisibilizado nos seus diversos modos de existência no Brasil e no mundo. Nesta direção, ao reiterar um compromisso ético-estético-político, espero contribuir com uma reflexão performativa sobre corpo, criação e composição em dança contemporânea esboçando algumas reflexões sobre o lugar do corpo na experiência e, mais especificamente, na experiência dos processos artísticos em dança contemporânea.

Referências

- Bateson, G. 1979. Every Schoolboy knows.... In: *Mente e Natureza: A unidade necessária*, 31-73. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Bateson, G. 1996. *Metadiálogos*. Lisboa: Ed Gradiva.
- Cummings, B. 1999. Animal Passions and Human Sciences: Shame, Blushing and Nakedness in Early Modern Europe and the New World. In: Fudge, E.; Gilbert, R. e Wiseman, S. (Eds.). *At the borders of the human*, 26-50. London: Macmillan Press.

- Derrida, J. 2002. *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora da Unesp.
- Descola, P. 2011. As duas naturezas de Levi-Strauss. *Sociologia e Antropologia* 1(2): 35-51.
- Descola, P. 2001. Contruyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. In: Descola, P. e Pálsson, G. (Eds.). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, 81-101. México, DF: Siglo XXI Editores.
- Descola, P. e Pálsson, G. (Eds.). 1996. *Nature and Society: anthropological perspectives*. London: Routledge.
- Descola, P. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- Foucault, M. 2013. *O corpo utópico, As Heterotopias*. São Paulo: n-1 edições.
- Ingold, T. 2013. Dreaming of dragons: on the imagination of real life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19: 734-752.
- Kopenawa, D.K. e Albert, B. 2015. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Latour, B. 2004. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc.
- Latour, B. e Woolgar, S. 1997. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Latour, B. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Levi-Strauss, C. 1982. Natureza e Cultura. In: *As Estruturas Elementares do Parentesco*, 41-49. Petrópolis: Vozes.
- Lima, T. S. 2005. *Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Tujá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP/ISA/NUTI.
- Lima, T. S. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana* 2(2): 21-47.
- Monga, C. 2010. *Niilismo e negritude*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Mbembe, Ae. 2018. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições
- Vander Velden, F. e Cebolla Badie, M. 2011. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá. Revista de Antropologia* 19: 15-47.
- Viveiros de Castro, E. 2017. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Ubu Editora.
- Viveiros de Castro, E. 2015. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac&Naify.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.

7 Revisitando um velho debate

Breves notas da velha dicotomia natureza e cultura
em uma perspectiva do racismo

Márcio Santos Matos

De saída, peço licença à Velha-Guarda da antropologia e da etnologia por tratar de um tema que pode até parecer meio *clichê*, pois, após a Segunda Guerra Mundial, o grande Claude Lévi-Strauss já nos chamava atenção para a dicotomia natureza e cultura, mas o ato de convidar meus pares para debater esse tema me faz sentir, efetivamente, um iniciado na disciplina que estou (re)descobrimo nessa fase inicial do mestrado em antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Essa ideia fica ainda mais evidente quando leio um artigo de Stelio Marras¹, publicado pouco mais de um ano atrás e, então, constato que esse campo de discussão não está com suas possibilidades dialógicas esgotadas. Pelo contrário, apresenta-se, nesse contexto do século XXI tão marcado pela emergência e condição de protagonista do antropoceno, como mais atual do que nunca.

¹ Este artigo de Marras (2018) é motivador justamente porque ele questiona a (antropo)centralidade do humano que durante muito tempo esteve e ainda permanece ligada à noção ocidental de cultura. A conexão que faço é no sentido de pensar os desdobramentos dessa centralidade que se quis hegemônica no campo da raça na relação com a dicotomia natureza e cultura durante o processo de legitimação do racismo científico em Rio de Contas no período que vai da publicação da Lei do Ventre Livre, em 1871, até a abolição da escravatura, em 1888. Reafirmo que o trabalho aqui realizado é de cunho antropológico, pois meu foco é convidar, majoritariamente, antropólogos e antropólogas para o debate em questão.

Permitam-me fazer algo que pode, em certo sentido, parecer uma digressão, porém preciso registrar que os debates durante as aulas dos componentes curriculares Epistemologia e Metodologia em Antropologia, Teoria Antropológica e Teorias da Natureza, foram de grande valia para meu interesse nessa querela. O panorama, através de autores(as) visitados durante o semestre, contribuiu para ampliar e amadurecer o repertório teórico voltado para esta questão específica, desde Lévi-Strauss, Bollettin e Marras. Essa maturidade me permitiu, inclusive, estabelecer uma conexão entre o projeto de pesquisa – Pontos Diacríticos da Religiosidade e da Cultura Afro-Brasileira Presentes em Processos Criminais de Pessoas Escravizadas e Libertas no Município de Rio de Contas na Bahia, que desenvolvo/desenvolvi no PPGA-UFBA – e a própria dicotomia natureza e cultura, que pode ser complementada por outros pares de oposição como homem/mulher, humano/outros-que-humanos, negros/brancos, dado/construído, heterossexuais/LGBTTI.

Chamo atenção para o fato de que os interlocutores de minha antiga pesquisa, na condição de sujeitos que foram escravizados durante a segunda metade do século XIX, na então Vila de Minas do Rio de Contas², protagonizam fatos/questões que remetem ao par de oposição natureza e cultura, se levarmos em conta a herança da discussão sobre raça e racismo no âmbito das Ciências Sociais. Contudo, o objetivo deste artigo, em primeiro lugar, é, brevemente, contribuir para o debate do panorama geral sobre o dualismo em voga e, em segundo lugar, pensar essa relação de proximidade conceitual nesse contexto, por meio da observação de transcrições de documentos³ que tenho disponíveis e

² Disse antiga pesquisa porque, ao longo do mestrado, resolvi mudar o foco da pesquisa, não mais realizando uma etnografia de arquivo e passei a pesquisar com os moradores de uma rua chamada Panelada ainda em Rio das Contas algo que me parece uma relação afroindígena.

³ Esses documentos foram encontrados no Arquivo Municipal de Rio de Contas e no Arquivo Público do Estado da Bahia durante o ano de 2018, período em que realizei pequenas pesquisas de campo de maneira ainda informal, uma vez só em 2019 ingressei no PPGA/UFBA. Saliento que em julho de 2019 iniciei oficialmente minha pesquisa de campo no arquivo público de Rio de Contas.

que se configuram também como exemplos etnográficos acerca do racismo na tentativa de construção de um “outro” do Ocidente lá na antiga Vila de Minas do Rio de Contas no último quadrante do século XIX.

Nesse sentido, por hora, apresento em linhas gerais algumas ideias sobre as duas dimensões. Ou seja, depois de um debate mais geral sobre o tema, adentrarei na questão particular com os levantamentos etnográficos, pretendendo desenvolver de forma mais acurada a relação entre essa polaridade e a construção do racismo em Rio de Contas no final do século XIX.

A princípio, busco suporte teórico na produção de Philippe Descola (2016). Suas quatro ontologias – animismo, totemismo, analogismo e naturalismo –, mesmo tendo emergido no contexto da virada ontológica, podendo sugerir um certo anacronismo, são de fundamental importância para compreendermos que o par natureza-cultura não corresponde a categorias universais apartadas, responsáveis pela bifurcação de uma antropologia social e cultural interessada pela cultura e outra antropologia física e biológica interessada pela natureza; além disso servem, também, como pano de fundo para a reflexão sobre o racismo na Chapada Diamantina do final do século XIX.

O animismo que, por sua vez, parece equivaler ao perspectivismo de Viveiros de Castro (1996), configura uma continuidade de almas e descontinuidades de corpos, segundo Descola. O totemismo acontece pela continuidade de corpos e almas, ou como este prefere dizer, continuidade da fisicalidade e interioridade. O analogismo é caracterizado pela descontinuidade de interioridade e descontinuidade de corpos ou de fisicalidade. Por último, o naturalismo é marcado pela continuidade de corpos e descontinuidade de interioridade. Todavia, é imperativo, para uma compreensão mais profunda, levar-se em conta outros autores e autoras que, de certa maneira, ligam-se a Descola, como Lévi-Strauss e Viveiros de Castro.

“Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura?”, pergunta Claude Lévi-Strauss (1982), fundador da corrente estruturalista no campo da antropologia. Essa questão já era pensada antes mesmo dele; porém, sua ressignificação só acontece a partir 1949 quando da primeira edição

de sua obra. Contudo, é Lévi-Strauss quem vai tencionar a validade da fronteira que separa uma da outra.

Se é relativamente fácil estabelecer a distinção de princípio, a dificuldade começa quando se quer realizar a análise. Esta dificuldade é dupla, de um lado podendo tentar-se definir, para cada atitude, uma causa de ordem biológica ou social, e de outro, procurando por que mecanismo atitudes de origem cultural podem enxertar-se em comportamentos que são de natureza biológica, e conseguir integrá-los a si (Lévi-Strauss, 1976: 42).

Mais uma vez, Lévi-Strauss vai reafirmar a importância do tema para o pensamento antropológico no prefácio da segunda edição em 1966:

É como se ela tivesse primeiramente pretendido ser a única a personificar a cultura em face da natureza, e permanecer agora exceto em casos nos quais pode submetê-la totalmente, a exclusiva encarnação da vida em face da matéria inanimada (Idem.: 26).

Na esteira de Lévi-Strauss, outros teóricos seguiram os passos do autor de *O Pensamento Selvagem* (1989), no sentido de reavaliar esses limites pensados como estanques entre natureza e cultura (Descola, 2001, 2011, 2016; Vander Velden, 2011; Sússekind, 2018; Sá, 2014; Strathern, 2014; Viveiros de Castro, 1996, 2002; Ingold, 2015, 2019; dentre outros.).

Para se compreender os modos como a questão fora tratada na antropologia, deve-se retornar ao início do século XX, depois de Franz Boas, com a corrente do particularismo histórico, em que se difundia a ideia da existência de uma pluralidade de culturas e, mais à frente, do multiculturalismo. Aparentemente, com essas correntes estaria resolvido todo problema. Porém, não: a natureza permanecia sendo pensada como um só núcleo articulado com várias saídas que eram as culturas. Ou seja, foi através da universalização da natureza que o Ocidente construiu e levou sua imagem aos demais mundos.

Esse modo de pensar a natureza e a cultura, por meio de uma hierarquia, é produto das ciências naturais (modernas). Foram estas

quem mais se empenharam no sentido de fragmentar a natureza da cultura. Pode-se remeter ao pensamento cartesiano, como uma das nossas heranças do século XVII, que coloca o humano como algo superior à natureza, pois, nessa perspectiva, a existência só se daria a partir de quem pensa, ou seja, dos seres humanos com sua agência que se pensava e se queria como única.

Com isso, outras dicotomias surgiram como homem/mulher, humano/animal, dado/construído, branco/negro, religião/magia, razão/emoção, ciência/pensamento selvagem, senhor/escravizado, etc. Dentro da perspectiva de uma epistemologia ocidental, a natureza comumente é pensada no singular e não no plural, além de ser concebida como algo do outro, pois o *Cogito Ergo Sum* cartesiano está para a cultura como seu padrão.

Durante muito tempo, como já dito, acreditava-se que a natureza era uma só, bem como a cultura. O Ocidente utilizou-se, assim, de duas ferramentas discursivas – a científica e a religiosa – não somente para reforçar o que Bruno Latour (1997)⁴ chamou de purificação do mundo em dois polos, mas também para “civilizar”, colonizar, ao “ensinar” os lugares que cada ser humano e os extra-humanos, conforme prefere pensar Viveiros de Castro (2015), deveriam ocupar. De acordo com o modo de pensar evolucionista, no final do século XIX, nos diz Viveiros de Castro (1996), os humanos deveriam seguir o mesmo curso evolutivo condicionado por aquela natureza uma e possuidora de um fundo animal. Essa lógica, conforme já foi dito acima, era oriunda da ciência moderna que buscava construir um objeto de estudo, ou seja, a própria natureza. Assim, nos esclarece Paulo Dalgalarrondo:

A ideia de natureza é inescapavelmente relevante, sobretudo quando se visa perscrutar a noção de humano formulada pelas ciências da vida. A noção de natureza, particularmente no ocidente, articula-se com o processo de formação de conhecimentos das chamadas ciências naturais. Segundo Merleau-Ponty (2006) há uma intrincada relação entre a ideia de natureza

⁴ Respeitadas as diferenças de pontos de vista entre Latour e Descola, recorreremos também aquele por entendermos que existem conexões importantes entre ambas as produções.

e as descobertas científicas naturais ao longo da história. Ao contrário do que o senso comum sugere, não foram simplesmente as descobertas científicas que provocaram mudanças nas concepções de natureza, mas o inverso também revela-se relevante; para o pensador francês, a mudança na ideia de natureza permitiu mesmo que tais descobertas pudessem ter sido realizadas (Dalgarrondo, 2013: 39-40).

A outra vertente era a de base teológica e advogava ser a natureza uma só perante o deus judaico-cristão, ou seja, a natureza era a imagem e semelhança daquele. Observemos que, primeiro, foi a natureza quem castigou Adão, Eva e a serpente após quebrarem a ordem divina para não comerem o fruto proibido e que, depois de feito, estes se percebem despidos, mas usando “uma folha para cobrir suas vergonhas”. Esta cena remete à imagem da natureza como algo dado, inacessível e autônomo. Portanto, restavam razões de sobra para separar a natureza da cultura.

Agora que tanto a natureza quanto a cultura “não são mais universais” chegamos a uma questão resgatada de Lévi-Strauss por Philippe Descola: o que seria então universal entre ambos conceitos? Apenas a proibição do incesto seria a resposta:

A proibição do incesto e o intercâmbio que ela instaura são causas eficientes da vida social, mas o movimento que anima esta vida social tem origem em limites biológicos e psicológicos mais fundamentais porque provenientes da natureza orgânica do homem” (Descola, 2011: 40-41).

O evento do incesto tanto tangencia a questão biológica no sentido de que o contato íntimo entre parentes próximos, como mãe e filho, pode desencadear danos genéticos, quanto a questão cultural, pois se prepara um parente para permutá-lo na lógica da dádiva matrimonial. Portanto, segundo Lévi-Strauss, a proibição do incesto é um fato natural da consanguinidade e, simultaneamente, um fato cultural da aliança, afinal, “*o homem é um ser biológico ao mesmo tempo que um ser social*” (Idem.: 41).

Certa feita, estando eu na condição de nativo de um terreiro de candomblé - que também é um universo rico para se pensar a relação entre natureza e cultura, pois os deuses e deusas dos cultos

de origem africana e afro-ameríndia são concebidos como energias da(s) natureza(s) afro-religiosa e seu sistema de crença compõe um sistema cultural – chamou-me atenção a fala de uma entidade feminina do nosso panteão, Pomba-Gira, ao dizer que, em outro plano físico – outro corpo –, iria manter uma relação sexual com um visitante antes que ele fosse convertido a membro da comunidade religiosa. Logo, mesmo estando em uma condição de parentesco religioso, a proibição do incesto permanece universal, sendo vivenciada em outras cosmologias.

A fala enunciada pela entidade serve para pensarmos outras questões como a agência de seres não humanos, ou, como bem disse Marras (2018), a emergência de novas coalizões políticas. Pedras, plantas, espíritos, animais e outros seres e objetos extra-humanos, na ontologia ameríndia, chamada por Philippe Descola (2016) de animismo, são entes (entre)dotados de agência, de maneira que há interação entre os humanos e aqueles, produzindo as paisagens e desconstruindo a ideia de espaços naturais, conforme o antropólogo britânico Tim Ingold (2015).

Viveiros de Castro (1996), por sua vez, anuncia que a dicotomia natureza/cultura é uma criação do ocidente para separar “meu lugar” do “lugar do outro”, “Nós” de “Eles”, isto é, o sujeito humano – com o perdão do possível pleonasma – ocidental estaria exclusivamente ligado à produção de cultura, enquanto tudo que, em um par de relação, opor-se-ia estaria ligado a produção de uma natureza uma. Por isso Viveiros de Castro cunha o conceito de multinaturalismo para contrastar o conceito de multiculturalismo que, conforme ressalta, seria um conceito ocidental e não apresentaria a finalidade que ele deseja. E aqui a unidade seria tão somente da cultura.

Tomando, agora, como objeto de reflexão o corpo e de maneira mais específica o sexo, nota-se que a relação que construo com meu corpo também está implicada na dicotomia em análise. O exercício da sexualidade é cultural, mas a reprodução humana está no nível biológico. Essa concepção é muito tranquila nas cosmologias não-ocidentais. Porém, em outros mundos – possivelmente ocidentais – isso não é tão simples assim, ou seja, perpassa pela escolha política.

A alma ou a humanidade, nas cosmologias ameríndias, é a referência. Nelas, tudo é humano, mudando somente a forma externa que é justamente o corpo: uma planta já teve a forma humana, um cachorro também, mas ambos permanecem com uma humanidade interna, como essência, cabendo apenas ao xamã a capacidade de vê-los de outra forma como a que se apresentam. Porém, isso não implica em uma fissura entre natureza e cultura. Essa ideia, pelo contrário, converte o polo em um só núcleo. A própria Marilyn Strathern (2014), quando discorre sobre uma comunidade melanésia no artigo “*Sem Natureza, Sem Cultura: o Caso Hagen*” apresenta-nos essa não polaridade entre os grupos estudados.

Natureza e cultura: Rio de Contas vista em seus arquivos

Tomando como exemplos etnográficos desse fenômeno as experiências de sujeitos escravizados e libertos no município de Rio de Contas, cito o caso de Manuel Thomás do Nascimento, crioulo que, em 1883, foi acusado de ceifar a vida do capitão do mato, o senhor José Luciano da Silva no Arraial do Ribeiro, região de Rio de Contas. Este recebeu missão do capitão José Cândido de Oliveira – a quem pertencia Thomás – de tirar-lhe a vida, depois de lhe cortarem as orelhas, pois o capitão Cândido declarou não gostar do escravizado. “*Não existiu circunstâncias alternativas a favor do réu.*” “*O réo cometteo o crime impellido por motivo frívolo.*” “*O Réo cometteo o crime impellido por motivo reprovado.*” Estes trechos compõem o discurso da parte acusadora na página 51 do processo que se encontra no setor de documentos do judiciário no Arquivo Público do Estado da Bahia. É importante pensar os processos pelos quais esses sujeitos tiveram suas imagens de réus – e selvagens – construídas no interior dos inquéritos, de modo a disseminar toda uma concepção da figura do escravizado e do liberto não somente como possível criminoso nato, mas como seres sub-humanos pela ausência dos atributos das características que lhes garantissem o estatuto de humanos, legitimando uma imagem de “*homo ferus*” e nunca a de

“homo sapiens”. Isto é, o lugar do outro escravizado equivalia ao do selvagem na perspectiva do Ocidente.

Em 1876, o escravizado Mariano, cuja nação ainda é ignorada por mim, foi agredido ao sair de uma marujada. Vale observar que esta tradição é oriunda da região do recôncavo baiano, rota por onde possivelmente passavam os cativos adquiridos através do tráfico atlântico e cujo destino final seria a antiga região mineradora. Vejamos que o evento da marujada foi a razão para a querela, o que pode sinalizar serem esses pontos diacríticos da cultura africana alvo de criminalização.

Essa hipótese pode ser validada se voltamos nossa atenção para o que ocorreu três anos depois, em 1879, com o escravizado Florêncio que teve seu tambor ou caixa (acústica) quebrada por Tertuliano Dantas Mineiro que, ambivalentemente, foi réu em um processo fruto de outra querela em um “batuque” às três horas da manhã, após ameaçar um fiscal do município. Outros trabalhadores livres também estavam envolvidos no ato de violência contra Florêncio, como José Pereira, lavrador.

Um outro documento de 1905, ainda não transcrito por mim, relata uma agressão a um liberto por causa de um entrudo. Porém, ainda em 1889, um liberto fora impedido de passar por uma estrada, pois este afirmava que iria fazer uma “reza” para curar seu pé de uma erisipela, fazendo crer que sua prática sagrada estivesse associada a feitiçaria.

No dia 3 de junho de 1905 (ou 1906), um grupo de moradores estava rezando a trezena de Santo Antônio, quando três homens chegaram e um deles atirou na fogueira com uma pistola. Depois o atirador recarregou a pistola e voltou a tirar na fogueira, quando um dos que acompanhava, cujo nome era Rochael, veio a óbito de imediato. Vale lembrar que, no documento, está destacada a adjetivação do atirador como sendo arruaceiro e ser de cor preta. Com isso, fica evidente uma tendência a criminalizar todo tipo de ação ligada a escravizados e libertos, sobretudo em elementos diacríticos da afro-diáspora.

Maria de Fátima Novais Pires (1999) aborda a criminalização de certas condutas sociais, como portar facas e facões, espingardas,

machados, etc., em seu livro *O Crime na Cor*. Ela tem sido uma das referências mais consultadas, assim me parece, sobre a escravidão em Rio de Contas do século XIX. Por isso, se eu tivesse prosseguido com tal tema, teria aquela autora como uma das principais referências da pesquisa. Todavia, minha finalidade seria abordar a criminalização do pontos diacríticos da religiosidade e da cultura africana no contexto de sua diáspora na América Portuguesa.

Se levarmos em consideração o fato de que as Faculdades de Direito, assim como a de Medicina, na Bahia e posteriormente no Rio de Janeiro, estiveram empenhadas em articular e sistematizar toda lógica do racismo científico, é de se esperar que os processos criminais estejam alinhados com as ideias difundidas no Brasil a partir de Nina Rodrigues acerca de predisposição biológica dos negros e das negras ao crime, suscitando a mencionada discussão entre o que é cultura e o que é natureza, pois estes eram o outro e outra do Ocidente que estavam, por sua vez, inclinados para o âmbito da natureza, segundo a perspectiva do racismo⁵.

Surpresa imensurável encontrou o professor de medicina legal ao não conseguir tipificar o crânio de Lucas da Feira, saqueador negro que, depois de ser capturado no sertão nordestino, foi decapitado a fim de ter sua caixa craniana analisada a partir dos padrões da frenologia e craniometria nos laboratórios da Escola de Medicina da Bahia:

Será quem os estudos sobre os criminosos se achem em falha aqui? Não o creio. Na minha opinião, é preciso completar em Lucas da Feira, o estudo físico do criminoso com seu estudo psicológico (Rodrigues, 1895, apud Corrêa, 2013: 142).

Assim, percebe-se como havia uma tendência para enquadrar os escravizados(as) ou mesmo o liberto(a) em um perfil social de possíveis criminosos do ponto de vista patológico, o que acontece hoje de modo

⁵ Para pensar como esse outro(a) pode ser entendido(a), ver o que diz o antropólogo Johannes Fabian: *“É pelo diagnóstico do discurso temporal da antropologia que se redescobre o óbvio, ou seja, que não há conhecimento sobre o outro que não seja também um ato temporal, histórico, político”* (2013: 40).

semelhante em contextos urbanos como o de Salvador, quando se pensa ações e práticas ligadas a afrodescendentes.

Pode-se exigir que todas estas raças distintas respondam por seus atos perante a lei com igual plenitude de responsabilidade penal? Acaso, no célebre postulado da escola clássica e mesmo abstraindo do livre arbítrio incondicional dos metafísicos, se pode admitir que os selvagens americanos e os negros africanos, bem como os seus mestiços, já tenham adquirido o desenvolvimento físico e a soma de faculdades psíquicas, suficientes para reconhecer, num caso dado, o valor legal do seu ato (discernimento) e para se decidir livremente a cometê-lo ou não (livre arbítrio)? – Por ventura pode-se conceder que a consciência do direito e do dever que tem essas raças inferiores, seja a mesma que possui a raça branca civilizada? – ou que, pela simples convivência e submissão, possam aquelas adquirir, de um momento para o outro, essa consciência, a ponto de se adotar para elas conceito de responsabilidade penal idêntico ao dos italianos, a quem fomos copiar o nosso código? (Rodrigues, 1984, apud Corrêa, 2013: 133).

Assim, a serviço de uma elite burguesa, a ciência (positivista e determinista) começou a legitimar o racismo científico no Brasil da segunda metade do século XIX e transformar aquela população negra em produto da natureza, cujo fundo era animal, e em seu objeto de estudo, portanto. Toda essa espécie de taxonomia foi desenvolvida para legitimar um lugar de subalternidade de negros e mestiços, configurando-os como ameaças para a formação de uma nação moderna e “evoluída”.

A antropóloga Mariza Corrêa (2013), porém, em *Ilusões da Liberdade*, resgata a ideia de que seria desnecessário sistematizar uma “ideologia racista”, uma vez que os negros, historicamente, já estavam excluídos de um projeto de cidadania capaz de lhes ofertar igualdade de direitos e deveres. Contudo, a ascensão social de um ou outro indivíduo negro originou o mito da democracia racial, de modo que o conflito racial jamais seria percebido.

Então estava tudo nos conformes: uma elite branca, que, promovendo a cultura, gozava de todos os privilégios possíveis e não queria misturar-se racialmente com a massa de pretos e pobres –

degenerados e doentes. Vale ressaltar que essas ideias ganharam mais força no contexto próximo da República Velha, pois a “necessidade” de se consolidar um projeto fundante de nação alicerçado em valores eurocentrados era cada vez mais evidente.

Já a antropóloga Lília Moritz Schwarcz (1993) expõe a ideia de que no Brasil houve pelo menos seis décadas para se concretizar os mecanismos de discriminação racial, envolvendo museus, institutos históricos e geográficos, faculdades de direito e medicina. Tudo isso em favor de um país marcado e destinado ao “progresso”, à “civilização” e ao “moderno”. É necessário observar que estas instituições cumpriam ainda o papel de domesticar a natureza e seus membros. Essa era uma forma de controle encontrada pelos homens de ciência e demais “homens de bem”.

Nesse contexto, na segunda metade do século XIX, surge o médico legista Raimundo Nina Rodrigues, iniciando uma duvidosa e vulnerável etnografia sobre a população de libertos. Através de seus estudos de frenologia e craniometria, ele produziu uma vasta literatura, apesar de sua morte prematura, a fim de provar a condição de criminoso nato para todos os negros ou mestiços. Portanto, a morfologia de cada crânio – negro – condizia com um tipo de crime e os legitimava, muito mais, como meros objetos de estudo das ciências naturais.

Em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Nina Rodrigues (2011) deixa clara essa “preocupação” com a formatação que o país vai adquirindo no pós-abolição da escravidão. Haja vista que a miscigenação era algo inevitável para um país cujo colonizador já desembarcou mestiço, se levado em consideração o evento da Invasão Árabe na península Ibérica no século VIII. Podemos, pois, fazer, inclusive, um passeio até a produção de Bruno Latour (1997) para pensarmos na ilusão da purificação que ele aborda em *Jamais Fomos Modernos*. Nossa marca, logo, sempre foi a hibridização. Para melhor compreensão do que vem a ser a mestiçagem, partimos inicialmente da leitura de *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*, texto do antropólogo Kabengele Munanga (2004). A (re)discussão proposta por este autor consiste em (re)avaliar as ideias dos teóricos mais destacados, utilizando como metodologia um panorama da temática racial, de seus

autores e suas ideias que buscavam, sobretudo, uma identidade étnica para o Brasil, desde Sílvio Romero (1979) a Gilberto Freyre (2006). Contudo, por não querer esgotar aqui a discussão do tema, foi escolhida a estratégia de apenas tangenciar e analisar sucintamente as visões de Nina Rodrigues.

As teorias raciológicas de Nina Rodrigues tinham por premissa a ideia de que o processo de mestiçagem era o principal responsável pela deturpação e degeneração racial e social, impedindo o sonho de ser uma nação moderna. Portanto, devia-se evitá-la e, por outro lado, incentivar a criação de “tipos puros”. Com isso, vale ressaltar, no contexto, a importância da eugenia que consiste num objetivo político de branqueamento, controlando as reproduções humanas, em um grande laboratório social, ou seja, uma limpeza racial, uma vez que para Nina o maior perigo do problema racial no Brasil não venha a ser o “negro puro”, porém a disseminação de uma massa mestiça portadora de um sangue deturpado, pondo em risco o futuro de uma “raça” superior branca, ao tornar-se parte na natureza. Portanto, para formalizar essa preocupação, Nina Rodrigues estabelece três graus hierárquicos e evolutivos raciais para a camada dos mestiços: o mestiço superior, o mestiço normal e o mestiço degenerado, isto é, uma espécie de escala para melhor viabilizar o controle político sobre a população negra que era reificada em todas as instâncias possíveis.

Nos anos trinta do século passado, o antropólogo Gilberto Freyre ficou conhecido por lançar dois clássicos: *Casa-Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos* (1998). Estas obras foram uma espécie de marco no campo das relações raciais no Brasil, pois, em alguns momentos, a ambivalência natureza e cultura torna-se algo velado. Conforme Jesiel Oliveira,

com lastro discursivo do luso-tropicalismo freyriano, construiu-se uma versão de modos de convivência, e de exercícios de autoridade, entre portugueses e africanos – modos historicamente testados na experiência colonial luso-afro-brasileira – em que o tema da violência racista fica deslocado, esmaecido, e até adoçado, pela invocação das peculiaridades afetivas da dominação patriarcal (Oliveira, 2008).

Em outras palavras, Freyre (1998) termina por dar um caráter positivo à mestiçagem, diferentemente de Nina Rodrigues (2011),

ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de 'Casa-Grande e Senzala' permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada (Munanga, 2004: 88).

Esta façanha pode até ter concedido a Gilberto Freyre o título de pai da “democracia racial”, muito embora ele não tenha feito uso desta expressão. Entretanto, não resolveu os dramas gerados pelo racismo, pois, ao afirmar que as mucamas eram responsáveis por transmitir sífilis aos jovens brancos que eram iniciados sexualmente, Freyre reafirma esse lugar da natureza como peculiar da população afrodescendente.

É justamente o mapeamento dessa rede de criminalização de pontos da religiosidade e da cultura africana no contexto do Novo Mundo, presente nos feitos criminais acerca de escravizados e libertos na então Vila de Minas de Rio de Contas no sertão da Bahia, que eu pretendia estudar na pesquisa de mestrado que, conforme eu já dissera, fora mudada para uma pesquisa de campo com outros interlocutores vivos na rua da Panelada, em Rio de Contas e não mais uma etnografia de arquivo. Aqueles sujeitos tanto ocupavam a condição de réus como a de vítimas no interior destes processos-crimes. Seria preciso saber de que forma os autores dos inquéritos eram “orientados” na confecção destes documentos para ajustarem o teor semântico de seus processos à sistematização do racismo neste final de século XIX, mais precisamente de 1870 a 1888.

Considerações finais

Nessa breve discussão, a minha finalidade foi traçar algumas sutis linhas acerca da querela em torno da divisão natureza e cultura pela ciência moderna, relacionando-a com a produção do racismo presente em inquéritos criminais de uma região específica da Chapada

Diamantina, na Bahia do final do século XIX. No plano da produção antropológica, reafirmamos a relevância teórica dos diálogos com Philippe Descola para se alcançar os objetivos propostos. A partir daí, outros antropólogos(as) e etnólogos(as) vão colaborando a partir de pesquisas de corte quali-quantitativo para compor o debate aqui iniciado. Fica válida a ressalva de que a historiografia, bem como a história, serviram de pano de fundo para se pensar e comparar pontos diacríticos da religiosidade e da cultura africana e diaspórica, ou seja, uma atividade que é metodologicamente ligada à antropologia. Portanto, reconheço a fronteira entre esta e a história, mas me posiciono como autor iniciante da disciplina antropologia.

A ideia seria, reafirmo, pensar por que motivos os elementos que definem o que vem a ser a cultura africana, como entrudo e batuque, eram construídos nesses documentos como entraves para o projeto de civilidade europeu presente no Novo Mundo. O que fez o escravizado Florêncio, em 1879, ter seu tambor – ou sua caixa, conforme era chamada naquele contexto – quebrado pelos lavradores Tertuliano Dantas Mineiro e Roberto José Pereira, mesmo sendo este tempos depois qualificado como réu em um processo no qual era acusado de estar envolvido em uma batuque?

Minhas investigações estão agora voltadas para Rio das Contas em dois aspectos – raça e etnia, que não aparece do modo homogêneo. Quando o pano e fundo é raça, de saída, já me surgem pelo menos, três autoras de maneira muito clara: Kátia Lorena (2012), Maria de Fátima Pires (1999; 2003) e Nanci Patrícia (2008). Porém, quando a ideia é mapear o fator étnico, a situação diverge, embora me venham autores como Albertina Vasconcelos (1977) e Erivaldo Fagundes Nunes (2003; 2008). Observemos que é preciso deixar claro aqui que existe um elenco de autores que fazem uma abordagem étnica acerca do entorno de Rio de Contas, mas não a pensam de modo exclusivo, sendo antes um levantamento étnico-racial de assuntos como escravidão, por exemplo.

Então, é a partir disso que contemplo os moradores da rua da Panelada como sobreviventes indígenas, parafraseando Viveiros de Castro no prefácio de “Queda do Céu” (2015). Contudo, a rua da Panelada reafirma historicamente o (alto ou de cima) sertão como sendo

esse lugar onde africanos escravizados, libertos e indígenas de diversas etnias, após aglutinarem matrizes civilizatórias distintas, reinventaram e recriaram novas formas e estratégias para (sobre)viver, por meio da emergência de um terceiro núcleo, que é o sujeito afroindígena.

É assim que está configurada a Panelada: como esse microexemplo de sertão nordestino, onde não há apenas marcas de uma presença africana, mas, fundamentalmente, de indígenas que foram os primeiros ocupantes deste lugar. Logo, este é um trabalho que, ao retomar a presença africana nos sertões (de cima) como algo legítimo, tenta reconstruir, sobretudo, os passos de antigos moradores que, estrategicamente, tiveram sua existência e sua presença por lá invisibilizada durante um processo de invasão e tomada das terras em razão dos interesses pela mineração e pela pecuária.

Referências

- Corrêa, M. 2013. *As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues a antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Dalgalarrondo, P. 2013. *Natureza e Cultura na Definição e Delimitação do Humano: Debates e disputas entre antropologia e biologia*. Tese de Doutorado: UNICAMP.
- Descola, P. 2016. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34.
- Descola, P. 2011. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia e Antropologia* 1(2): 35-51.
- Descola, P. 2001. Contruyendo naturalezas. Ecologia simbólica y práctica social. Em: Descola, P. e Pálsson, G. (Eds.). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, 81-101. México, DF: Siglo XXI Editores.
- Freyre, G. 2004. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.
- Ingold, T. 2019. *Antropologia: Para que serve?* Rio de Janeiro, Vozes.
- Ingold, T. 2015. *Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Fabian, J. 2013. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Latour, B. 1997. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed 34.

- Lévi-Strauss, C. 1982. Natureza e Cultura. In: *As Estruturas Elementares do Parentesco*, 41-49. Petrópolis: Vozes.
- Marras, S. 2018. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69: 250-266.
- Munanga, K. 2004. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus Identidade nacional*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Oliveira Filho, J. F. 2008. *Raça e poder em textos e contextos luso-angolo-brasileiros: articulações estratégicas*. Tese de Doutorado: Universidade Federal da Bahia.
- Pires, M. de F. N. 2003. *O Crime na Cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)*. São Paulo: Annablume Editora.
- Phoutignat, P. e Streiff-Fenart, J. 1998. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP.
- Rodrigues, Nina. s.d. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Romero, S. 1979. *Realidades e ilusões no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Sanches, N. P. L. 2008. *Os livres pobres sem patrão nas Minas dos Rios de Contas/Ba – Século XIX (1830-1870)*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal da Bahia.
- Santos, R. V. e Maio, M. C. 2010. *Raça Como Questão: História, Ciência e Identidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Schwarcz, L. M. 1993. *O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Strathern, M. 2014. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Vander Velden, F. e Cebolla Badie, M. 2011. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá* 19: 15-47.
- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.
- Viveiros de Castro, E. 2017. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

8 A praia como espaço natural

Natureza e cultura dentro das motivações das práticas corporais em Vitória/ES

Rodrigo Gutiérrez Herrera

Considerações iniciais

Embora as leituras antropológicas e as minhas viagens pela América do Sul tenham me ajudado a ampliar minhas visões do que pode se entender como o normal, o comum e o natural, ainda me surpreendo com muitos dos costumes e hábitos cotidianos das pessoas. Quando cheguei a morar no estado do Espírito Santo no princípio do ano de 2016, uma das primeiras ações naturalizadas que notei foi a de engolir o catarro e não tirá-lo com um lenço descartável como costumam fazer as pessoas da região hispano-falante, fato que consegui corroborar com amigos de outros países latino-americanos. De fato, até o momento em quase quatro anos morando no Brasil, nos estados do Espírito Santo e da Bahia, ainda não encontrei, por acaso, um lenço descartável. Esta foi uma das minhas primeiras percepções de que o “natural” pode ser entendido como um construto, aludindo à perspectiva construtivista da natureza descrita por Descola (2001). Neste caso, o fato de os moradores brasileiros tratarem como normal o ato de engolir o próprio catarro, para mim ainda resultava como algo pouco higiênico e, por que não, repugnante.

Este foi um exemplo desse ir e vir de informação que a disciplina antropológica nos ajuda explorar, da troca de afecções que surgem no campo da pesquisa, mas também da vida cotidiana. A antropologia como disciplina tem nos mostrado as diversas formas de viver e, com isto, como mudam as noções de natureza, assim como mudam as

percepções do que é comum e do que não o é. O binário natureza/cultura amplamente discutido por autores como Lévi-Strauss (1982) volta a aparecer hoje em situações cotidianas no mundo ocidental, tal qual ocorre com os conceitos de corpo e saúde. Porém desta vez isso não se dá necessariamente sob o formato de conceitos acadêmicos ou metodológicos, impostos ou trazidos desde fora, senão como conceitos nativos utilizados de forma ampla e ambígua pelos nossos interlocutores. Acho este um ponto importante dentro de toda a discussão posterior por conta da forma como estes conceitos são utilizados fazendo sentido, ou não, com os mesmos discursos e ações dos sujeitos.

Neste texto discutirei alguns elementos a respeito do esquema binário natureza/cultura que pude mapear dentro de um contexto específico de ações e entendimentos de práticas corporais na orla da praia de Camburi, na cidade de Vitória/ES¹. Dessa forma serão abordados os entendimentos de natureza que apareceram de maneira recorrente nas falas de alguns dos frequentadores da praia. Os dados de campo foram extraídos principalmente da minha pesquisa de mestrado (Herrera, 2018) e serão analisados em conjunto com os referenciais teóricos trabalhados na disciplina “Teorias da Natureza” (da qual se origina este texto), do doutorado em Antropologia na Universidade Federal da Bahia.

Aqui, a modo de facilitar a discussão, podemos agrupar o “natural” junto com “natureza” em oposição ao “artificial” e a “cultura”, principalmente marcado nos argumentos que opõem os espaços da praia com o das academias de ginástica e musculação. As noções não aparecem estritamente fechadas, além de que estas formas de entender o que é natureza ou cultura tampouco são conceitos necessariamente transmissíveis para outros grupos humanos. Estas noções de natureza também se misturam com o que é entendido como normal/comum, assim como podem realizar certas ligações com aquilo que é entendido como saudável. Abordarei esses e outros argumentos oriundos dos diálogos com os frequentadores da praia de Camburi na cidade de Vitória no Estado do Espírito Santo.

¹ Localizada na cidade de Vitória, capital do Estado do Espírito Santo.

Na praia de Camburi

A praia de Camburi encontra-se localizada na zona continental do município de Vitória/ES, junto aos bairros de Jardim da Penha, Jardim Camburi e Mata da Praia. A praia, uma das mais concorridas da região, tem aproximadamente 6km de extensão e é um local onde se desenvolvem diferentes práticas relacionadas ao lazer e os esportes. Em sua orla há uma série de quiosques com comida/bebida, festas, centros de turismo, bem como diferentes infraestruturas para realização de diferentes práticas corporais, tais como caminhada, corrida, ciclismo, voleibol, futevôlei, capoeira, bicicross, patinação, yoga, calistenia, kitesurf, natação, remo, treinos funcionais, slackline, surf entre outros.

As práticas desenvolvidas eram comumente realizadas durante os dias de semana, principalmente entre as 18:00 e as 21:00 – ou, ainda, antes do começo da jornada de trabalho, entre as 5:00 e 8:00. A orla era utilizada também durante os finais de semana por atividades não necessariamente entendidas como práticas corporais sistematizadas, como, por exemplo, quando as pessoas visitavam a praia para realizar passeios em família, conversar, “curtir” o visual. Isto se podia apreciar na forma como as pessoas se vestiam para realizar as atividades, a qual aparecia como uma distinção clara entre elas. Para fazer práticas corporais e atividades esportivas é necessário vestir roupa *ad-hoc*, o que aparecia como uma “uniformização” geral daqueles frequentadores (Herreira, 2018: 73).

Durante o percurso e o desenvolvimento do trabalho de campo², realizei entrevistas com dez interlocutores(as) que realizavam práticas na orla (entre dois e sete dias por semana). O que discuti durante a pesquisa foram as distintas motivações que os(as) interlocutores(as) manifestaram no momento de explicar o porquê de realizarem suas atividades no espaço da praia, além de como e com quem as faziam. Utilizarei parte destas falas para abordar as distinções atribuídas pelos interlocutores a respeito dos tópicos natureza/cultura, assim como

² O campo foi realizado principalmente nos horários da noite, por ser mais concorrido, entre os meses de setembro de 2017 a fevereiro de 2018.

será discutido o espaço da praia versus o da academia, que acaba por refletir parte destas distinções levantadas pelos sujeitos.

Os interlocutores que aceitaram voluntariamente o convite para realizar as entrevistas, mostraram-se dispostos e motivados para explicarem sobre o que faziam na praia e suas próprias experiências. Quando abordados enquanto realizavam algum tipo de prática corporal coletiva (por exemplo, grupos de corrida, treinamento funcional, futevôlei), eles mesmo indicavam alguém em específico para participar da entrevista, tendo em conta o tempo de experiência ou, às vezes, como o(a) integrante mais respeitado(a) do grupo.

As entrevistas tiveram caráter semiestruturado e já tinham um roteiro pré desenvolvido com algumas perguntas de base, mas, claramente, fora necessário desenvolver outras questões no decorrer das entrevistas. Sendo assim, se trabalhou diretamente com aquilo que as pessoas falaram no transcorrer da entrevista, buscando evitar, de forma sistemática, a indução de qualquer das suas respostas. Se a pergunta não era diretamente respondida, ela era reformulada evitando, assim, direcionar respostas preestabelecidas. As informações foram se dando diretamente neste diálogo horizontal entre interlocutor(a) e pesquisador.

Embora na pesquisa original (Herreira, 2018) os diferentes tópicos fossem desenvolvidos com maior amplitude, aqui focarei principalmente na questão onde o “natural” e a “natureza” aparecem como elementos importantes dentro das diferentes motivações dos(as) interlocutores(as). Nisto destaca-se principalmente dois tópicos, o primeiro relacionado ao espaço ou local, e o segundo relacionado ao corpo.

Praia versus academia

Em relação ao desenvolvimento de práticas corporais e esportivas, a orla de Camburi foi apontada pelos entrevistados como a que mais se destaca para realiza-las, tanto por suas características de praia frente a outros espaços de lazer, como também em relação a outras praias

similares da região metropolitana de Vitória. Sobre esse aspecto, Ramona³, mulher, trinta anos, moradora de Vila Velha, comenta que vai especificamente a Vitória para andar de patins na orla de Camburi:

A melhor orla pra praticar esporte é essa daqui [...] tipo assim, pela paisagem, a visão dela é bem mais ampla, a questão da estrutura, é bem melhor do que lá (Referenciando a praia de Vila Velha) [...] bem mais, entendeu? Segurança é bem melhor do que lá, entendeu? Por isso que a gente prefere mais em pular de cá, não só eu como minha amiga, mas várias pessoas que a gente conhece vem mais pro lado de cá pra poder praticar esse tipo de esporte que lá do lado mesmo, da estrutura do local entendeu? (Ramona, 30 anos).

A praia de Camburi é uma das maiores praias da região metropolitana e uma das mais concorridas por possuir, entre outros elementos, uma infraestrutura que conta com segurança durante os horários de maior movimento. No outro sentido mencionado, a praia como local em si, destaca-se pela relação em oposição a outros lugares fechados, como são as academias de ginástica e musculação. Segundo os(as) interlocutores(as), a praia, embora tenha-se pensado em outros lugares para realizar práticas corporais como clubes e academias, têm uma relação diferente com a natureza que pode se caracterizar pelo seu ar, o vento, a areia, entre outros elementos que a identificam. Luiza, mulher, trinta anos, praticante de futevôlei de Camburi indica:

Eu acho assim eu tive uma experiência com academia o ano passado... que foi boa, né? Eu gostei muito da academia de Alegre⁴ e tal, os professores e educadores físicos muito dedicados foi muito bacana, foi o que eu precisava no momento, mas eu acho muito melhor ao ar livre não sei primeiro que eu já gosto já é uma praia, né? Então pra mim esse clima é muito gostoso, *esse vento* enfim, é muito mais agradável do que você tá numa sala fechada com som alto e ar condicionado eu, eu tenho essa percepção né? Eu acho que é muito melhor assim esse contato, gosto muito de pé no chão também então *eu gosto muito desse contato particularmente na areia* dos esportes na areia que

³ Os nomes são fictícios e são utilizados só a modo de referência.

⁴ Município capixaba onde a entrevistada morou.

eu gosto de jogar descalça enfim, gosto desse contato com areia mesmo, e os horários são também super agradáveis né? (Luiza, 30 anos, grifo meu).

Mesmo tendo uma experiência anterior positiva, Luiza marca a diferença entre a academia e o local aberto que é a praia. Ela destaca nisto o vento e a areia como elementos distinguíveis da praia. A academia por outro lado é caracterizada por ser um lugar fechado, um lugar do cotidiano ou dentro da cidade (embora a praia encontra-se adjacente a bairros urbanos). O mesmo movimento pode ser observado nas falas de Leo, homem, vinte sete anos, praticante de longboard e slackline, quando questionado se já havia frequentado alguma academia:

Não, num lugar fechado assim eu evito fazer atividade, não que evito né? Porque não me sinto à vontade, se tenho a praia aqui pra quê? Seria bom né? Pra ter preparo, sim, claro, mas, é muito cara a academia aqui no bairro nem com as questões de procurar outra só com as atividades ao ar livre mesmo [...] é muito fechado a academia não é tão legal [...] prefiro as atividades ao ar livre mesmo, melhor [...] pelas sensações de *estar mais perto da natureza* né? Mais *longe da cidade* assim, do dia a dia (Leo, 27 anos, grifo meu).

Segundo as falas de Leo, há uma polarização marcada entre o local da praia, onde se destacam elementos da natureza, caracterizada pelo ar livre e por estar “longe da cidade”⁵, e as atividades cotidianas do dia a dia em que ele associa à academia. Como bem indicam Vander Velden e Cebolla Badie, o ser humano é caracterizado no seu componente cultural como produtor de paisagens, e estas ideias se corroboram com o encontrado no campo: os humanos são modificadores da paisagem como do meio ambiente, realizando, assim, um processo de “desnaturalização” (Velden e Badie, 2011: 26). A academia, neste sentido, e em oposição à praia, entende-se como um lugar sem liberdade, enclausurado, tedioso ou rotineiro, o que pode se ver também nas falas de Andrés, homem, quarenta e oito anos, praticante de ciclismo:

⁵ O termo está entre aspas pelo fato de que a praia faz parte do espaço urbano e se encontra adjacente a bairros de moradia.

Não, academia eu não consigo ficar parado tipo assim, já ficou parado o dia inteiro e tal tal, então a academia [...] respeito quem gosta, mas eu particularmente me sinto meio enclausurado e eu não consigo ver, eu gosto ver, eu gosto de *sentir ar, sentir brisa*, entendeu? Ver o mundo correr e academia é uma coisa muito estática e pra mim, dá tédio (Andrés, 48 anos, grifo meu).

Andrés, de forma similar a Leo, ressalta a relação entre o fato de trabalhar e ter uma rotina na cidade com o de ter uma rotina de exercícios na academia. Andrés indica que ele já tem uma rotina na qual permanece parado por longos períodos, e por isso não vislumbra realizar outro tipo de rotina em um local fechado como o espaço da academia. Além disso, acrescenta:

Eu particularmente não gosto do ambiente de academia, porque é um lugar fechado assim, esse lugar que você tá ali, o pessoal levantando pesos ali e tal eu gosto de andar, de ver disposição ver mas não quanto eu corri, quanto que eu andei ou quanto pedalei, sem mensurar distância, entendeu? Cê consegue, parece, eu consigo absorver mais disso na academia, ficar levantando peso, caminhando na esteira (Andrés, 48 anos).

Particularmente, acho controverso o fato de os entrevistados mencionarem comumente a praia como esse espaço aberto, com vento ou ar limpo e longe da cidade, sendo que na frente da praia está localizado o porto do Tubarão, o qual possui uma das maiores indústrias da região capixaba. Ainda assim, não entrei neste debate com os interlocutores.

Ainda que não se expressa diretamente conceitos como “natural”, “artificial” ou a “cultura”, se expressam características relacionadas às atividades “dentro e fora” da cidade que evocam essa diferenciação binária entre um elemento natural e outro artificial ou criado pelos humanos. Assim, o cotidiano representa os problemas relacionados ao artificial, ao trabalho, aos problemas da cidade, o stress. Ficar longe do natural é entendido como elemento gerador de doenças e assim se afastando de um estado de saúde pleno.

A natureza segundo Gonçalves (2015) resulta um lugar mais saudável e mais puro. Representando assim, uma ideia de pureza, uma natureza como um espaço de cura, onde há outra reconexão com os elementos que a representam. Neste caso, e como já foi ressaltado, o ar, o vento, o mar e a areia. Segundo a interlocutora Luiza, a academia, em contraparte, é um espaço individualista, onde não há socialização como aquela encontrada ao fazer atividades na praia:

Eu acho que academia é mais individualista, as pessoas vão fazer lá porque os aparelhos são individuais, né? Então quando você depende de alguém por exemplo, você depende do seu educador físico para estar te orientando né? No profissional especializado para tá orientando, mas aqui se você observar, olha as práticas são coletivas os treinos são coletivos então eu não tenho como pegar uma bola e sair jogando sozinha dependendo do outro também. né? [...] Tem atividades que são desenvolvidas na academia, por exemplo na academia lá que eu fiz, tinha aula de dança, circuitos, essas coisas assim que você consegue até ter uma certa interação com outras pessoas, mas mesmo assim é individual né? Cê tá num espaço coletivo, mas você tá fazendo as suas atividades individualmente, acho que isso é um diferencial das práticas daqui, né? Do vôlei, do futebol, do futevôlei, aí cê joga em equipe, né? Então você precisa tá socializando com outras pessoas pra poder conseguir desenvolver o seu trabalho (Luiza, 30 anos).

Uma das entrevistadas, Ramona, que faz atividades tanto em academia quanto na praia, indica a diferença entre os locais em relação ao dinamismo entre as pessoas que ocupam cada espaço, apontando dessa forma que na academia encontram-se as mesmas pessoas, ao passo que na praia o cenário sempre é diferente:

Cê fala de questão de praia, eu nunca, nunca fiz, funcional em praia, mas eu acho bem interessante, que já, na academia é essa coisa monótona é, todos os dias as mesmas pessoas, já se...aberto já vem pessoas diferentes já se anima mais entendeu? Eu acredito que é bem legal (Ramona, 30 anos).

Ela ressalta o fato de que o treinamento funcional⁶ também ocorre na praia, embora ela o associe mais com o ambiente de academia de ginástica. Outro dos elementos a destacar em sua fala é este caráter social. Parte do se manter saudável se relaciona com o natural e, dentro deste entendimento de natureza e de se manter saudável, considera o fato de manter relações sociais. O individualismo é característica da cidade, o humano como ser social ou em relações com outras pessoas representa o natural e, assim, o saudável. Em relação a isto, seis dos dez entrevistados indicaram realizar alguma atividade na praia com algum amigo ou familiar.

Uma das outras diferenças que foram mencionadas entre a praia e academia foi em relação ao valor/preço dos locais. A praia, como parte da natureza, é de graça, enquanto a academia – assim como a cidade – é paga. Lucas, homem, cinquenta e um anos, praticante de calistenia, indica:

Hoje não faz parte mais pra mim eu não tenho não tenho mais aquele pique, rotina, eu não consigo mais essa rotina sabe por quê? Eu lembro quando eu pagava academia às vezes eu trabalhava até 10-11 horas da noite, eu não ia, aí ficava me mordendo de raiva falando porra não malhei hoje mas paguei, aqui não (na praia), você pode não pagar e pode vir sair 10 horas da noite e vir malhar eu já fiz isso, vim malhar meia noite, vem meia noite malhar tava afim de malhar vim malhar, peguei minha vem ...da empresa vim e malhei, então essa é a diferença, a rotina da academia é que te prende demais, e eu não gosto mais de rotina, eu cortei a rotina da minha vida, cada dia eu gosto de fazer uma coisa diferente, tem que mudar cê não pode ficar vida toda sempre seguindo uma norma um livro, como se fosse uma rotina diária de acordar fazer aquilo, dormir, cê se perde, tem muitas coisas pra você aprender fazer, aprender a abrir a mente pra várias coisas (Lucas, 51 anos).

⁶ Treinamento funcional são aquelas práticas ou treinos para desenvolver musculação de forma conjunta em base a ações como pular, empurrar ou correr. Na praia de Camburi, há muitos serviços pagos de treinos funcionais os quais oferecem infraestrutura e instrutores para sua realização.

É bem interessante como se apresentam as distintas formas na polarização das noções, como também dos elementos mencionados pelos sujeitos. Esses binarismos marcados entre a cidade e a natureza; o gratuito e o pago; local aberto e local fechado; a sociabilidade quase intrínseca e a individualidade; a liberdade e a rotina que deixa a pessoa presa são diferentes formas e expressões destas duas noções opostas.

Como se viu, o local aparece como um território categorizado na beira destes conceitos, com características associadas majoritariamente à natureza. No seguinte tópico abordarei a questão de como esse binarismo se aplica diferenciando o corpo da mente, ou a ideia de uma parte biológica e animal, da parte racional e cultural.

Mente versus Corpo

O binarismo de mente-corpo, destacado na pesquisa, reflete a ideia cartesiana⁷, mas continua sustentando esta grande ideia de uma natureza em oposição à cultura; uma ideia que divide o ser em uma parte humana e em outra parte animal, ou, uma parte racional, que cria tecnologia e formas de “dominar a natureza”, e outra selvagem e irracional, onde os “instintos” básicos primam⁸.

Este binarismo mente-corpo pode ser visualizado de diferentes maneiras, mas como apontam Santos e Manske (2015) uma das primeiras perspectivas resulta numa divisão entre um *eu* psicológico interno e o corpo como algo pertencente a este *eu*. Luiza, na sua entrevista, fala da diferença entre esse *eu* psicológico interno e seu próprio corpo, o qual olha de um jeito funcional, como uma ferramenta:

7 A ideia cartesiana de mente e corpo têm uma origem grega mais antiga que divide a pessoa em soma e psique. Agamben (2003) mostra as origens das políticas ocidentais baseadas nas origens gregas da perspectiva que sustenta a divisão entre o humano e o animal.

8 Esta perspectiva é de caráter antropocêntrico porque a cultura se apresenta como um elemento meramente humano não diferenciando das formas das outras formas e atividades que outros animais podem realizar; esta perspectiva poderia incluir a criação e uso da linguagem e a intencionalidade como elementos destacáveis (Ingold, 1988).

Acho que as pessoas têm um corpo, *eu não sou meu corpo, eu utilizo meu corpo* para poder desenvolver as minhas atividades, né? Meu corpo é uma ferramenta minha, certo? De trabalho de socialização enfim, do que for necessário do que... eu, né? Busco desenvolver aqui não sei não sei com que que você vai lidar, né? Nessa pesquisa, né? Se é com questão de concepção religiosa ou com questão de enfim [...] mas pensando até mesmo na questão religiosa muitas muitas religiões tem essa ideia, né? De que a gente vem com um corpo pra que seja possível viável desenvolver uma atividade aqui na terra, certo? Seja um trabalho enfim o que for, eu acredito nisso, não necessariamente nessa concepção religiosa, mas bate, né? Então pensando no físico também por que há todo um contexto né? É físico, é mental, então eu não tenho, meu corpo não tem autonomia, preciso de várias, como que eu posso, engrenagens trabalhando juntos, né? [...] Eu preciso de tudo trabalhando, por exemplo, pensando nessa questão da atividade física a gente pensa muito no desenvolvimento dos músculos por exemplo, entendeu? Mas meu corpo não são só músculos, né? Eu preciso que meu cérebro, né? Mande os sinais certos que todo meu corpo funcione em harmonia, então preciso que todos os meus órgãos trabalhem em harmonia, certo? Então não é só pensando em atividades físicas, assim só na questão muscular... (Luiza, 30 anos, grifo meu).

Aqui Luiza relaciona “seu” corpo como se fosse uma posse, em que se utiliza para realizar suas atividades. Para a entrevistada não basta somente ter um corpo, no sentido de uma fisicalidade, um corpo feito só de ossos e músculos, mas é necessária uma mente ou algo que os controle, que os faça funcionar do jeito certo, não bastando agir sem passar essa informação anteriormente pela mente. Nesse fragmento de sua entrevista ela acaba por conectar tanto os conceitos de mente como um espaço para além do corpo físico quanto com a ideia morfológica dessa rede orgânica que permite ao corpo sentir e se movimentar. Em concordância com isto, Ricardo, homem, cinquenta e um anos, que realiza um treino constante de atividades funcionais indica:

O corpo não tem consciência, né? Quem comanda o corpo é sua consciência, sua consciência não é corporal, né? Sua consciência é metafísica, né? A sua metafísica quem manda a sua física, comanda do seu cérebro aqui, aqui diz o que você vai fazer comanda sua atividade a sua, quando seu corpo tá em

declínio, né? A sua mente ainda continua em atividade, então a mente é mais importante do que o corpo (Ricardo, 51 anos).

Embora Ricardo utilize o termo “consciência”, ele reflete o mesmo binarismo que opõe a parte física da parte não física, mencionando a consciência como um elemento “metafísico” a compreendendo como esse espaço para além do físico, para além da corporeidade física, dos órgãos e da matéria⁹.

Segundo Ingold (1988) a cultura manifestada na linguagem, essa parte não biológica nem corporal, é a principal diferenciação entre o ser humano e o resto dos animais, sendo aquilo que faz com que os sujeitos tenham a capacidade de destacar-se por sobre as características mais animais, os instintos, a parte essencialista do humano. O corpo, desta maneira, se apresenta como a parte natural, a parte da natureza do ser humano, aquilo que compartilha com outras espécies, como, por exemplo, as necessidades fisiológicas de comer ou dormir.

A cultura representada na mente, ao contrário, representaria o lado lógico, a racionalidade, as técnicas e a tecnologia que fez levantar cidades e botar os astronautas na lua (assim como ter uma rotina de práticas saudáveis ou não). Segundo Agamben (2003) as políticas ocidentais surgem deste conflito entre a animalidade *versus* a humanidade do ser humano. Sua obra mostra bem essas relações trazendo muitos conceitos de origens gregos, além de outros problematizados na obra de autores como Heidegger ou de Foucault.

Há outra manifestação do binarismo que também se apresenta na fala de Agustina, uma mulher idosa que realiza caminhada quase todos os dias. Ela relaciona o corpo a uma ferramenta:

⁹ Não entrarei muito neste debate, nem quero distinguir o fato do uso do termo consciência, que ao igual que ao conceito de “mente”, “cabeça”, “espírito”, “alma” assim de outros *eus* psicológicos internos que foram utilizados pelos interlocutores, conceitos que se opõem a uma materialidade corporal, à parte física do eu, ou como foi dito anteriormente, o corpo ferramenta, o corpo máquina, os órgãos e tudo isso que depende dessas relações anátomo-fisiológicas.

As pessoas têm um corpo que deve ser valorizado, né? Eu disse que Deus nos criou para ser felizes e dentro de cada um existe um Deus, né? Deus habita em cada um de nós, e esse corpo tem que ser valorizado, né? Não ser destruído com drogas, com exce...nem o excesso nem de nada, então a vida é importante e temos que cuidar desse corpo que Deus nos deu e ser agradecidos por sermos perfeitos principalmente (Agustina, 73 anos).

Para Agustina a diferenciação entre corpo e alma também se manifesta nas perspectivas religiosas. A mente, como a alma, é um aspecto ligado à transcendência, enquanto o corpo, ligado à natureza, se relaciona com o que apodrece, com o mundano e o profano. Os conceitos que se utilizam por trás de natureza e cultura vão se empilhando cada um na sua categoria.

A recorrência desses binarismos me parece ser interessante para entender o mundo contemporâneo. É necessário deixar claro que estes binarismos têm limites nas fronteiras entre um conceito e outro – onde não se tem tão evidente o que seria parte da natureza e o que seria parte da cultura (como a beira da praia, por exemplo). Como as *passions* descritas por Cummings (1999), os binarismos encontram-se nesses ambíguos estados de constante liminaridade. A antropologia sabe bem disto, e é por conta daquilo que o uso de termos como cultura e sociedade se tornou polêmico e criticado¹⁰. Ainda assim, é bom sempre lembrar que os termos são utilizados, e operacionalizados, dentro dos outros grupos de entendimentos nativos pelos nossos interlocutores em contextos urbanos e cotidianos. São estes quem adotaram esta linguagem e começaram a utilizá-la para sua própria concepção do mundo.

Conclusão

Embora os termos de natureza-cultura e natural-artificial às vezes tenham perdido importância para grande parte da disciplina

¹⁰ Ver Carneiro da Cunha (2009) ou Marilyn Strathern (2014), pelas quais o termo cultura tornou-se obsoleto.

antropológica, eles aparecem ainda como conceitos nativos por parte dos interlocutores. O uso da noção de natureza não apareceu simplesmente nas descrições do espaço aberto, do local da praia, mas também nas descrições dos corpos, da forma como o corpo é entendido. O corpo para os entrevistados reflete uma parte essencial, o nosso *eu* mais animal, a parte que nos liga com o resto dos outros seres vivos.

O esquema binário natureza-cultura claramente apresenta seus limites. Nestas zonas difusas se manifestam inversões e contiguidades paradoxais (Descola, 2011), ainda assim, sempre é interessante ver como esses binarismos reaparecem uma e outra vez ao longo dos discursos, sendo operacionalizados e utilizados pelos interlocutores em suas tarefas cotidianas, como sair para correr ou andar de bicicleta.

Referências

- Agamben, G. 2003. *The open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Carneiro da Cunha, M. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Cummings, B. 1999. Animal Passions and Human Science: Shame, Blushing and Nakedness in Early Modern Europe and the New World. In: Fudge, E.; Gilbert, R. e Wiseman, S. (Eds.). *At the borders of the human*, 26-50. London: MacMillan Press.
- Descola, P. 2011 As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia e Antropologia* 1(2): 35-51.
- Descola, P. 2001. Contruendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. In: Descola, P. e Pálsson, G. (Eds.). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, 81-101. México, DF: Siglo XXI Editores.
- Gonçalves, C. 2007. *Entre o mar e a montanha: esporte, aventura e natureza no Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF.
- Herrera, R. 2018. *Corpos e ambivalências: uma etnografia na praia de Camburi na cidade de Vitória/ES*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal do Espírito Santo.
- Ingold, T. 1988. Introduction. In: Ingold, T. (Ed.). *What is an animal?*, 1-16. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, C. 1982. *As estruturas elementares de parentesco*. Petrópolis: Vozes.

- Santos, L. H. S e Manske, G. S. 2015. Política da própria vida, cultura somática e os imperativos contemporâneos de saúde. In: Gomes, I. M.; Fraga, A. B. e Carvalho, Y. M. (Org.). *Práticas corporais no campo da saúde: uma política em formação*. Porto Alegre, Editora Rede Unida.
- Strathern, M. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Vander Velden, F. e Cebolla, M. B. 2011. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá* 19: 15-47.

9 O parto e os (des) caminhos da ciência moderna

Shayana Busson

Desde os séculos XVII e XVIII na Europa o desenvolvimento de especialidades médicas voltadas às mulheres acompanhou o nascimento da medicina moderna em geral. A preocupação com o sexo da população, em especial com a sexualidade feminina, se tornou quase uma obsessão entre os novos cientistas (Martins, 2004), revelada no próprio nascimento da ginecologia e da obstetrícia¹ enquanto ciência.

Alinhada ao imaginário do corpo masculino como arquétipo de referência, a ciência moderna se ateve a desvendar os “mistérios e segredos” das mulheres (Freitas, 2008) tornando o corpo feminino “menor”, visto com a tipicidade da falta em relação ao outro (masculino), da incompletude, e cheio de detalhes de imperfeições (Miranda, 2012; Furlani, 2004). Nesse sentido, a proposta medicalizante da nova ciência feminina, desde sua fase primária, atingiu todos os setores fisiológicos da mulher, mas principalmente os que a diferenciava em gênero, como a questão da reprodução, da gravidez e do parto (Tornquist, 2004).

¹ De acordo com Santos (2004) o Francês Dr^o François Mauriceau (1637-1709) é considerado o principal responsável por estabelecer a Obstetrícia como uma especialidade da Medicina, em 1668 publicou *Traité des Maladies des Femmes Grosses et Accouchées*, um livro que ajudou a estabelecer a Obstetrícia como uma ciência. Mas para Freitas (2008) Escócia e Inglaterra são considerados países percussores no ensino da Obstetrícia.

No Brasil, o nascimento das primeiras Escolas de Medicina e Cirurgia se dará com a chegada da Família Real no ano de 1808 do século XIX, primeiro no Rio de Janeiro e depois na Bahia (Brenes, 1991), e serão inspiradas originariamente nas experiências de universidades europeias.

A primeira fase de expansão da medicina brasileira (medicina imperial séc. XIX), apesar dos confrontos internos, apresentará como unidade o ideal higienista e sanitarista, tendo em vista o escopo em prevenir e resolver os problemas que se consideravam advir da insalubridade urbana, do paradigma climatológico, e do paradigma parasitário (Edler, 1998). Já numa segunda fase, a partir do início do século XX, o objetivo da medicina teria sido liderar as transformações sociais segundo preceitos racionais e civilizatórios do cientificismo. De tal conjuntura é que uma perspectiva médico-modernizante sobre assistência à mulher edificará o imaginário moral marcado pelo o quê seria o lugar do feminino para um “bom desenvolvimento” da sociedade. Assim, por exemplo, o mito do amor materno, do sexo frágil (Brenes, 1991) e da histeria por disfunções uterinas (Silva, 2011) foram propagados através de “conselhos médicos”; e a ciência, menos empírica do que moralista, acabou por editar muitas regras do jogo social, misturando sua busca por legitimação profissional com a definição de comportamentos “devidos” às mulheres (Freitas, 2008).

Em torno do parto especificamente, veio prevalecendo a tentativa de substituir a medicina popular pela medicina universitária (Brenes, 1991) e uma desestruturação das “redes de saberes femininos”, que tinha as parteiras como principais personagens, foi o cenário que assim se inscreveu: descon siderações públicas e estigmatizações negativas às “rodas” e “círculos de mulheres”, às parteiras, comadres, “pegadoras de meninos” e matronas serão crescentemente encontradas em jornais e espaços da sociedade.

Práticas populares de cura e assistência (interrupção da gravidez, parto, nascimento), dantes dirigidas por mulheres, passaram a ser alvo de implacáveis médicos higienistas da elite e governantes atentos também ao disciplinamento de condutas corporais que amplamente

reforçavam a tese de submissão feminina². Isso terá reflexos apologeticos à hospitalização do parto durante todo século XX (Tornquist, 2004), o discurso da higiene contribuiu para a medicalização do parto “*que passou a ser difundido como um ritual complicado e que não cabia no ambiente doméstico*” (Marques, 2003, apud Freitas, 2006: 317).

As maiores referências brasileiras no período de início do século XX são os médicos obstetras Fernando Magalhães e Jorge Rezende que começaram a usar diversos instrumentos e técnicas para partejar dentro dos hospitais, com o fim de acelerar o parto e amenizar aquilo que se tornou “o problema” do nascimento. A ideia da nova ciência médica ainda era derrubar a tutela católica que apregoava ao parto uma condição de pena pelo pecado divino que naquele imaginário a mulher então cometera (Riffel, 2005), e provar ser possível intervir cientificamente para “salvar” a mulher de sua condição penosa na hora de parir. Segundo Brenes (1991) todas as 83 teses defendidas em obstetrícia nas faculdades de medicina no Brasil do século XIX atestam um objetivo em comum e fundamental: “salvar” mulheres, e essa propositura não se diferenciou muito do início do século XX.

Assim é que um modelo de assistência obstétrico salvacionista se voltará à “gerência” do médico sobre a mulher e seu parto, mas de forma instrumentalizada, cirúrgica e química. Vejamos, em contínuas incursões às parturientes, agora no interior dos hospitais, o objetivo foi tornar o parto um episódio rápido, daí a utilização de instrumentos que puxassem o bebê (fórceps, craniômetros), o empurrassem para baixo (manobra Kristeller), e cortassem o períneo feminino, diminuindo o tempo de saída do feto (episiotomia). Também deveria ser um episódio inconsciente, apagado da memória, daí o uso de morfina, amnésicos, ocitócitos, e alucinógenos. Com a introdução desses métodos:

as mulheres deveriam passar o trabalho de parto amarradas na cama, pois se debatiam intensamente e às vezes terminavam o parto cheias de

² Francis Bacon, como ideólogo da ciência moderna chegou a afirmar que a ciência era o domínio do mais fraco, como na relação entre a soberania masculina e da subordinação feminina (Martin, 2004).

hematomas. E para evitar que fossem vistas nesta situação vexatória, os leitos passaram a ser cobertos, como uma barraca (Diniz, 2005: 2).

Porém, após anos de experimentações químicas e mecânicas sobre corpos grávidos, os meados do século XX vêm surgir inúmeros questionamentos quanto aos inaceitáveis índices de morbimortalidade materna e neonatal, bem como a traumas e insatisfações generalizadas de mulheres. Segundo Diniz (Idem.), o uso irracional da “tecnologia científica” no parto levou a um paradoxo: é ele que impede muitos países de reduzir a morbimortalidade materna e perinatal, uma vez que esse uso provoca mais danos que benefícios.

Ainda que as denúncias começassem a fazer coro, na metade do século 20 persistirão com preeminência artifícios que colocam o corpo da mulher sob um padrão de manipulação geral. Mulheres unanimemente “levadas” para hospitais serão imobilizadas, postas de pernas abertas e para o alto, sozinhas, com químicas aceleradoras, com corte na musculatura perineal, uso de fórceps, manobras de empurrar bebês, etc. (Diniz, 2005). Dessa forma, o sofrimento físico e emocional continuava e a tecnologia prosseguia causando lesões, traumas e mortes.

Movimentos de resistência

De acordo com Tornquist (2004), no decorrer de uma trajetória de questionamentos do século XX se inicia a década de 50 com feministas e médicos dissidentes (vanguarda obstétrica) sistematicamente denunciando ao mundo os problemas da obstetrícia intervencionista, e que criarão nos EUA o Movimento da Reforma do Parto e na França o Parto sem Dor e Parto Ativo. Esse último foi criado pelo movimento hippie. Exatamente o pós 2ª guerra se sucederá com a primeira geração crítica do campo obstétrico representada pelo médico francês Fernand Lamaze e o inglês Grantly Dick Read, que já no contexto da guerra fria materializarão censuras ao modelo de uma medicina norte americana, herética, inspirada pelas disciplinas pausterianas disseminadoras de técnicas artificiais de nutrição aos bebês, separação precoce de suas

mães, e que não acreditava no poder inato das mulheres em parir e que se usava das dezenas de intervenções nos corpos das parturientes.

Nessa conjuntura, a ideologia comunista despontou como portavoza de grandes mudanças e graves revelações, transformando o parto em objeto de discórdias, polêmicas e divergências públicas. Ferdinand Lamaze, por exemplo, era ligado ao Movimento de Resistência Francesa que se opunha ao nazismo e à participação da França na 2ª guerra, e integrou a comitiva de cientistas europeus a trabalho na União Soviética. Na prática dirigiu a *Maternitédes Bluets* e para facilitar o trabalho de parto esse médico e sua equipe inspiraram-se em bem-sucedidos métodos da teoria comportamentalista do neuropsiquiatra russo Pavlov, utilizados nas maternidades soviéticas. O ideal proposto era o resgate do protagonismo feminino, da capacidade fisiológica e psicológica da mulher em dar a luz de forma satisfatória e feliz, na presença de familiares; também propunham a liberação do imaginário cristão que as fazia não suportar a dor. Há que se dizer que, além disso, as denúncias no campo político alertavam para a discrepância entre os altos gastos com a guerra e os baixos investimentos em pesquisa e assistência à gestação das francesas (Tornquist, 2004).

Ligada ao Sindicato dos Metalúrgicos de Paris e à Central de Trabalhadores da França, uma primeira maternidade assim dirigida pelo Movimento Parto sem Dor do Drº Ferdinand Lamaze ganhou diversos simpatizantes dentro do Partido Comunista que logo transformou seu conteúdo em projeto de lei. Entre seus defensores estavam ativistas e adeptos do Front Populaire que se aproximavam gradativamente da imprensa humanista, comunista, de sindicatos e partidos de esquerda. Porém, notório foi o posicionamento reacionário de uma ampla maioria de setores médicos sobre a aprovação dessa lei, juntamente com líderes de igrejas cristãs que assim fomentaram uma panorâmica cena de debates teológicos, científicos, administrativos e técnicos em torno do parto.

Com o passar dos anos no século XX, a década de 70 e 80 vê nascer grandes contribuições também dentro do campo das ciências humanas, tanto da sociologia como da antropologia para o tema. A saúde da mulher, agora sob o recorte político e de direitos reprodutivos

e sexuais (Scavone, 2000), especialmente na assistência ao parto, foi alvo de diversas interpretações que culminaram na publicação de inéditas formas e construtos sociais de modos de parir, suas variedades culturais e simbólicas em diferentes sociedades. Nas ciências da saúde uma primeira e notória crítica à assistência ao parto teve início com a publicação das *Bases fisiológicas y psicológicas para el manejo humanizado del parto normal*, do uruguayo Roberto Caldeyro-Barcia (1979), que, segundo Diniz (2005), aponta as inadequações da assistência e propõe mudanças na compreensão das dimensões fisiológicas e emocionais do parto. O texto também questiona a representação da mulher como vítima de sua natureza e do corpo feminino como patológico.

Nesse emaranhado de diferentes setores, críticos ao sistema vigente, é que em 1979 o padrão tecno-científico hegemônico de parto será largamente questionado, e assim pressionará o surgimento do primeiro Comitê Europeu para discutir e estudar intervenções na hora do parto, questionando sobretudo a continuidade de mortalidades maternas, quando investimentos tecnológicos nessa área estavam em alta. Esse Comitê, apoiado pela Organização Mundial de Saúde, inicialmente formado por profissionais da saúde, depois composto por ativistas, parteiras e sociólogos, criou, em colaboração internacional, uma metodologia de estudos e pesquisas globais em assistência à gravidez, parto, e pós-parto, formando um movimento intelectual que ficou conhecido como medicina baseada em evidências.

O movimento científico, empírico e acadêmico da Medicina Baseada em Evidências-MBE foi fortemente questionador e pôs em destaque as contradições e a distância entre efetividade e segurança da organização e das práticas de saúde:

trouxe à tona também o papel do poder econômico e corporativo na definição das políticas, e no desenho e financiamento das pesquisas. Além disso, teve como forte prioridade a defesa dos direitos das pacientes (Cochrane, 1973, apud Diniz, 2005: 630).

Provocando reações adversas em entidades médicas, o MBE publicou pesquisas sólidas no campo da assistência ao parto e recomendou a

liberdade de posições, a presença de acompanhantes, o fim dos enemas, raspagens e amniotomia, a abolição do uso generalizado da episiotomia, e o fim da aplicação da ocitocina sintética rotineiramente. Ainda argumentou que as menores taxas de mortalidade materna e perinatal estão nos países que mantêm o índice de cirurgias cesarianas abaixo de 10%, e que nada justifica taxa maior que 10% a 15% (Diniz, 2005).

Alguns anos após a formação do Comitê Europeu apoiado pela OMS e a criação do MBE em 1979, a I Conferência sobre Tecnologia Apropriada para o Parto (1985) no Brasil (em Fortaleza) será emblemática por trazer a tona um primeiro documento institucional que confrontava os modos intervencionistas de partejar, bem como conferia fatores muito negativos à crescente prática de cirurgias cesarianas. Tal balanço tem um destaque relevante por estar, pela primeira vez na história da parturição, fundamentado em pesquisas científicas empíricas, demandadas pelo próprio MBE.

Conclusão

Como se vê, a ciência obstétrica protagonizou a invenção de dezenas de instrumentos e manobras, e essa gama de instrumentos técnicos contribuíram inclusive para a própria justificação da presença de um agente médico na assistência á mulher, que somente com a hospitalização do parto poderiam ser experimentadas (fórceps, pelvímetro, apalpação abdominal, craniômetro, posição supina e imóvel, manobra kristeller, episiotomia, amniotomia, cesariana), o que, em grande medida, se provou ter gerado muitos incidentes fatais, lesões e sofrimento às parturientes.

Também, a história da apropriação dos saberes populares sobre partos iniciada pela ciência moderna nos demonstra ainda hoje que, sem reflexão, podemos estar imbricados em todo um confinamento corporal de sistemas (capitalistas, patriarcais e tecnicistas) de dominação, ainda que travestidos de salvação, triunfo, evolução. A crença generalizada no tecnicismo individualista, o descrédito aos valores humanistas, e a concepção mecânica do mundo, consequência do paradigma cartesiano

da modernidade (Furlani, 2004), podem produzir instâncias deveras violentas e mortais, sobretudo se, enquanto pacientes, se é do gênero feminino. Há por ora explicações de que a epidemia de cesarianas e partos normais tecnicizados também representaria uma violência de gênero (Freitas, 2008). Um emaranhado de roteiros de submissão do corpo feminino, construído historicamente, precisou ser reforçado com vistas a tornar a mulher “obediente” frente ao patriarcalismo da medicina que a posicionou um subproduto de seu próprio parto, aceitando alienadamente condições adversas e maléficas ao seu corpo.

A construção de uma história social do parto e da medicina moderna em que se pondera sobre a crescente substituição do fisiológico reprodutivo natural por técnicas invasivas e excessivamente medicalizantes de assistência, subjugando dados empíricos, comprometendo segurança vital de mulheres e recém-nascidos, marginalizando a autonomia corporal e o desejo objetivo feminino, provocando traumas psico-emocionais em gerações desde os finais do século XIX até todo o século XX, e ainda hoje, foi o objetivo geral deste trabalho.

Podemos afirmar também, com Stengers (2002), que não se deve reduzir as reflexões científicas à revelações e conquistas de mensuração e juízos sobre um objeto “subordinado”, nesse caso a mulher. Se deve pretender afastar da ideia de progresso e a narrativa dominante que pressupõe um mundo disponível e hierarquizado artificialmente e integrar-se a um pensamento conectado sem conceber que os cientistas são representantes das coisas. Desse modo, os erros cometidos pela obstetrícia no passado, que perduram ainda hoje no Brasil, são justamente o retrato de uma visão arrogante da ciência que de muitas formas tenta representar e se apropriar com superioridade de um movimento já consagrado no fisiológico feminino, o parto. Corroborando, o sociólogo Bruno Latour (2001), realizou uma antropologia científica capaz de derrotar a concepção química da fermentação de Pasteur que rejeitava a vida como causa do fenômeno, justamente ele demonstrou que muitas “invenções” da ciência são simplesmente narrativas de aparição, pois em grande medida os fenômenos já existem. Assim, Latour (Idem.) questiona: de que modo

um cientista diagnostica a autonomia do próprio objeto de estudo deixando claro que a competência é dele mesmo? Ele apresentou um modelo de observação científica que questiona o próprio papel do cientista quando muitos fenômenos, a vida, por si mesma, fabrica.

Se viu, por tudo aqui explanado, no entanto, que o campo de disputas sobre os procedimentos adequados ao manejo do parto não se deu somente no interior dos movimentos políticos femininos, mas também no campo de disputa da própria ciência, como forma de correção, readequação e respeito à determinadas tradições seculares das mulheres em partejar. Como mesmo salienta Donna Haraway (1995), é preciso que as feministas não demonstrem apenas as contingências históricas, que interfiram na codificação epistemológica, que produzam uma “ciência sucessora” trazendo a tona objetividade corporificada, participando do núcleo duro da política científica, a fim de que não fiquem somente a “devolver textos”, mas postular semióticas.

Referências

- Brenes, A. C. 1991. História da Parturição no Brasil, século XIX. *Cadernos de Saúde Pública* 7(2): 135-149.
- Diniz, C. S. G. 2005. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. *Ciênc. saúde coletiva* 10(3): 627-637.
- Edler, F. C. 1998. A medicina brasileira no século XIX: um balanço historiográfico. *Rev. Asclepio* L(2): 169-186.
- Freitas, P. de. 2006. Não basta ser um bom médico: é preciso ser piedoso e católico... *Rev. Estudos Feministas* 14(1): 316-318.
- Freitas, P. de. 2008. A mulher é seu útero. *Rev. Antínteses* 1(1): 174-187.
- Furlani, D. 2004. *Os fios de poder e suas repercussões no processo de trabalho de parto humanizado na maternidade*. Tese de Doutorado: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Haraway, D. 1995. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Rev. Cadernos Pagu* 5: 07-41.
- Latour, B. 2001. Da fabricação à realidade: Pasteur e seu fermento de ácido láctico. In: *A esperança de pandora: ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*, 133-148. Bauru: Edusc.

- Martins, A. P. V. 2004. *Visões do feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Editora FioCruz.
- OMS. 2014. *Declaração da Organização Mundial de Saúde sobre taxas de cesáreas*. Disponível em: http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/161442/3/WHO_RHR_15.02_por.pdf
- Rede Parto do Princípio. 2012. *Violência Obstétrica “Parirás com dor”. Dossiê para a CPMI da Violência contra as Mulheres*. Disponível em: <https://www.senado.gov.br/comissoes/documentos/SSCEPI/DOC%20VCM%20367.pdf>
- Riffel, M. J. 2005. *A ordem da humanização do parto na educação da vida*. Tese de Doutorado: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Santos, T. S. dos. 2004. Carreira profissional e gênero: a trajetória de homens e mulheres na Medicina. *Anais do Encontro da Associação Nacional de Ciências Sociais*. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3985&Itemid=319
Acessado em: 20/07/2016.
- Scavone, L. 2000. Direitos reprodutivos, políticas de saúde e gênero. *Rev. Estudos de Sociologia* 5(9): 01-18.
- Stenger, I. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.
- Tornquist, C. S. 2004. *Parto e poder: o movimento pela humanização do parto no Brasil*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

10 Articulações entre natureza, cultura e Direito

Sthella Laryssa Barros Loureiro

Introdução

O presente artigo vem descrever as possibilidades de articulações entre natureza, cultura e Direito, onde é apresentado o processo de estruturação dos seus valores. As informações e fundamentações de cunho qualitativo foram colhidas em bibliografias de dissertações, teses, artigos, Google acadêmico e livros. Desta forma, a pesquisa tem como objetivo principal contribuir de alguma forma no desenvolvimento crítico dos leitores, proporcionando assim, uma nova compreensão sobre o assunto tratado, sob uma nova ótica. Para alcançar o objetivo principal, adotei como objetivo específico o de apresentar as principais características sobre natureza, cultura e Direito em suas articulações. Os resultados obtidos apontaram a importância de estudarmos e entendermos de forma interseccional o entrelaçamento entre natureza, cultura e Direito e as influências desse processo nas relações sociais.

Articulações entre Natureza e cultura

Inicialmente, cumpre frisar que a questão emblemática entre natureza e cultura, está entre as mais antigas discussões científicas. Os conceitos tem seus sentidos definidos, a partir de uma interpretação substancial, a exemplo do que afirma Aristóteles (2012), quando menciona o fato de que as crianças inicialmente fazem associações

e possuem o hábito de chamar todas as mulheres de mãe e todos os homens de pai, e que só depois são capazes de definir as diferenças entre eles. A ideia traz o pensamento do uso de um termo geral e, conseqüentemente, a segregação para um termo específico. Dentre tais teorias, o binômio natureza e cultura estabelece suas posições diante das questões de maior destaque (Vander Velden e Cebolla, 2011: 36). Neste sentido, conforme Hardt e Negri (2001), se de um ângulo “*os seres humanos se declararam donos de suas próprias vidas, produtores de cidades e da história e inventores dos céus*” (2001: 89.), de outro permanecem reproduzindo a transcendência em sua relação com o universo. Por sua vez, a separação entre sujeitos e objetos, fatos e valores e natureza e cultura, possibilita uma infinidade de interpretações, conforme menciona Bruno Latour:

Você acredita que o trovão é uma divindade? A crítica irá mostrar, que trata-se, nesse caso de mecanismo físicos sem influência sobre os acontecimentos do mundo humano. Você está preso a uma economia tradicional? A crítica irá mostrar que mecanismos físicos podem transformar a evolução do mundo dos humanos ao mobilizarem gigantescas forças produtivas. Você acredita que os espíritos dos ancestrais o prendem eternamente as suas leis? A crítica irá mostrar que os espíritos são construções sociais que você criticou para si mesmo. Você está indignado porque o mundo está sendo mecanizado? A crítica irá falar sobre o Deus criador ao qual tudo pertence e que deu ao homem todas as coisas. Você está indignado que a sociedade seja laica? A crítica irá mostrar que a espiritualidade foi libertada por este laicismo, e uma religião completamente espiritual é bem superior. Você pensa ser religioso? A crítica irá rir de você até não poder mais (Latour, 2004: 67).

São inúmeras as propostas de compreensão sobre a relação entre natureza e cultura, assim como a oposição fixada entre elas. Para Eagleton (2011), mais complexo que o termo cultura, é apenas, o termo “natureza”, que é considerado o seu oposto. Cumpre-nos assinalar que desde que Cláude-Levi Strauss, em *O Pensamento Selvagem* (1997 [1962]), afirmou que os animais, antes de serem “bons para comer”, são “bons para pensar”, o relacionamento entre natureza e cultura

estabeleceu-se terminantemente no centro da disciplina antropológica. A ideia de Cláude-Levi Strauss seria de que, o que é universal é natural e, o que é particular é cultural.

Cada autor acrescenta novas perspectivas através de suas visões amplas e muitas vezes, heterogêneas. Para Geertz, a cultura é especialmente semiótica, sendo o homem “*um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu*” (1991: 15). Já para Viveiros de Castro (1996), tal constatação se assemelha ao pensamento de que todo estudo da natureza e dos fenômenos naturais, vai de encontro ao que ainda não foi modificado. Dessa forma e sobre tal complexidade, o antropólogo este último argumenta, com base em sua etnografia de grupos indígenas amazônicos, que esta é apenas uma das possibilidades de compreensão dos atributos específicos da natureza e da cultura. Destarte, a transformação cultural inaugurada na Modernidade e concluída na Pós Modernidade, criou a polarização entre Natureza e Cultura. Desta forma, essa mudança é descrita de forma poética em um trecho datado de 1966 por Sinyavsky (1977), dissidente russo exilado em Paris, numa obra publicada em Paris sob o pseudônimo de Abram Terza, *Pensamentos repentinos*. O autor afirma que:

Antigamente, o homem e seu meio familiar era ligado à vida universal – histórica e cósmica – de modo muito mais amplo e sólido. Pois, hoje, mesmo que tenhamos a nosso dispor jornais, museus, rádios, aviões, percebemos superficialmente este fundo comum, penetramos superficialmente nele. Pouco o conhecemos. Nós lemos o jornal e morremos solitários em nosso sofá estreito e inútil. Compararmos nosso horizonte pretense com o estilo de vida de um simples camponês do passado: todos os seus gestos pertenciam a um significado universal. Ele mantinha uma ligação permanente com a imensa criação do mundo, e vivia o calendário de uma história comum que começava de Adão e terminava com o Juízo Universal. Antes de pegar na colher, iniciava fazendo o sinal da cruz e por este único gesto, ligava-se à terra e ao céu, ao passado e ao futuro (Sinyavsky, 1977: 44-45).

A esse conjunto de processos naturais, que constituem a existência da vida, dá-se o nome de Natureza, na qual se amplia uma vasta cadeia de relacionamentos e interpretações entre componentes bióticos e

abióticos. A natureza tem o poder de inaugurar e extinguir, construir e destruir, conforme afirma Mill:

A natureza empala os indivíduos, os racha ao meio como a roda da tortura, os joga como alimento a bestas ferozes, os queima vivos, os lapida com pedras como os primeiros mártires cristãos, os faz morrer de fome ou de frio, os envenena rápida ou lentamente”, além de guardar ainda outra centena de tipos horrendos de morte (Mill, 2006: 29).

Cumprir observar que tais elementos derivam de uma relação de causalidade, mas existem em função da vontade humana, que os legitima para alcançar um propósito. Em outras palavras, as pessoas possuem a capacidade de fazer parte do contexto social, relacionando-se entre si, como também no que tange aos objetos e às coisas. A etnologia ensina que a cultura é a natureza do homem, que o homem é um animal cultural e, que o meio em que vivemos é o meio sociocultural do homem. Em geral, o Direito em sua perspectiva científica e a sociedade no sentido político, ainda interpretam a natureza tão-somente como objeto, como bem público da população, levando a defesa da natureza, essencialmente, como elemento importante para as atuais e futuras gerações de seres humanos.

Cumprir dizer que o homem está incluído na natureza e não de forma superior a ela. Neste ponto, é de ser relevada, a reflexão sobre ética e o Direito, conforme afirma François Ost:

O homem deixa então e ser a medida de todas as coisas, esta alarga-se, com efeito, ao universo inteiro, é uma das palavras de ordem constantes no movimento. [...] O homem é, assim descentrado e relocado na linha da evolução, no seio da qual não tem qualquer privilégio particular a fazer valer. [...] Enquanto elemento deste mundo vivo, cada espécie, cada lugar, cada processo, é revestido de um valor intrínseco. No plano jurídico tratar-se-à de reconhecer-lhe a personalidade e conferir-lhe os direitos subjetivos (sic) que lhe são necessários, como o direito de pleitear (Ost, 1995: 14).

Uma questão relevante, é que as legislações tanto nacionais quanto internacionais, o Direito (ciência), fixado num Antropocentrismo,

atestam que a natureza é um direito de todos e, desta forma, deve ser tutelada. Nesse sentido, o Direito esgota a sua racionalidade, dá ensejo a inverdades e, desta forma, qualquer alegação ou decisão tem validade. Verdade seja, os doutrinadores do direito ambiental brasileiro sublinham a visão antropocêntrica da nossa legislação, é o caso de Paulo de Bessa Antunes:

No Regime constitucional brasileiro, o próprio caput do artigo 225 da Constituição Federal impõe a conclusão de que o Direito Ambiental é um dos Direitos Humanos fundamentais. Assim é porque o meio ambiente é considerado um bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida. Isto faz com que o meio ambiente e os bens ambientais integrem-se à categoria jurídica da *res commune omnium*. Daí decorre que os bens ambientais – estejam submetidos ao domínio público ou privado – são considerados interesse comum. Observe-se que a função social da propriedade passa a ter como um de seus condicionantes o respeito aos valores ambientais. Propriedade que não é utilizada de maneira ambientalmente sadia não cumpre a sua função social. [...] o antropocentrismo que serve de base ao vigente sistema jurídico é um fenômeno que encontra suas origens no movimento filosófico conhecido como Humanismo [...]. O Direito Brasileiro reconhece à natureza direitos positivamente fixados. É importante, no entanto, repetir que tais direitos só têm existência em função de uma determinação do próprio ser humano. Isto ocorre tanto ao nível da norma constitucional quanto ao nível da legislação ordinária. [...] a proteção de tais bens ambientais tem por função assegurar aos seres humanos o desfrute do meio ambiente ecologicamente equilibrado (Antunes, 2002: 23-26).

Registre-se que a tentativa de amparar o Direito na natureza é a forma de baseá-lo em algo externo, bem como, em algo que o antecede. A legislação brasileira, através da Constituição da República de 1988, em seu artigo 225, assegura a todos o direito ao meio ambiente sadio:

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988).

Uma sociedade que anseia pela grande troca de informações e tecnologia, percebe a urgência de respostas para os problemas ecológicos. Decerto, tais problemas devem ser avaliados, a partir da reflexão sobre as bases da sociedade e, tão logo, as bases do direito. Nesse sentido, a Política Nacional do meio ambiente com a finalidade de manter o equilíbrio ecológico, tem seus objetivos definidos e propostas de desenvolvimento fixadas na Lei nº 6.938/81:

Art. 2º – A Política Nacional do Meio Ambiente tem por objetivo a preservação, melhoria e recuperação da qualidade ambiental propícia à vida, visando assegurar, no País, condições ao desenvolvimento sócioeconômico, aos interesses da segurança nacional e à proteção da dignidade da vida humana, atendidos os seguintes princípios: I - ação governamental na manutenção do equilíbrio ecológico, considerando o meio ambiente como um patrimônio público a ser necessariamente assegurado e protegido, tendo em vista o uso coletivo (Lei nº 6.938/81, artigo 2º, inciso I)¹.

O legislador fixa e legitima princípios e regras, os quais, possuem origem na história do Direito. O indivíduo quando vive à procura de uma regularidade de propósitos formados a partir de atributos universais, busca um direito fora do direito da cidade, e assim procura criar a conexão de lei e natureza, de onde nasce o Direito Natural. Assim, devem ser consideradas as seguintes características no Direito Natural: a) a legislação em vigor deve ser analisada a partir de determinados conteúdos superiores; b) tais conteúdos superiores, têm como fonte a fixação de categoria universal; c) os conteúdos devem prevalecer diante das disposições da legislação em vigor (Gomes, 2019: 27). A avaliação que se faz é que, nessas três características do Direito Natural, percebem-se duas características em comum: uma é que a validade do Direito Positivo depende de uma ordem superior de justiça que foram o cosmos, Deus e os direitos naturais inatos; e, a outra, é que todas as outras estão conectadas a um pensamento determinado de justiça, pois são direitos que decorrem de uma ideia ahistórica de

¹ Brasil, Senado Federal. *Da Política Nacional do Meio Ambiente*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/Leis/L6938.htm . Acesso em 09/07/2020.

justiça. Por fim, tenha-se presente que é baseado nestas características elementares da sociedade e neste Direito antropocêntrico, em que somente se protege a natureza, tendo em vista as necessidades do ser humano, que a natureza só possui direitos assegurados na proporção das necessidades da humanidade. Tal pensamento se deve, ao fato que, para os seres humanos, a natureza se assemelha a um bem semovente², que a humanidade move para onde quiser e do qual, logo, é proprietária, de acordo com o que destaca Luc Ferry:

Para nós, Modernos [eu diria pós-modernos], a resposta não deixa dúvidas. Ela decorre de uma evidência que acreditamos facilmente ser “natural”: parece-nos simplesmente insensato tratar os animais, seres da natureza e não de liberdade, como pessoas jurídicas. Consideramos óbvio que apenas estas últimas sejam, por assim dizer, “dignas de um processo”. A natureza é para nós letra morta. No sentido próprio: ela não nos fala mais, pois deixamos há muito tempo – no mínimo desde Descartes – de lhe atribuir uma alma e de acreditá-la habitada por forças ocultas. Ora, a noção de crime implica a nossos olhos a de responsabilidade, supõe uma intenção voluntária – a ponto de nossos sistemas jurídicos concederem “circunstâncias atenuantes” em todos os casos em que a infração da lei for cometida “sob violenta emoção”, sob o império da natureza inconsciente, portanto distante da liberdade de uma vontade soberana. Verdade ou novo imaginário que, por sua vez, fará sorrir as gerações futuras? Pode bem acontecer, com efeito, que a separação do homem e da natureza, que conduziu o humanismo moderno atribuir apenas ao primeiro a qualidade de pessoa moral e jurídica, tenha sido apenas um parêntese, em vias de se reformar (Ferry, 2019: 19).

² São bens móveis que possuem movimento próprio, tal como animais selvagens, domésticos ou domesticados. Além destes também podem ser considerados bens móveis os suscetíveis de remoção por força alheia, desde que não altere a substância ou destinação econômico-social da coisa, sendo que a estes dá-se o nome de bens móveis propriamente ditos. Por fim, cumpre ressaltar que os bens também podem ser considerados móveis por determinação legal (energia, por exemplo) ou por antecipação (árvores que são plantadas justamente para serem cortadas no futuro). Disponível em: <https://www.direitonet.com.br/dicionario/exibir/792/Bens-semoventes>. Acesso em 09/07/2020.

Como se vê, no Direito há várias contradições³ não pacificadas. Contudo, o direito atualmente assegura direitos à natureza, porém com o propósito do bem estar da humanidade e das futuras gerações como um todo. Na verdade, aqui propõe-se uma ampliação do Direito subjetivo no que tange a constituição de pessoas jurídicas, assim como de pessoas detentoras de direitos, de forma a inserir toda a natureza. Nessa mutação de conceitos e significados pela qual a humanidade está vivendo, se faz imprescindível pensar nos erros e contradições atuais e anteriores. Assim é necessária uma alteração ponderada dos conceitos e, justamente, do direito, visto que é somente desta forma que será possível, dar início as alterações necessárias relacionadas à natureza.

Cultura e Direito

Sobre a cultura e o Direito, delimitamos a abordagem, sobre os valores que fundamentam suas bases. Conforme afirma Reale, cada sociedade observa um conjunto de valores, de sorte que *“a fisionomia de uma época depende da forma como os valores se distribuem ou se ordenam”* (1998: 191). Neste passo, em meio as transformações valorativas desencadeadas, algumas se destacam entre as questões da criação da cultura e entre as da criação do ser humano. Nesse sentido Vieira Pinto afirma que:

A cultura é, por conseguinte, coetânea do processo de hominização, não tem data de nascimento definida nem forma distintiva inicial. A criação da cultura e a criação do ser humano são na verdade duas faces de um só processo, que passa de principalmente orgânico na primeira fase a principalmente social na segunda, sem, contudo em qualquer momento

³ Streck também afirma terem contradições no Direito: *“Como já referido, o jurista, inserido em um habitus dogmaticus, não se dá conta das contradições do mundo jurídico. As contradições do Direito e da dogmática jurídica que o instrumentaliza “não aparecem” aos olhos do jurista, uma vez que há um processo de justificação/fundamentação da coerência do seu próprio discurso”* (STRECK, 2009: 69).

deixarem de estar presentes os dois aspectos e de se condicionarem reciprocamente (Pinto, 1985: 122).

Posta assim essa questão, é de se dizer que o homem não apenas existe, mas também convive com outros indivíduos e, em virtude desta coexistência, as pessoas estabelecem relações entre si, as quais ocorrem com o surgimento instantâneo de normas e se legitimam através da expressão da cultura de cada indivíduo.

O organismo humano, carece de meios biológicos para garantir-lhe estabilidade e orientar-lhe a ação, a sua conduta; ao inverso dos demais animais que se acham enclausurados num “mundo próprio”, natural e biologicamente fundado. O ser humano, ao contrário, quicá desde a vida intra-uterina, e por certo desde a extra-uterina, entra, necessariamente, em contato com o ambiente que lhe cerca e interage com ele, num processo de aprendizagem (aculturação) tão radical que chega a ser constituinte [...]. Assim, pois, o homem vai achar-se envolto por dois ambientes: um físico e um simbólico (cultural). Conquanto criação humana, esse ambiente-produto cultural, nem por isso dele dependerá menos o homem. Antes, é talvez ele (esse ambiente cultural) o mais notável fator condicionante do comportamento humano (Amaral, 2006: 14-15).

O Direito é oriundo da obra humana, o que quer dizer, que é constituído paulatinamente por meio do estabelecimento de valores, fixados em um determinado tempo histórico. Contudo, na sua historicidade o Direito também teve suas fases de indeterminações, inclusive o estabelecimento de regras e normas está relacionado de forma direta com o historicismo, momento que teve início no período do romantismo e que indaga a desvalorização voltada ao material histórico. Decerto, a própria compreensão do que seja Direito, conduz a diferentes respostas, o direito não é definitivamente o maior pilar das transformações sociais, contudo, é importante instrumento de civilização (Bodenheimer, 1940: 225) Então, apresenta-se novos espaços e discursos para uma nova perspectiva de análise histórica. Nestes sentido, o Direito surgirá sob duas formas: como herdeiro de um modelo soberano, quando juristas como Hans Kelsen aspiram por

uma nova “norma jurídica” e, também, como forma de normatizar as relações entre os seres humanos e a natureza, fato que evidencia as dificuldades da divisão natureza/cultura em suas consequências epistemológicas e políticas. No que tange a compreensão do Direito, como objeto cultural, ou seja, histórico, este se torna aceitável a partir dessa conjuntura. No entanto, isso não tem a ver com a admissão da ideia de que o Direito é formado casualmente, como consequência de condições essencialmente circunstanciais. O Direito não é algo metafísico, instituído por uma entidade anterior e superior ao homem e estranho ao grupo social que regula, ao inverso, de acordo com Reale (1998: 217), é formado com base na cultura humana, acrescentando em suas regras, os costumes, valores e comportamentos permanentes na sociedade. No Direito a coação é um elemento indissociável de sua estrutura, conforme Bobbio (2014: 72) preleciona, que vê o elemento coercitivo como estritamente vinculado ao direito, visto que as normas do ordenamento jurídico instituem o atributo força, como indispensável à sua observância.

A partir do instante que esses valores são transformados, o direito avança no mesmo caminho, sob pena de ter a sua legitimidade normativa perdida e, se mitigado, ensejando a sua ineficácia. De outro modo, a concórdia história-razão possibilita o estabelecimento do Direito como forma de razão, de forma a apresentar-se de maneira gradual. Desta forma, isso significa na legitimação da história, não uma sequência de fatos contingentes, mas interconectados pela compreensão de seu dever-ser (Lima Vaz, 1999: 379)

Considerações Finais

Nas palavras de Ortner: *“Agora as categorias de “natureza” e “cultura”, são categorias conceituais, não se pode encontrar limite no mundo concreto entre os dois estados ou domínios do ser”* (1979: 100). A sua atualidade é marcada pelos fatores históricos que demandaram à ciência encontrar as respostas sobre o que define as especificidades humanas. À medida que a natureza foi impregnada dos sentidos que a tomam

como campo de desordem, coube à razão, como atributo exclusivo humano, a tarefa de garantir a emancipação dos humanos em relação a suas características consideradas próximas aos animais. O indivíduo, como argumentam Sennett (1988: 94), e Velho (1994: 14-37), é uma abstração que representa a busca de autonomia e de autenticidade, cada vez mais presente nos modos de vida ocidentais. Assim, ao descobrir o que lhe é específico, o indivíduo das sociedades ocidentais moderno-contemporâneas, consegue ter em mãos a garantia de estar além dos limites naturais, projetando-se como um ser autêntico e singular. Nesse sentido, Lévi-Strauss (1982: 46), aponta a ausência de regra como o critério mais seguro que permita de distinguir um processo natural de um processo cultural. Nossa meta deveria ser transcender a oposição entre essas concepções que têm se mantido tradicionalmente como territórios exclusivos da ciência natural e das humanidades. Em outras palavras, precisamos estudar a relação entre a espécie e a condição entre seres humanos e ser humano (Ingold, 1995: 52). Através da revisão das ideias destes autores(as), tentou-se demonstrar como os conceitos desses elementos precisam ser revisado na prática, pelo simples fato de que a natureza, a cultura e o Direito, são vistos normalmente sob a ótica da diferença, de maneira a hierarquizar e reafirmar os pilares de uma sociedade que fundamenta seus regimes e cultura, estabelecendo as conhecidas dissidências normativas em diversos contextos. Conforme o exposto, compreende-se que o direito não é uma entidade sacralizada, sobreposta, divina, é uma manifestação cultural dotada de modo geral, de coercibilidade. À luz das informações contidas, compreende-se que o Direito é apenas efeito da cultura de cada sociedade em que está inserido e é inaugurado a partir de uma necessidade humana. Para Recasens Siches (1975: 103), é através da cultura que ocorre a legitimação de valores. Tais valores, contudo, são inconstantes, ou seja, toda obra cultural tem uma significação circunstancial, isto é, surgiu de um fato histórico para acolher necessidades humanas em um dado momento. Desta forma, a tríade: natureza, cultura e Direito, se comunica em seus conceitos e, mantêm o liame de pertencimento e contribuição social. Em suma, as diferenças conceituais presentes na perspectiva histórica do Direito tinham como propósito, esconder aquilo que o Direito

de fato é, visto que ao ser estabelecido como sagrado ou racional, buscava-se isentá-lo de indagações que certamente iriam questionar sua probidade e efetividade social. Por tais razões, enquanto os seres humanos cultivarem valores e culturas diferenciadas, o Direito sempre será heterogêneo. Se a cultura é o instrumento pelo qual se dá o alcance dos valores reconhecidos pela humanidade, o Estado democrático e a história que o precede, e o apresenta como resultado à humanidade, confirmam o caráter de obra humana.

Bibliografia

- Amaral, L. O. de O. 2006. *Teoria Geral do Direito*. Rio de Janeiro: Forense.
- Antunes, P. de B. 2002. *Direito Ambiental*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris.
- Aristóteles (Angioni, L. Ed.). 2012. *Física I e II*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Bobbio, N. 2014. *Teoria do ordenamento jurídico*. São Paulo: EDIPRO.
- Collingwood, R. G. 1945. *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Eagleton, T. 2011. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora UNESP.
- Ferry, L. 2009. *A Nova Ordem Ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Ingold, T. 1995. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28(19): 39-53.
- Latour, B. 2004. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. BAURU: EDUSC.
- Lévi-Strauss, C. 1982. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- Lima Vaz, H. C. 1999. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica*. São Paulo: Loyola.
- Mill, J. S. 2006. *Saggi sulla religione*. Milano: Feltrinelli.
- Negri, A e Hardt, M. 2001, *Império*. Rio de Janeiro: Record.
- Ortner, S. B. 1979. Está a Mulher para o Homem Assim Como a Natureza para a Cultura?. In: Rosaldo, M. Z. e Lamphere, L. (Orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*, 95-120. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Ost, F. 1995. *A natureza à margem da lei: à ecologia a prova do Direito*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Reale, M. 1998. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva.
- Recasens, S. L. 1975. *Tratado General de Filosofía del Derecho*. México: Porrúa.

- Streck, L. L. 2009. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora.
- Sennett, R. 1988. *O Declínio do homem público: As tiranias da intimidade*. São Paulo: Cia das Letras.
- Sinyavsky, A. D. 1977. *Pensieri improvvisi*. Milano: Jaca Book.
- Vander Velden, F. e Cebolla Badie, M. 2011 A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá* 19: 15-47.
- Velho, G. 1994. *Individualismo e cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Vieira Pinto, Á. 1985. *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Viveiros de Castro E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2): 115-144.
- Werner, Dennis. 1995. *A ecologia cultural de Julian Steward e seus desdobramentos*. Coleção antropologia em primeira mão. Universidade Federal de Santa Catarina.

11 A cura do feminino

Autognose do corpo da mulher como campo
de experiências para processos terapêuticos

Thainá Soares Ribeiro

Introdução

A epistemologia dominante se baseia essencialmente em um conhecimento masculino de mundo. A história oficial, a ciência ocidental e a grande maioria das religiões no ocidente, são fundamentadas nas conquistas e modos de ser entendidos do ponto de vista masculino, que por muito tempo ditou a forma de “ser homem” e “ser mulher” na sociedade. A partir dessas questões, realizo, neste escrito, uma breve análise do conhecimento científico e as construções acerca do corpo feminino, para depois analisar por meio das experiências de mulheres que trabalham com ginecologia “natural e autônoma”¹, outras formas de conhecer o corpo feminino, diferente do conhecimento dominante.

Assim, se o conhecimento é marcado pelo androcentrismo, o movimento feminista, sob uma ótica epistemológica crítica, constatou que sua produção ocorre a partir de um conceito universal sobre o homem, que se baseia no homem heterossexual, branco e ocidental. Segundo Radl (2008), existe uma suposta neutralidade axiológica na ciência moderna. Por isso, o movimento feminista, a partir de uma práxis política e, posteriormente, com um conhecimento institucionalizado,

¹ Segundo o *Manual de Ginecologia Natural e Autônoma* (Souza et al., 2018), essa ginecologia se baseia em uma compilação de saberes ancestrais sobre o corpo feminino a partir da perspectiva de mulheres – conhecimentos os quais foram, majoritariamente, passados por tradições orais.

tenta romper com essa epistemologia dominante, a fim de transformar socialmente e politicamente a vida das mulheres.

Esses estudos despertaram questionamentos inovadores, produzindo pesquisas específicas sobre as condições de vida de diferentes mulheres, indicando silenciamentos nos registros oficiais e denunciando o sexismo e as opressões decorrentes dele. Estudiosas do tema, como aquelas reunidas na obra organizada por Michelle Rosaldo e Louise Lamphere (1979), perceberam que, legitimada por uma linguagem científica ou religiosa, a biologia baseada no sexo anatômico foi utilizada para explicar e justificar essas posições sexistas. O desafio das pesquisadoras feministas foi comprovar que não são características anatômicas e fisiológicas que estabelecem as diferenças que pretensamente justificam as desigualdades de direitos e as opressões, mas sim o modo como as características femininas e masculinas são representadas enquanto mais ou menos valorizadas, fomentando assim desigualdades entre os sexos.

Nos estudos antropológicos:

A antropologia da mulher foi fruto das mobilizações feministas em 1970, questionando o lugar destinado as mulheres nas produções etnográficas: o silenciamento, a invisibilidade e a sub-representação (Bonetti, 2007: 107).

Assim, com todos os desafios teóricos de uma disciplina que nasce como uma crítica epistemológica ao conhecimento antropológico, a antropologia feminista se baseia na indagação de que não é possível construir trabalhos etnográficos sem a visão das mulheres. Por isso, para Ono (2003), essa disciplina tem o potencial de se fundar a partir das mulheres como o seu objeto, uma categoria que é simultaneamente empírica, sociológica e analítica, principal legado do feminismo (Corrêa e Vianna, 2007).

O androcentrismo atravessa todos os conhecimentos, o corpo da mulher como objeto de estudo na sociedade moderna, começou a ser averiguado no campo das ciências biomédicas por pesquisadores. A própria ginecologia moderna se desenvolveu através das pesquisas de James Marion Sims. Este, considerado o fundador da ginecologia

moderna, fez seus experimentos em mulheres afro-americanas, imigrantes, pobres e camponesas (San Martín, 2011). A noção do corpo da mulher é baseada em uma experiência masculina, a medicina com toda sua legitimidade para ditar o que é um corpo saudável e doente, foi estruturada por meio do olhar masculino.

Na contramão dessa perspectiva masculina sobre o corpo da mulher, emergem na contemporaneidade no Brasil, círculos de mulheres² que buscam compreender o próprio corpo por meio de uma ginecologia “autônoma e natural”. Essas mulheres apropriaram-se de vários “conhecimentos tradicionais” sobre ervas para saúde, ciclo menstrual, sexualidade, gravidez, puerpério, menopausa, munindo-se da experiência de ser mulher, buscando uma nova relação com o corpo e a saúde.

Sob esse ponto de vista, este trabalho busca investigar por meio de entrevistas com duas mulheres que trabalham com ginecologia “natural e autônoma” na cidade de Salvador, as matrizes desse conhecimento, bem como o processo de cura que essas mulheres apresentaram, sua efetividade e contribuição para outras epistemologias sobre o corpo da mulher baseada em uma ontologia feminina. Assim, busca-se compartilhar e descrever as concepções do corpo feminino manifestada pelas mulheres entrevistadas, com o objetivo de entender o significado desse conhecimento.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, onde se configura uma primeira aproximação ao tema, por isso a escolha dessa metodologia, pois permite um maior aprofundamento da informação obtida. Nesse sentido, conectada com a tradição qualitativa das pesquisas no campo científico das mulheres, um campo que pretende fazer visíveis as experiências das próprias mulheres, no campo de estudos de gênero, como salienta a autora que trabalha nessa perspectiva, Maria

² Os círculos de mulheres nasceram com esse nome no contexto do movimento da espiritualidade feminina nas décadas de 80 e 90 do século passado, então o movimento herdou diferentes características dos movimentos feministas dos anos 60 e 70. Enquanto os primeiros movimentos tinham objetivos mais políticos e sociais, os segundos “*expandiam seus interesses para criar grupos de cura e reabilitação*” (Faur, 2011: 59).

Antonia García de León, “*nuevas metodologías de exploración social están dando información valiosa en este sentido, información que los enfoques macrosociológicos y estadísticos suelen ignorar*” (2002: 58).

Dessa forma, partimos da perspectiva que os sujeitos desta pesquisa produzem práticas e conhecimentos. Logo, vamos considerar todos os fenômenos como importantes, pois por meio da fala e do silêncio, o significado pode ser manifestado. “*A direção da interpretação deve ser baseada na capacidade de olhar, ouvir e pelo esforço intelectual no momento da escrita.*” (Geertz, 2008: 4). Para organizar as entrevistas, optou-se por realizar um formulário com perguntas relacionadas ao objeto da pesquisa, guiada pela concepção de Fleischer, que nos convida a pensar “*como a empatia entre pesquisadora e pesquisadas é elaborada e como influencia, define e direciona os rumos da pesquisa*” (2006: 124).

A construção do corpo da mulher

O corpo humano pode ser apreendido por dois campos, pela objetividade das ciências naturais, constituído de matéria organizada, ou pelo domínio da subjetividade, que se constituiu como corpo sujeito que carrega uma história (Rodrigues, 2006). Além disso, para se pensar no meio externo como uma influência no corpo humano individual, Descola, no texto as *As duas naturezas de Lévi-Strauss*, evidencia como Lévi-Strauss define a natureza corporal, sendo um “*meio orgânico, homólogo ao meio físico, e tanto mais ligado a ele porque o homem só é capaz de se apropriar do segundo pela mediação do primeiro*” (2011: 39). Assim, o corpo individual e a natureza externa estão de alguma forma interligadas, a troca inerente que acontece entre o corpo humano e o meio natural é importante para compreender também o corpo social.

A relação corpo, natureza e cultura é fundamental para se pensar a construção do corpo feminino. O corpo é resultado de diversos sistemas educacionais, de acordo com determinadas épocas e lugares, adquirindo inúmeros sentidos, subjugado pelo poder regulador que dita às limitações, obrigações e direitos. Assim, a cultura é categoria essencial para se pensar no corpo, pois o sujeito que pensa reflete todas

as construções de cada sociedade. Nessa perspectiva, Lévi-Strauss argumenta que a cultura:

não pode ser considerada nem simplesmente justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido substitui-se à vida, e em outro sentido utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem (1982: 41).

Duas questões fundamentais trabalhadas por Lévi-Strauss e outros(as) antropólogos(as) são: onde acaba a natureza? Onde começa a cultura? (Idem.: 42). Traduzida do latim para o português como “trabalhar na terra”, a palavra cultura na antiga sociedade romana, refere-se às faculdades humanas. Assim, o cultural se inicia pelo domínio humano ao natural. Para Carvalho o domínio da natureza selvagem, encontra fundamento no ethos moderno antropocêntrico: *“As pessoas criadas na cidade eram consideradas mais educadas que aquelas que viviam nos campos. A natureza, tida então como o outro da civilização, representa uma ameaça à ordem nascente”* (2002: 41).

Dessa forma, por meio da racionalidade, pela técnica, pelas atividades utilitárias e pelas necessidades obrigatórias, o homem passa a utilizar a natureza e a transformá-la. As forças que tentam dominar a natureza e as mulheres se baseiam na epistemologia dominante, na tecnologia e na razão, forças frutos de projetos masculinos. De acordo com Rohden (2003), no século XVIII acreditava-se que existia uma luta interna entre as características consideradas masculinas (como a razão) e aqueles entendidas como femininas (como a emoção). Nessa concepção, a inteligência, uma das mais importantes características e expressão do direito de dominação sobre a natureza, estava associada ao masculino.

A primeira onda do movimento feminista tenta romper com a hegemonia masculina, na luta por direitos iguais, as mulheres tentam se inserir no campo de produção para se igualar aos homens. Mas ao tentar se igualar aos homens, a primeira onda reafirma a lógica de um modelo superior construído pelos homens, surgindo por isso diversos instrumentos de controle sobre o corpo feminino, para que as mulheres tivessem condições de produzir como os homens. Nessa perspectiva

crítica, Luisa Muraro, de uma ótica feminista diferente da primeira onda do movimento, do enfoque teórico do feminismo da diferença, na obra *La verdad de las mujeres* observa:

Quien tiene presente a lo otro, no puede ser completamente si mismo, todo lleno y centrado en sí. Evidentemente, tampoco el hombre lo es, pero intenta serlo y digamos que, por desgracia, casi lo consigue. Los intentos, los fracasos y los problemas del siempre buscando auto centrarse masculino llenan nuestros libros de historia y de filosofía (2010: 118).

Portanto, não são características anatômicas e fisiológicas que estabelecem diferenças como justificativa para as desigualdades de direitos e as opressões. Mas como as características femininas e masculinas são representadas com mais ou menos valorizadas, estas fomentam assim as desigualdades entre os sexos.

O corpo humano como sistema biológico é afetado pelo gênero, pela família, pela classe, pela religião e por outras questões sociais e culturais, cumprindo também uma função ideológica (Rodrigues, 2006). Um fato cultural que chama atenção é a universalidade da subordinação feminina, Ortner (1979) percebeu que em várias sociedades, com diferentes classificações, de todo grau de complexidade existe a inferioridade da mulher. Ela ainda afirma, que para uma mudança desse pensamento enraizado na maioria das culturas, não bastaria reclassificar algumas tarefas e papéis, nem mesmo a mudança de toda a estrutura econômica.

Mas qual a origem da desvalorização feminina e como pensar mudanças de se relacionar com o ser mulher e o ser homem de forma mais equânime? Segundo Ortner (1979), Beauvoir no início dos seus estudos, afirmou que a mulher é mais escravizada as questões biológicas do que os homens, sua animalidade é mais manifesta, uma explicação utilizada por muitos autores para ligar a mulher a natureza e o homem a cultura. Apesar dessa afirmação determinista, Beauvoir rompe com essa ideia no seu livro *O Segundo Sexo* (1980), pois fez uma observação fundamental para história das mulheres. Ela disse que uma mulher não nasce mulher, mas torna-se, tendo em vista que a mulher se submete a um processo histórico de construção de subjetividades,

no qual são determinados os seus lugares sociais e comportamentos diante da sociedade. Saffioti (1992) afirma que a mulher, como dominada e explorada, vai ter a marca da naturalização, do irrefutável, como se essa diferenciação fosse concedida pela natureza. Deste jeito, os ambientes de aprendizado: trabalho, escola, família etc., reforçam e socializam os preconceitos e estereótipos dos gêneros como próprios de uma natureza, feminina e masculina, sustentando, especialmente, a determinação biológica. Assim, a diferença biológica vai se transformar em desigualdade social, que muitas vezes é dada como natural.

Logo, para pensar as construções em relação ao corpo da mulher, temos que pensar nas construções dos corpos pelo conhecimento e dogmas. Rohden (2001) afirma que a medicina iniciou um processo por meio da psiquiatria, onde demarcações justificáveis para hierarquizações dos seres humanos fossem legitimadas. Dessa maneira, estruturas como o esqueleto e o sistema nervoso foram diferenciadas de forma valorativa, salientando uma inferioridade do corpo feminino. A diferença de natureza entre o corpo masculino e feminino, definindo o corpo da mulher como inferior, é demonstrado por Londa Schiebinger no artigo *“Esqueletos no Armário: as primeiras representações do esqueleto feminino na anatomia do século XVIII”*. Nesse trabalho, ela esclarece como a concepção de desigualdade entre os sexos atingiu os estudos de anatomia, diminuindo o corpo das mulheres em relação ao corpo dos homens (Schiebinger, 1987)

Por isso, é necessário levar em conta para se pensar, corpo e gênero, como bem salienta Stengers no livro *A invenção das ciências modernas*, a noção de progresso e a imagem dominante:

O progresso constitui verdadeiramente para nós a um só tempo uma medida de marcha do tempo e a marca identificadora que autoriza também a simplificar os relatos, uma vez que o progresso permite selecionar numa dada situação os que vivem a ilusão e os que estão com a verdade (2002: 182)

Nessa perspectiva do progresso, pensar no corpo sob outras ontologias é desconstruir o progresso da ciência, pois os cientistas são os únicos legitimados para dizer o que é verdade do que não é,

considerando apenas uma narrativa histórica, onde se desconsidera diversas formas de saber e modos de ser. Corroborando tal assertiva, Costa (1996) salienta que o pensamento filosófico do século XVIII da Europa acreditava na existência de um só sexo, o masculino. A mulher era considerada o representante inferior, pois o homem era o portador do calor vital, por isso a exteriorização dos seus órgãos genitais.

Portanto, considerando essa perspectiva, a construção do corpo da mulher encarna as concepções que orientam determinada sociedade, modificando-se conforme as transformações que ocorrem nesse contexto. Esses conhecimentos são produzidos por meio dos saberes dominantes e práticas sociais, as quais criam efeitos e instituem verdades, excluindo, incluindo e engessando os corpos em narrativas hegemônicas.

Autognose do corpo da mulher como campo de experiências para processos terapêuticos

A partir das informações acima, neste tópico buscou-se olhar para outras concepções sobre o corpo feminino, por meio da fala de duas mulheres que conduzem círculos sobre ginecologia “natural” e “autônoma” na cidade de Salvador. Entender qual a base que ampara a ideia dessa ginecologia, como a noção do corpo da mulher é pensada por esses círculos, como funciona uma vivência, o acompanhamento do ciclo e as fases da lua, compreender a representação dos arquétipos que representa cada fase, as matrizes dos conhecimentos utilizados, constatar qual a visão dessas mulheres em relação à concepção de que a mulher estaria mais ligada a natureza e o homem a cultura. Por fim, ouvir delas a comprovação ou não da eficácia dos tratamentos.

Neste trabalho, as duas mulheres entrevistadas foram previamente esclarecidas sobre a natureza e objetivos, assinando o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. A respeito delas, cabe ressaltar que ambas residem na cidade de Salvador, possuem superior completo e mestrado, a I entrevistada tem 33 anos e a II tem 27 anos, as duas se autodeterminam brancas e pertencem a classe média. O conhecimento

adquirido para facilitar os círculos é amparado nos estudos independentes sobre o corpo das mulheres, ecofeminismo, terapias alternativas, bem como a própria experiência.

Na análise das respostas, é possível compreender que a base que sustenta a ideia de ginecologia “natural” e “autônoma” para a I entrevistada se fundamenta na insatisfação das mulheres com os tratamentos alopáticos ocidentais. Segunda ela, é muito comum conversar com mulheres que passaram por vários ginecologistas e não resolveram seus problemas, além de muitas se sentirem maltratadas.

Eu observo nos lugares que eu frequento, mulheres buscando soluções alternativas, justamente porque essas soluções alternativas é que tem resolvido de uma maneira global. Tem sido um movimento de autoencontro. Mas na verdade, a ginecologia natural sempre existiu, a gente tem que pensar o contrário, como surgiu à outra ginecologia. (Entrevistada I, 2019)

A segunda entrevistada faz um aparato histórico dos círculos, explicando o seu surgimento como consequência de ações de mulheres nos Estados Unidos, nos anos 60, envolvidas com o movimento hippie, com a segunda onda do movimento feminista e com as religiões pagãs. A partir desse contexto, começaram a surgir encontros de mulheres para discutir o corpo da mulher, em apoio também a mulheres que queriam abortar ou estava passando pelo processo de aborto e não tinham a quem recorrer.

A partir dessas redes de apoio foi se criando um autoconhecimento sobre a nossa própria ginecologia e isso desencadeou em várias outras questões, especialmente com o lançamento de um livro *Our Bodies, Ourselves*, lançado nos Estados Unidos. Esse livro despontou toda a questão do autoconhecimento do corpo das mulheres, a partir de então começou a se falar sobre ginecologia, a se questionar sobre a indústria farmacêutica. Nos anos 60, a pílula tinha acabado de ser lançada comercialmente, na época foi um avanço, mas nos anos 80, as mulheres começaram a questionar os efeitos colaterais da pílula. O movimento ecofeminista estava crescendo nessa mesma época e as mulheres começaram a se ligar no que elas

estavam tomando e questionar qual seria o efeito em longo prazo no corpo delas. Então, começou a rolar questionamentos e elas começaram a trabalhar outras possibilidades que existiam dentro da ginecologia que não fossem apenas a alopática. Começou a rolar os estudos das ervas que teriam efeito de emenagogas, ervas que fazem com que a gente sangre, que tem o potencial abortivo, ervas que a gente já conhecia há alguns anos e que a gente perdeu o contato. Eu acredito que o surgimento da ginecologia natural foi algo que não tem uma data específica, foram todas essas questões que foram acontecendo. Eu cito bastante os EUA como surgimento, porque infelizmente é o lugar onde a gente tem uma maior quantidade de dados e registros sobre o assunto. Mas na América latina, especialmente, na Argentina, Chile, Colômbia e México têm muitos grupos de mulheres da ginecologia natural, que disseminavam o conhecimento, faziam muitas fanzines para distribuir gratuitamente, além de realizar cursos entre mulheres sobre ginecologia. A partir desse momento, os encontros de círculos de mulheres começam a acontecer, e nos últimos 10 anos têm se tornado mais forte, Graças a Deus! (Entrevistada II, 2019).

O sangue menstrual na perspectiva dessas mulheres é sagrado, a II entrevistada lembrou o ritual de devolvê-lo a terra como uma limpeza espiritual e física, além de ser muito nutritivo para as plantas. Além disso, esse período é visto como uma fase de autoconhecimento, no qual a mulher pode aprender a lidar com suas emoções sem reprimi-las, afirma a locutora. Diferente dessa concepção, a perspectiva dominante enxerga a menstruação como um problema para as mulheres, por muito tempo existiu a crença na “loucura menstrual” (Engel, 2007).

Segundo Le Goff (1991), autor que estuda a idade média, o corpo da mulher era visto como propício a enfermidades relativas à sua natureza, capaz de propagar doenças. Segundo ele, a menstruação, por exemplo, era permeada por medos e preconceitos, os leprosos eram tidos como filhos daqueles que mantiveram relações sexuais com mulheres menstruadas. Assim, a menstruação na narrativa dominante aparece como perigosa e nociva. Tomás de Aquino afirmava que o sangue menstrual era impuro. Para ele, a mulher menstruada não deveria manter relações sexuais, apenas quando o marido exigisse (Silva e Mandú, 2007).

Diferente dessa concepção, as entrevistadas explicam como funciona uma vivência de ginecologia “natural” e “autônoma”, elas afirmam que existem vários formatos. A I entrevistada enfatizou a escuta como um importante instrumento, já que existe o momento de observar a demanda fundamental, a partir desse ponto o trabalho é criado, em cima dessa procura mais genuína, da demanda mais primordial.

Quando questionada se a ideia é pensar o corpo da mulher na perspectiva da sua experiência, a II entrevistada explicou que quando falamos da experiência da mulher, toma-se muito a experiência da mulher cisgênero enquanto referência principal. Mas, ela fala da importância de sair da essencialização³ do corpo biológico que a sociedade ocidental nos coloca, engessando as experiências. Para isso, a entrevistada utiliza na vivência que realiza a ideia de útero não apenas como órgão biológico, mas como um espaço de energia que existe no corpo. Segundo ela, essa concepção é importante para incluir transexuais e toda a comunidade que se conecta com o feminino, principalmente para aquelas pessoas marginalizadas que por muito tempo não encontrou pertencimento nos lugares.

Segundo as entrevistadas, os encontros sobre Ginecologia “Natural e Autônoma” acontecem em formato de círculo, o que se pode denominar Círculos de Mulheres. Embora tais círculos possam abordar temáticas e atividades diversas de expressão e reflexão, nosso interesse recai sobre aqueles que se baseiam em processos terapêuticos fundamentados em uma ginecologia “autônoma” e “natural”. Segundo Mirella Faur, os círculos de mulheres são diversos, já que não existe uma única forma. Mas:

um dos princípios básicos dos círculos em geral é que sempre vai se respeitar a subjetividade individual e coletiva, assim, cada círculo pode trabalhar em torno das ideias que autonomamente as mulheres dos círculos escolham (2011: 59).

³ Discorrendo sobre o corpo da mulher e sua essencialização, Matos (2003) aponta que a construção de uma diferença de natureza entre o corpo masculino e feminino gera um corpo padrão às mulheres, visto de modo essencializado, que tem características de um corpo materno, com seios generosos, ancas desenvolvidas, arredondado e volumosos.

Nos círculos de mulheres existe um estudo que correlaciona do ciclo feminino com o ciclo da lua, a entrevistada I explicou que o processo cíclico da mulher tem a ver com a própria natureza, pois somos natureza afirma a interlocutora.

Como a gente é composta por água, isso tem uma relação muito profunda. Mas acho que é mais interessante observar que seu corpo tem a ver com a natureza, não só com a lua. Mas você é um ser que faz parte do ecossistema e que esse ecossistema repercute na sua experiência enquanto ser vivo. É uma questão de prestar atenção [...] Na verdade, isso é muito importante, você observar que seu ciclo tem a ver com a lua, tem a ver com o lugar que você vive, tem a ver com a natureza e que você pode se conhecer a partir desses aspectos, que você pode trabalhar com você a partir desses aspectos. Observando seu ciclo, você pode se respeitar melhor no momento que você quer mais sossego, no momento que você está mais criativa, no momento que você está mais angustiada, no momento que você está mais amorosa e tratar isso com naturalidade e com saúde. Isso faz parte de você como um ciclo que a lua tem, que a terra tem, que os outros astros também têm. (I entrevistada, 2019)

A II entrevistada enfatiza a necessidade das mulheres registrarem seu processo interno em cada fase da lua, por meio da “mandala lunar”⁴, descrevendo cada emoção e cada fase do ciclo feminino (menstruação, pré-ovulação, ovulação e TPM – Tensão pré-menstrual). Ela ainda correlaciona o ciclo das mulheres com os arquétipos que existem no imaginário coletivo, baseados na psicologia de Carl Jung. Segundo a II entrevistada, esses são arquétipos que permeiam as diversas culturas, como os arquétipos da anciã, donzela, mãe e feiticeira, relacionando-os também com as quatro fases da lua (lua nova, crescente, cheia e minguante).

Em referência a concepção de que as mulheres estariam mais ligadas à natureza e os homens a cultura, a II entrevistada questiona essa separação, de que cultura seria algo em antagonismo a natureza. Para ela, essa separação é prejudicial para todos, porque a cultura é

⁴ Diário de anotações sobre o ciclo feminino.

um desenvolvimento da natureza e da nossa relação com ela, quando se desmembra cada sexo e se associa a esse antagonismo, cria-se uma hierarquização que fere a todos. Por isso, segundo a emissora, existe um resgate da conexão com a natureza, pois a separação de que nós somos humanidade e a natureza algo separado não existe. Uma pauta do ecofeminismo é de se pensar não só as mulheres, mas todos os seres como uma continuação da natureza.

No tocante aos conhecimentos utilizados e suas matrizes, as duas entrevistadas destacam a dificuldade de identificá-los, pois são conhecimentos milenares passados por tradições orais. A II entrevistada explica, por exemplo, a dificuldade de descobrir a origem do banho de assento com ervas para as mulheres, alguns afirmam que ele surgiu na Europa.

Mas quem garante que todas as culturas que não tinham esse registro, não estavam fazendo isso em outros lugares. A gente tem essa tendência de se agarrar aos registros, mas esses registros são muito falhos. Se você for parar para pensar a história da humanidade, a gente começou a registrar a pouquíssimo tempo. A quantidade de coisas que não foram registradas, a quantidade de coisas que a gente desconhece, porque esses registros surgiram a partir da colonização, surgiram a partir da invasão, de uma opressão estrutural, de uma narrativa hegemônica. Cabe a gente pensar nas possibilidades dessas tradições orais terem acontecido de diversas formas ao redor do mundo. Então, precisamos ter esse cuidado quando pensamos na epistemologia do saber, é uma epistemologia que é frágil (II Entrevistada, 2019).

Ainda em relação à questão dos saberes utilizados e suas matrizes, a I entrevistada mescla em sua vivência alguns conhecimentos milenares, como a medicina tradicional chinesa, a medicina Ayurveda, a medicina dos povos originários brasileiros e a medicina africana. Segundo a locutora, a ideia é utilizar as medicinas que estão mais conectadas com a natureza e que envolvam mais autoconhecimento, que tenham menos alopatia possível.

Por fim, as mulheres foram questionadas sobre a eficácia dos tratamentos. A I entrevistada responde que comprovou na sua própria

experiência e no relato das mulheres que atende. Já a II afirma que ainda não tem dados quantitativos, mas que, do mesmo modo que a I, pelas pesquisas qualitativas de conversas com as mulheres que atendeu, o retorno destas sempre foi positivo, no sentido de uma conexão maior com o próprio cíclico. Ela afirma que, infelizmente, não existem estudos comprovados sobre o benefício de algumas técnicas como, por exemplo, a vaporização do útero, no máximo os efeitos nutritivos de determinada erva. Para ela, a ideia é que as mulheres tenham uma diversidade de tratamento, não é para negar a medicina alopática, mas que por meio da ginecologia natural cada mulher encontre seu caminho.

Considerações Finais

Após a discussão teórica e análise das entrevistas, observou-se que apesar da hegemonia de uma epistemologia que serviu como alicerce ideológico à cristalização das relações sociais de gênero, existem movimentos autônomos produzindo seus próprios saberes. Dessa forma, pode-se dizer que a desvalorização dos saberes populares e das mulheres expressam os desafios de se trabalhar às margens do Estado e da legitimidade da ciência médica.

Um fato que pode contribuir para a crítica a epistemologia dominante, bem como a valorização de outros saberes, é a emergência de estudos acadêmicos produzidos, especialmente por feministas, que desconstróem representações de gênero que desvalorizavam as mulheres, estimulando um campo científico mais equânime e menos androcêntrico.

Referências

- Bonetti Lima, A. 2007. Etnografia, gênero e poder: Antropologia Feminista em ação. Dossiê: Contribuições do pensamento feminista para as Ciências Sociais. *Mediações* 14(2): 105-122.
- Beauvoir, S. de. 1980. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Nova Fronteira.

- Carvalho, I. C. M. 2002. *A invenção ecológica: narrativas e trajetórias de educação ambiental no Brasil*. Porto Alegre: UFRGS.
- Corrêa, S. e Vianna, A. 2007. Teoria e práxis em gênero e sexualidade: Trajetos, ganhos, perdas, limites ... pontos cegos. In: Bonetti, A. e Fleischer, S. (Orgs.). *Entre pesquisar e militar: contribuições e limites dos trânsitos entre pesquisa e militância feministas*. Brasília: Centro Feminista de Estudos e Assessoria.
- Costa, J.F. 1996. O referente da idade homossexual. In: Parker, R. e Barbosa, R.M. (Org.). *Sexualidades brasileiras*, 63-89. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Descola, P. 2011. As duas naturezas de Levi Strauss. *Sociologia e Antropologia* 1(2): 35-51.
- Eliade, M. 1992. *O sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Engel, M. 2007. Psiquiatria e feminilidade. In: Del Priori, M. (Org.). *História das mulheres no Brasil*, 322-361 São Paulo: Contexto.
- Fleisher, S. 2006. Quem exotiza quem? Bastidores metodológicos do encontro de uma antropóloga e um grupo de doulas. *Barbarói* 25. Disponível em: <http://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/732>.
- Faur, M. 2011. *Círculos Sagrados Para Mulheres Contemporâneas*. Rio de Janeiro: Editora Pensamento.
- Geertz, C. 2008. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Léon, M. A. G. de. 2002. *Herederas y Heridas: sobre las élites profesionales femininas*. Ediciones Catedra Universitat de Valencia, Instituto de la mujer.
- Le Goff, J. 1991. *L'imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. 1982. Natureza e Cultura. In: *As Estruturas Elementares do Parentesco*, 41-49. Petrópolis: Vozes.
- Matos, M.I.S de. 2003. Delineando corpos: as representações do feminino e do masculino no discurso médico. In: Matos, M. I. S de. e Soihet, R. (Org.). *O corpo feminino em debate*, 107-128. São Paulo: UNESP.
- Muraro, L. 2010. La verdad de las mujeres. *Douda. Estudios de la diferencia Sexual* 38: 71-126.
- Nakamura, E. 2011. O lugar do método etnográfico em pesquisas sobre saúde, doença e cuidado. *Saúde Soc.* 20(1): 95-103.
- Ono, S. 2003. Feminims without women: Experimentation and expansion in feminist anthropology. In: Ono, S. e Comito, J. (Eds.). *Who's afraid of Margery Wolf: tributes and perspectives on anthropology, feminism and writing ethnography – An anthology by students of Margery Wolf*. University of Iowa. Working Paper # 277, January. 2003.

- Ortner, S. B. 1979. Está a Mulher para o Homem Assim Como a Natureza para a Cultura?. In: Rosaldo, M. Z. e Lamphere, L. (Orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*, 95-120. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Radl Philipp, R. 2008. *Questões epistemológicas sobre gênero: o debate atual*. Vitória da Conquista: Publ. UEPG Humanit.
- Rodrigues, J.C. 2006. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Rohden, F. 2003. A construção da diferença sexual na medicina. *Cad. Saúde Pública* 19, supl. 2: 201-212.
- Rohden, F. 2001. *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Saffioti, H.I. B. 1992. Rearticulando gênero e classe social. In: Oliveria, A. e Bruscini, C. (Org.). *Uma questão de gênero*, 183-215. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas.
- San Martín, P. P. 2011. *Manual Introductorio a la Ginecología Natural*. Chile: La Picadora de Papel
- Schiebinger, L. 1987. *Skeletons in the closet: the first illustrations of the female skeleton*. Berkeley: University of California Press.
- Silva, M. da A. e Mandú, E. N. T. 2007. Ideias cristãs frente ao corpo, à sexualidade e contracepção: implicações para o trabalho educativo. *Rev. Gaúcha Enferm.* 28(4): 459-464.
- Souza, L.; Almeida, J. de; Flôres, L. e Coelho, M. 2018. *Manual de ginecologia natural e autônoma*. Salvador, BA.
- Stengers, I. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.

12 Bateson na Amazônia

Uma mente de pessoas e pássaros
Paride Bollettin

Introdução

Neste texto irei propor algumas reflexões sobre uns coletivos multiespecíficos formados pelos Mebengokré, um povo Ameríndio de língua Gé do Brasil Central, através do conceito de “mente” proposto por Gregory Bateson. A proposta concentra-se numa tentativa de observar as dinâmicas relacionais que conectam humanos e pássaros nesse contexto etnográfico, as quais se tornam especialmente evidentes nos momentos rituais. A noção de mente batesoniana será utilizada, seguindo a indicação do próprio autor, enquanto ferramenta epistemológica que permite de conectar os múltiplos atores que formam tais coletivos. Para fazer isso, portanto, lançarei mão por um lado de relatos etnográficos que descrevem tais coletivos e por outro da teorização do conceito de mente elaborada por Bateson. O objetivo é mostrar como esta última oferece estímulos para repensar tais coletivos e observa-los em suas dinamicidades.

Inúmeros trabalhos têm ido na direção de uma dissolução da dicotomia “natureza/cultura” e da inserção de novos sujeitos nas relações entre agentes presentes no mundo (Descola e Pálsson, 1996). Tais debates produziram um extenso panorama de abordagens na comunidade antropológica, e não somente. Um exemplo é o assim chamado *ontological turn*, que argumenta em direção a um regime intensivo de diferenças entre os vários mundos nos quais os seres vivem, com a consequência que a etnografia deveria ser capaz de

descrever essas outras realidades (vejam-se por exemplo: Charitiers *et al.*, 2010; Kelly, 2014). Outro exemplo é a proposta por uma *multispecies ethnography* a qual propõe uma abertura das etnografias aos outro-que-humanos que agem e são agidos por forças políticas, sociais e culturais (vejam-se por exemplo: Kirksey and Helmreich, 2010; Kirksey, 2014).

No panorama da etnologia Ameríndia, tal revisão propiciou uma significativa revisão das formas de observar os coletivos multiespecíficos. Autores como Descola (2005), Viveiros de Castro (1998) e Kohn (2013) propõem caminhos a serem trilhados para efetivamente “levar a sério” as formas como os povos Ameríndios tem experiência desses coletivos. O elemento que acomuna essas reflexões parece ser a necessidade de simetrizar por um lado as experiências “nativas” e etnográficas. Entre os Ameríndios apresenta-se um panorama relacional no qual os diferentes seres seriam acomodados por uma característica de “subjetividade”, ou seja todos os seres que povoam o mundo seriam dotados de intencionalidade, ou em outras palavras de “ponto de vista”, sendo portanto capazes de agir sobre os outros. A partir dessa premissa, os Ameríndios operam uma segunda operação: eles simetizam as capacidades agentivas e subjetivas dos humanos e dos outro-que humanos. Essas reflexões Ameríndias permitem, portanto, de repensar a forma como observar os coletivos multiespecíficos na direção de um reconhecimento de suas agências.

Outro autor já tinha sugerido uma busca de caminhos para repensar a conexão entre relações biológicas e sociais, trata-se de Gregory Bateson. Com uma formação em biologia e antropologia, este autor propunha como unidade de análise o “organismo em seu ambiente”. Ou seja, que os seres, tanto humanos quanto não humanos, não podem ser observados enquanto isolados, mas sim mergulhados em redes de relações, nas quais eles tem influências recíprocas. Essas redes de relações fundam-se em movimentos de comunicação interespecíficas, portanto necessitando de uma alternativa epistemológica para serem estudadas. A obra desse autor, tão ampla quanto provocativa e inovadora, teve repercussões em várias disciplinas, e certamente uma análise requereria muito mais espaço do que um artigo (vejam-se entre

inúmeros outros: Hoffmeyer, 2008; Charlton, 2008; Harries-Jones, 2016) Nesse texto irei focar sobre um proposta específica desse autor enquanto instrumento epistemológico, a saber sua noção de “mente”. Tentarei evidenciar a forma como tal proposta permite de redefinir as redes multiespecíficas na direção de mapear as formas como os coletivos resultantes emergem nas relações entre os Mebengokré e os pássaros.

Os Mebengokré e os pássaros

Entramos agora no universo Xikrin e nas suas múltiplas conexões, através de alguns exemplos etnográficos que podem nos permitir de observar o emaranhado de relações entre humanos e pássaros ativas na cotidianidade. Se, como dito acima, o sujeito tem que ser observado enquanto inserido numa rede relacional a qual o faz tal, essa rede tem que se estender para fora do âmbito do humano, abrindo a possibilidade de observar o sujeito como colocado num ambiente o qual o modela e vice versa, numa relação dialógica que evite reificar os sujeitos envolvidos. Essa discussão já foi proposta para observar os coletivos Mebengokré:

o conectar a descrição do ambiente com específicas atividades dos organismos está associado com uma visão da evolução e da ecologia que reintegre o organismo e o ambiente como processos ativos que se criam um com o outro (Fisher, 1996: 168).

Posey também evidenciou essa interrelação, afirmando que os Mebengokré não teriam se adaptado a floresta mas a teriam criado através de

um longo processo de plantio e progressiva gestão que termina numa floresta madura e rica em plantas medicinais e comestíveis, além de plantas usadas na construção e no artesanato e de animais úteis (Posey, 1988: 89).

Essa ideia remete a reflexão de Bamberg, segundo a qual não seria suficiente pensar na pressão demográfica para entender as formas Mebengokré de relacionar-se com o ambiente, mas sim é necessário partir das categorias locais (Bamberg, 1967). Como já evidenciou Posey analisando o uso das plantas para atrair os animais ou o manuseamento do solo para aumentar a fertilidade do mesmo, ou a classificação dos insetos, se trataria de uma elaboração do mundo “natural” que surge das noções locais de socialidade, incluindo o antagonismo entre as espécies, a comensalidade e a transmissão desses saberes (Posey, 2002). Essa mesma variedade de formas de lidar com o ambiente foi enfatizada também por Fisher ao descrever as diferentes atividades produtivas dos Mebengokré do Bakajá, e sucessivamente quando indica que podemos melhor entender “*a ecologia Mebengokré como uma resposta a tradição e as transformações de uma ‘paisagem’ que é tanto natural como social*” (Fisher, 2000: 196; cfr. também Fisher, 1991).

Giannini por sua vez, evidencia como essa rede de relações dinâmicas estende-se também ao mundo das aves, configurando uma classificação desses que está diretamente ligada às formas sociais da experiência local (Giannini, 1991). Os pássaros aparecem assim como parceiros fundamentais dos Mebengokré na elaboração de uma própria experiência cotidiana. Eles aparecem em inúmeros aspectos da vida Mebengokré: nos mitos, nos rituais, na alimentação, etc. (Bollettin, 2020). Portanto, refletir sobre os coletivos formados por humanos e pássaros permite de adentrar as formas como estes são formados e como eles moldam as experiências multiespecíficas.

Para introduzir o tema, vale a pena começar por uma narrativa bem conhecida entre os amazonistas e que ouvi em repetidas oportunidades por parte de diferentes membros da comunidade de Mõtidjam. Transcrevo aqui uma versão que me foi contada em 2006 por Bepkro, um dos *wayangá*, pajés da aldeia.

Uma velha estava levando os tabdjwy (netos) e amassando o palmito. Os netos estavam brincando de tatus, por isso a harpia não os viu, porque estavam debaixo dos galhos. A harpia pegou a velha e levou-a até seu ninho encima de uma árvore de jatobá. Ela morreu lá encima. O seu nome

era Nhaure. Em seguida os netos foram chamar o avô para que matasse a harpia. Ele viu o pássaro e pensou que era muito grande, procurou uma gruta para colocar os netos para que crescessem mais rápido. Assim os colocou abaixo da água em uma casa que tinha construído para eles. Depois de um tempo voltou para ver se já tinham crescido. Assim falou para eles: «levantem seu pés». Mas ainda não era suficiente. Assim o velho voltou de novo: «levantem seu pés». Os pés dos dois jovens já estavam no meio da gruta. O dia seguinte já estavam do outro lado e eles disseram: «pode olhar do outro lado da água». O velho pensou que era suficiente e os tirou da água. Os nomes deles eram Kukrètkakokre e Kukrètuirítí. Depois que subiram da água eles construíram uma casa para matar a harpia. Construíram a casa no solo para matar a harpia. A noite entraram na casa e esperaram até de manhã para matar a harpia. De manhã assobiaram para chamar o pássaro. Eles ficaram escondidos e depois voltaram para casa. Fizeram isso para cansar a harpia. Depois assobiaram de novo e quando o pássaro baixou o furaram com a ponta de uma lança. Depois pegaram as bordunas e bateram na harpia. Esta morreu somente depois que eles a golpearam com a borduna. Depois eles voltaram para casa. Chamaram assim o povo para pegar as plumas do pássaro, para que todos pudessem ver o que eles tinham feito. Com as plumas da harpia o povo criou os pássaros, soprando sobre as plumas fizeram todos os pássaros. O povo soprava nas plumas dizendo o nome do pássaro e a pluma voava como aquele pássaro.

Essa narrativa descreve de forma clara como a relação multiespecífica com os pássaros situa-se no fundamento da possibilidade de agencia dos humanos. A partir dos eventos descritos é que formam-se coletivos humanos capazes de agir tanto no plano próprio como nos múltiplos planos que envolvem as relações entre humanos e pássaros. Estas últimas são produzidos por uma ação direta humana: o sopro nas plumas. Estas últimas assim adquirem um valor metonímico crucial para entender as formas que adquirem os coletivos multiespecíficos que envolvem esses atores.

O uso ritual dos ornamentos plumários tem sido analisado por Turner, na perspectiva de um processo de identificação com os pássaros em um artigo em que discute os rituais de iniciação Mebengokré. Em um desses, em particular, aparecem os momentos chamados de *kube*

màn, “tornar-se um arara”, no qual os meninos iniciandos são cobertos com penas de araras e dançam imitando o bater de asas. Neste sentido, “tornam-se” aves:

A ação ritual dos bailarinos como eles a atuam, e então ‘tornam-se’ araras, em seguida, assume o caráter de sinédoque, na qual os elementos humanos e arara metaforicamente ligados tornam-se metonimicamente definidos como partes de um único conjunto de relações espaciais e funcionais que por sua vez assume o caráter essencial de suas partes (Turner, 1991: 148).

Como continua o mesmo Turner “‘tornar-se arara’ é tornar-se plenamente humano, no sentido de um ser social capaz de transcender e recriar a estrutura e o significado da vida social” (Idem.: 150). Se esta transformação permite a explicitação de uma propriedade totalmente humana, então aparece como necessário perguntar-se o que isso significa de acordo com Mebengokré (que ele chama de Kayapó). Turner indica para um possível caminho quando aponta que:

“Voar – e a capacidade de aves no alto do céu de ver o mundo como um todo – para os Kayapó denota a capacidade de transcender o mundo cotidiano social e o poder de compreendê-lo ou subsumí-lo como um todo em uma ‘mais alta’ e mais forte totalidade” (Idem. : 140)

Torna-se assim compreensível que se trata de uma transformação de estado que deve ser vista dentro de um panorama mais amplo de significação do sujeito no âmbito do coletivo. Lea (2012) descreveu de forma extremamente detalhada o conjunto de atributos e bens, materiais e imateriais, que contribuem para formar o indivíduo, o *kukradja*, que vêm de fora e são adquiridos através de um processo individual e coletivo e sucessivamente transmitido dentro de conjuntos que ela define como “casas”, utilizando a terminologia lévistraussiana. O que é adquirido na transformação em aves que do que fala Turner podem ser precisamente um tipo desses atributos. Isto é, através da transformação em pássaro se adquire uma dotação de outras características próprias dessa “forma externa” que as aves são: a habilidade de voar e ver o mundo como um todo.

Giannini disse que a “*a identidade humana e social só seria obtida pela identificação dos humanos com as aves*” (Giannini, 1991: 139), e chega a esta conclusão depois de ter descrito um ritual de nomeação *Nhiok* – ao qual ela participou na comunidade do Cateté. A descrição feita por ela é particularmente interessante porque apresenta algumas personagens na realização do ritual que eu acho ser muito significativas: os homens-onças. Ela continua a descrição afirmando que “*Há, na realidade, uma metamorfose da onça em gavião-real, num certo momento do ritual*” (Idem.: 135). Este fato torna-se particularmente importante porque mostra como a condição de onça é na verdade transitória e ligada a um desejo de tornar-se finalmente um pássaro, neste caso uma harpia, o mesmo pássaro do mito de origem. Esta transformação, no entanto, ocorre apenas após um processo de socialização do homem-onça, que é dado através do uso de ornamentos plumários e as letras de músicas da harpia. A reflexão de Giannini, enfim, se torna ainda mais interessante quando ela diz que “*o ritual afirma a existência de uma onça-gavião em um mundo em que os humanos são homens-aves*” (Idem.: 139).

Gordon oferece uma interpretação diferente da necessidade de se transformar em aves. Ligando-o diretamente para o mito da morte do Pássaro inimigo ancestral, *Àkti* (“pássaro grande”) que apresentarei em seguida, ele argumenta que isso significa enfatizar a transição da condição de objeto para aquela de sujeito. Ou seja, os *Mebengokré* tornam-se sujeitos através da reversão da condição de presas a qual foram submetidos:

as plumas apropriadas de *Àkti* e, doravante, das aves, permanecerão como *signo* ou índice da incorporação da potência agentiva da ‘ave-predadora’, signo da *mudança do sentido da relação* ‘agente-paciente’ (ou ‘sujeito-objeto’), que será revivificada no ritual” (Gordon, 2006: 214-215, grifo no original)

Neste sentido, os mitos expressam a aquisição inicial, a partir da qual, em seguida, o ser humano, ou melhor, *Mebengokré*, torna-se capaz de adquirir novas competências, novos *kukradja*. Gordon também aponta que a definição dos alimentos do ritual, *àkjêre*, contém em si a palavra, pássaro, *ak* (Idem.: 312, nota 6), e conclui que o ritual serve

para alimentar os participantes: aqueles que “*vestem-se de pássaros e voam*” (Idem.: 356). Neste sentido, o ritual, e o mito, representam momentos de reafirmação desta qualidade de sujeitos.

Cohn, por sua vez, parece mover-se em uma direção que se desvia ligeiramente das anteriores, argumentando que o que torna os seres humanos tais são as penas usadas nos rituais, que derivam, por suas eficácia, do processamento de aves, através da caça, guerra ou troca e destacando a ação coletiva que subtende a eficácia dos rituais, porque é o conjunto de pessoas envolvidas que gera o processo de transformação:

fazer a todos felizes é fazer o ritual acontecer. É torná-lo produtivo. É torná-lo meio eficaz de produção de novas pessoas, de confirmação de seus nomes; pessoas que nele apresentam se com suas prerrogativas, apresentando assim sua identidade; que neles se transformam em aves e se fazem plenamente humanos (Cohn, 2005: 111)

Estas considerações sugerem que a importância do momento, então, reside no reconhecimento, partilha e empatia pelos outros membros da comunidade para aqueles participantes que se tornam pássaros. Estas análises, assim como outras sobre o tema que não tenho tempo de mencionar, instigam uma reflexão, no sentido de que esta transformação, por sua importância coletiva, deve ser vista como uma possível explicação dos componentes que são inerentes a mebengokricidade. Vestir-se de penas e reviver o mito e assim vir a ser araras, permite tornar-se humano na medida em que permite reconhecer as relações que são transmitidas através dos e nos rituais e mitos. Não é só a transformação corporal que aparece como determinante, mas as relações que neste ato tornam-se fundação da condição de humanidade.

Todavia, essas descrições etnográficas indicam na direção de outra pergunta: o que caracteriza o “devir pássaros” Mebengokré num contexto de mundo povoado por coletivos multiespecíficos? Uma sugestão de Carlo Severi parece ser interessante: ele afirma que para entender os conceitos é necessário reconstruir as condições pragmáticas que definem o jogo linguístico no qual eles são utilizados (Severi, 2004: 186). Isso permite um deslocamento da pergunta, não

se trata de perguntar-se o que significa devir pássaros como forma de devir humanos, mas sim qual é o significado dos coletivos nesse processo. Para tentar chegar a uma questão que possa superar essa, quero retomar uma ideia de Ingold, segundo o qual devemos chegar:

A concepção da humanidade não como uma entidade compostas de peças separáveis, mas complementares, como a mente, corpo e cultura, e sim como o lugar único para o crescimento criativo dentro de um campo de relações em evolução (Ingold, 2000: 04-05)

Essa visão de um sistema como em “crescimento criativo”, pode permitir de observar os pássaros como explicitação de uma característica intrinsecamente presente e dada no sujeito Mebengokré, e que é constantemente e “criativamente” elaborada no processo de diferenciação interna a comunidade (Bollettin, 2020). As qualidades dos pássaros, ver de longe o voar, não seriam assim algo que vem de fora, que se traz, mas sim algo que surge num processo de elaboração continua do sujeito mergulhado nas redes de relações multiespecíficas.

A Mente em Bateson

Para enfrentar esse emaranhado de relações, no qual entram como equitativos tanto as praticas dos Mebengokré, como seus discursos e os discursos dos antropólogos sobre os discursos nativos, utilizarei aqui a noção de “mente” desenvolvida por Gregory Bateson. Esta constitui uma antecipação dos seguintes debates que estão no centro da reviravolta epistemológica (ou ontológica) que descrevi acima. Por essa razão, pretendo mostrar como seja possível utilizar tal proposta na análise dos momentos da experiência Mebengokré com os pássaros, antes porém é importante apresentar algumas reflexões do próprio Bateson que nos permitem traçar um pano de fundo no qual desenhar específicos desdobramentos.

Este autor parte da ideia de que os processos cognitivos acontecem adentro dos sistema viventes e que os sistemas viventes são sistemas

cognitivos nos quais viver é conhecer. A “mente” deixa de ser assim algo de sobrenatural, mas não é também somente material. Ela vem a ser algo de vivo, de eco-lógico. O que significa esse tipo de conhecimento eco-lógico segundo Bateson? Significa pensar que as ideias são interconectadas e que essas interconexões vivem uma contínua transformação, a qual se baseia em diferenças e hierarquias entre diferenças, num movimento de abstração circularmente organizado. Consequência disso é que para encontrar as conexões seja necessário pensar no sistema de forma holística e dinâmica. Para usar as palavras do próprio Bateson:

Pode-se afirmar que qualquer conjunto dinâmico de eventos e sujeitos que possua circuitos causais devidamente complexos e no qual existam adequadas relações energéticas, certamente mostrará características próprias da mente. Tal conjunto realizará comparações, ou seja será sensível à diferença [...]; ‘elaborará a informação’, e será inevitavelmente autocorretivo, ou na direção da otimização homeostática ou na direção da maximização de certas variáveis (Bateson, 2008: 346).

A noção de mente proposta por Bateson é inusitada e foge das convenções preexistentes. Antes de mais nada, é necessário enfatizar como ele se refere a um processo, caracterizado por movimento, transformação, espaço, temporalidade e dinamicidade, ou seja ‘evolução’. Em outro trabalho assim escreve:

Considere-se um indivíduo que esteja derrubando uma árvore de machado; cada golpe é modificado ou corrigido segundo a forma do entalhe deixado na árvore pelo golpe anterior. Este procedimento autocorretivo é atuado por um sistema total, árvore-olhos-cérebro-músculos-machado-corpo-árvore; e é este sistema total que tem características de mente. Observamos que o machado fende antes o ar e produz certos tipos de entalhos em um preexistente entalho no lado da árvore. Se agora queremos explicar este conjunto de fenômenos, temos que nos ocupar de diferenças no lado da árvore, diferenças na retina do homem, diferenças no seu sistema nervos central, diferenças nas suas mensagens neuronais eferentes, diferenças no comportamento dos seus músculos, diferenças na modalidade de decalcar

do machado, até as diferenças que o machado produz na superfície da árvore (Bateson, 2011: 499).

Essa definição é dialoga diretamente com o pensamento cibernético (Wiener, 2017), o qual se refere a mensagens (nesse caso, as diferenças, ideias elementares) que viajam em um circuito (nesse caso, homem-machado-árvore). A unidade mínima que constitui o circuito mental é representada pelo organismo no seu ambiente. Ainda nas palavras do próprio Bateson:

Obtemos uma imagem da mente como sinônimo de sistema cibernético: o sistema todo que processa as informações e que completa o processo por tentativas e erros. E sabemos que no interno da mente na acepção mais ampla estará uma hierarquia de subconjuntos, cada um dos quais podemos chamar de mente individual (Bateson, 2011: 500).

Usando a figura do sistema cibernético, evidencia-se não somente que a mente individual seja imanente na estrutura evolutiva total (ao corpo e fora do corpo, no ambiente), mas também que seja parte de um sistema evolutivo mais amplo: ela devém subsistema de uma mente mais ampla. Um sistema (já que se trata de um sistema/circuito) para que possa ser definido como mental tem que ter algumas características mínimas essenciais:

1. Uma mente é um conjunto de partes ou componentes interagentes;
2. O sistema age sobre e com diferenças: a interação entre as partes da mente é ativada pela diferença;
3. O sistema consiste em elos fechados ou redes de canais (series de determinações circulares o mais complexas) ao longo das quais são transmitidas as diferenças e as transformadas dessas (versões codificadas da diferença que antecedeu os efeitos);
4. O processo mental precisa de energia colateral;
5. No processo mental os efeitos da diferença devem ser considerados como transformações (ou seja versões codificadas) da diferença que os precedeu;

6. A descrição e a classificação destes processos de transformação revelam uma hierarquia de tipos lógicos imanentes aos fenômenos. (Bateson, 2008: 126)

Duas especificações merecem aqui ser introduzidas. Para definir a “diferença”, Bateson utiliza-se da dicotomia entre “mapa” e “território” proposta por Korzybsky: a mente seria o mapa enquanto a realidade seria o território e a diferença vem a ser o que do território é transferido para o mapa. Bateson descreve através de alguns exemplos o que ele entenda por “tipos lógico”, uma categoria que toma emprestada de Russell: *“O nome não é a coisa nomeada mas é de tipo lógico diferente, superior aquele da coisa nomeada. A classe é de tipo lógico diferente, superior aquele dos seus membros...”* (Idem.: 303). Um aspecto importante a ser evidenciado é que a coexistências dessa hierarquia de tipos lógicos nos fenômenos, implica um contínuo processo generativo:

O que nos Principia (o sistema de Russell) aparece como uma escada feita de degraus todos iguais (nomes de nomes de nomes e assim para diante) se tornará uma alternância de duas espécies de degraus. Para passar do «nome» para o «nome do nome» devemos passar por o processo de assignar um nome ao nome. Deve sempre ter um processo generativo através do qual as classes, antes de poder receber um nome, sejam criadas (Idem.: 246).

Isso não deve levar a pensar que qualquer conjunto possa ser considerado em si uma mente, nem, e sobretudo, que Bateson imagine uma transcendência como princípio explicativo:

Eu não acredito que as solas partículas subatômicas sejam mentes no sentido do qual estou falando, porque acredito que o processo mental seja sempre uma sucessão de interação *entre* partes. A explicação dos fenômenos mentais deve sempre ser encontrada na organização e na interação de partes (Idem.: 127)

Uma tal teoria da mente pode ser definida holística já que (diria Bateson, como todo bom holismo) funda-se na premissa da diferenciação e interação entre as partes.

Obviamente muitos são os sistemas feitos de muitas partes, das galáxias as dunas de areia, aos trens de brinquedo. Longe de mim a ideia de que todos esse sistemas sejam mentes e conttenham mentes o desenrolem processos mentais (Idem.).

Mas, do ponto de vista de Bateson, isso não faz que o trenzinho não possa vir a ser parte do sistema mental que envolve a criança que brinca com ele. As características mentais são inerentes, portanto, a diferentes fenômenos como o pensamento, a evolução, a ecologia, o aprendizado, a vida e não tem nada a ver com algo de sobrenatural ou transcendental, mas remetem a centralidade da relação como princípio de compreensão e explicação de cada processo. Ele, para explicar melhor a sua proposta, indica também algumas potencialidades da mente que satisfazem os critérios acima indicados. A mente:

- é capaz de autonomia, de controlo de si, o que deriva da estrutura recursiva do sistema;
- é capaz de morte, o que joga as partes no caos e que significa, com a quebra dos circuitos, a destruição da autonomia;
- é capaz de finalidades e escolhas através das próprias possibilidades autocorretivas;
- é influenciada pelo mapa e nunca pelo território: as informações que recebe não demonstram nada sobre o mundo ou sobre si mesma (são interpretações);
- é capaz de aprender e de lembrar;
- pode acumular entropia através dos jogos estocásticos chamados empirismos (tentativas e erros);
- acumula energia;
- é determinada pelo fato de que todas as mensagens são de algum tipo lógico;
- é capaz de unir-se a sistemas similares para construir totalidades mais grandes ainda (Idem.: 172-173)

Serve para que, na perspectiva de Bateson, mudar de hábito epistemológico e pensar que todos os seres vivos sejam sistemas sujeitos a tais processos mentais? Dito de outra forma, qual mutação de olhar traz consigo uma visão (eco-lógica) da vida como conjunto

de processos mentais interconectados? Essa mutação de olhar pode ajudar a deixar de lado (ou a não assumir como pressuposto) a ideia de uma “mente” a qual, dotação exclusiva da “humanidade”, domina, controla os instrumentos com os quais age e os objetos, as criaturas sobre as quais age; e permite de observar as formas e os processos nos quais mergulham também os seres humanos que observam e agem.

Mebengokré e pássaros como uma Mente batesoniana

Dado este complexo flexível organismo-no-seu-ambiente como unidade mínima de análise da ecologia da mente e dado que o ecossistema é um dispositivo interativo e comunicativo na sua estrutura unitária que conecta, voltamos ao assunto central desse texto: descrever a relação dos Mebengokré da Terra Indígena Trincheira Bakajá com os múltiplos seres que convivem no seu mundo. Quero assim apresentar algumas reflexões que podem ajudar a evidenciar uns elementos que remetem a quanto dito sobre as propriedades de um conjunto para ser pensado como “mente”:

“Uma mente é um conjunto de partes ou componentes interagentes”: podemos assim pensar os dois jovens, a harpia, as plumas e os pássaros que surgem dessas como parte dessa mente. Esse conjunto irá ganhar sentido somente nos ato de desenvolvimento do mito e no uso das plumas.

“A interação entre as partes da mente é ativada pela diferença”: para Bateson a “informação consiste em diferenças que fazem diferença”. Podemos aqui reconhecer dois níveis de diferença: o primeiro, na narração, é dado pela diferente atitude dos avós com os netos e do comportamento da harpia (a avó faz a comida e a harpia “rouba” a comida), produzindo assim uma diferença que desencadeia outra diferença que emerge no lugar de residência (terra, arvore ou agua). Essa outra informação, por sua vez, gera outra diferença: a posição espacial de onde encontram-se os jovens e a harpia no momento do choque, terra e ar; enfim podemos reconhecer mais uma diferença na transformação da harpia em vários pássaros. O mesmo discurso pode

também ser desenvolvido pelo ato ritual de uso das plumas onde as diferenças pipocam. Como enfatizado por Bateson, a descrição já dá voltas pelo circuito em que as diferenças viajam pelo sistema.

“*O processo mental precisa de energia colateral*”: nesse ponto é possível reconhecer dois elementos determinantes: a ação do avô, que permite aos netos crescer abaixo da água e que remete ao poder transformativo do ritual, no qual assistimos a ação dos parentes como desenvolvimento da ação ritual que visa à transformação dos homenageados. Outra energia colateral pode ser encontrada próprio no lugar debaixo da água, lugar de onde vem também os nomes, como direi daqui a pouco, e que abre o sistema por sua vez para mais um plano.

“*O sistema consiste em elos fechados ou redes de canais (series de determinações circulares o mais complexas)*”: essas cadeias desenvolvem-se exatamente no momento no qual observamos conjuntamente a narração de origem dos pássaros e o momento de utilizo da plumaria, que permite de transformar-se em pássaros, momento no qual também toda a sequencia de ações é novamente posta em ser. Teríamos assim a sequência:

Momento 1: matar o pássaro, que pode ser visto como o momento de acessar a cadeia de agentividades direta para a afirmação de uma diferença;

Momento 2: criar os ornamentos, ou seja acionar uma potencialidade transformativa de subjetivação do objeto e vice-versa de objetivação de subjetividades (os *kukradja*):

Momento 3: vestir os ornamentos e virar pássaros, reverter o momento 2, através da inversão lógica: objetos subjetivados são novamente objetivados e sujeitos objetivados são novamente subjetivados;

Momento 1: matar os pássaros (desta vez no final do ritual de forma metafórica), recomeça a cadeia, atualizando no final do clímax ritual o momento inicial.

Se qualquer um dos elos for retirado a cadeia seria comprometida em todas suas partes, já que cada elo carrega as informações obtidas do anterior e a sua recursividade permite a auto-regulação do sistema, ou seja faz emergir padrões. Esse padrões identificarão momentos rituais

específicos, identificáveis, mas ao mesmo tempo podemos reconhecer a memória dinâmica citada por Bateson que se desenvolve na circulação da informação.

“No processo mental os efeitos da diferença devem ser considerados como transformações (ou seja versões codificadas) da diferença que os precedeu”: todos os que leram Lévi-Strauss conhecem as relações entre mitos e ritos nas terras baixas, mas vale a pena de observar como é nas relações entre os elos da cadeia que as transformações dos efeitos da diferença aparecem de forma mais clara. Além disso vale lembrar que o próprio Bateson indicava que essas transformações podem por sua vez modificar-se ao longo do processo, mas que permanecem mais estáveis que o conteúdo que passa por elas.

“A descrição e a classificação destes processos de transformação revelam uma hierarquia de tipos lógicos imanentes aos fenômenos”: essa descrição limita-se aos fluxos de mensagens que se dão numa cadeia direta (e simplificada). Procurando separar o fenômeno, não deve-se perder de vista que se trata de um caso específico e não necessariamente aparecera o mesmo em todas as cadeias mito-ritual. Poder-se-ia até dizer que a escolha dos elementos mantem algo de arbitrário, mas o que me importa é o fluxo de mensagens:

Mensagem 1: equivale ao ato de acessar uma diferença, existe uma diferença entre o que é enfatizado em cada momento de “morte dos pássaros”, no final de cada ritual (assim como em cada versão no mito), algumas informações adquirem mais importância e outras perdem de importância, assim novas pessoas são produzidas nos rituais e novas narrativas são elaborada em cada exegese. Essas transformações tem um direcionamento e uma finalidade ditadas por as mensagens anteriores (o devir pássaro vestindo os ornamentos);

Mensagem 2: revalidam-se os eventos do mito através da produção de suportes (que não deixam de ser agentes). Os parâmetros de produção, ligados ao sistema de prerrogativas *kukradja*, funcionam como um filtro, determinando o que pode ser executado e uma nova compreensão dos objetivos de subjetivação e objetivação ligados tanto à narração como ao uso das plumas, além das posições de cada elemento.

Dessa maneira eles constituem parte do mecanismo de auto-regulação do sistema.

Mensagem 3: Os elementos acessados no momento 2 tornam-se agora energia materializada, e definem novas transformações. Através de ações de dança, canto, além obviamente das vestimentas, é acionada a energia que constrói uma diferença passível de ser acessada. Uma diferença entre os que são homenageados e os que não o são, entre um antes e um depois. Fecha-se assim o círculo de determinações. Levando em conta o tempo (elemento parte do desenvolvimento do sistema segundo Bateson), podemos perceber que cada elo está comunicando transformações que vieram a luz no seu interior. Assim, as interações estão interagindo uma com outra, elas criam significados, e a única que fica acima de todas é a regulação social do evento ritual: o parentesco afirmado no começo do mito e que se reafirma no ato ritual, único no fluxo de mudanças de estados que permanece invariado.

Encontramos assim a hierarquia de tipos lógicos imanente ao fenômeno, nesta hierarquia o parentesco, ou por melhor dizer a relação *tabdjwy-kwatyi/ingêt* (*Ingêt*: MF, FF, MB, MBS; o *kwatyi* MM, FM, FZ; verso *tabdjwy* CS, ZS para os homens; CD, BD para as mulheres), surge como o ponto por onde flui a energia colateral ao sistema. Sendo por isso de tipo lógico superior, pois não está sujeita às atualizações dos outros elementos do sistema, pode ser identificada como uma metamensagem. De fato, todos os eventos transformativos que interligam essa metamensagem às mensagens sucessivas serão quanto mais eficazes, no sentido de produzir pessoas *mei*, “belas”, “verdadeiras”, quanto mais alta a qualidade das interligações. Ao mesmo tempo, modificando as interligações, se darão especificidades que não invalidam a ação de subjetivação transmitida pelo ato ritual (e pela narração) no tempo e no espaço.

Bibliografia

- Bamberg, J. 1967. *Environment and cultural classification: a study of northern Kayapó*. PhD Thesis: Harvard University.
- Bateson, G. 2008. *Mente e Natura. Un'unità necessaria*. Milano: Adelphi.
- Bateson, G. 2011, *Verso un'Ecologia della Mente*. Milano: Adelphi.
- Bollettin, P. 2020. *Identità in trasformazione. Processi del divenire in una comunità indigena del Brasile Centrale*. Padova: Cleup.
- Carrithers M., Candea M, Sykes K, Holbraad M, and Venkatesan S. 2010. Debate: Ontology is just another word for culture. *Critique of Anthropology* 30(2): 152-200.
- Charlton, N. 2008. *Understanding Gregory Bateson. Mind, Beauty, and the Sacred Earth*. New York: State University of New York Press.
- Cohn, C. 2005 *Relações de diferença no Brasil Central*. Tese de Doutorado: USP.
- Descola, P. 2005 *Par-delà nature e culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, P. e Pálsson, G (Eds.). 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London-New York: Routledge.
- Fisher, W. 1991. *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of central Brazil*. PhD Thesis: Cornell University.
- Fisher, W. 1996. Native Amazonians and the Making of the Amazon Wilderness: From Discourse of Riches and Sloth to Underdevelopment. In: Dupuis, M. and Vandergeest, P. (Eds.). *Creating the Countryside. The Politics of Rural and Environmental Discourse*, 166-203. Philadelphia: Temple University Press.
- Fisher, W. 2000. *Rain Forest Exchange: industry and community on an Amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Giannini, I. 1991. *A Ave Resgatada: "A impossibilidade da leveza do Ser"*. Dissertação de Mestrado: USP.
- Gordon, C. 2006. *Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os Índios Mebêngôkre-Xikrin*. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ.
- Harries-Jones, P. 2016. *Upsid-Down Gods: Gregory Bateson's Word of Difference*. New York: Fordham University Press.
- Hoffmeyer, J. (Ed.). 2008. *A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as Precursor to Biosemiotics*. Berlin: Springer.
- Ingold, T. 2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Lea, V. 2012 *Riquezas Invisíveis de Pessoas Partiveis*. Sao Paulo: EDUSP.

- Kelly J. (Ed.). 2014. Colloquia: The ontological French turn. *Hau* 4(1): 259-360.
- Kirksey S.E., and Helmreich S. 2010. Special Issue: Multispecie Ethnography. *Cultural Anthropology* 25(4).
- Kirskey, E. 2014. *The Multispecies Salon* Durham: Duke University Press.
- Kohn, E. 2013. *How forests think*. Berkeley: University of California Press.
- Posey, D. 1988. Kayapó Indian natural-resource management. In: Denslow, J. and Padoch, C. (Eds.). *People of the tropical rainforest*, 89-90. Berkeley, University of California Press.
- Severi, C. 2004. *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Torino: Einaudi.
- Turner, T. 1991. «We Are Parrots», «Twins Are Birds»: Play of Tropes as Operational Structure. In: Fernández, J. (Ed.). *Beyond metaphor: the theory of tropes in anthropology*, 121-158. Stanford, Stanford University Press.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-488.
- Wiener, N. 2017. *Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina*. Perspectiva: São Paulo.

Stampato nel mese di novembre 2020
presso C.L.E.U.P. «Coop. Libreria Editrice Università di Padova»
via G. Belzoni 118/3 - 35121 Padova (t. 049 8753496)
www.cleup.it
www.facebook.com/cleup