

Flávio Aparecido de Almeida
(Org.)



ESPAÇOS

ANTROPOLÓGICOS

PROCESSOS, INTERAÇÕES E IRREVERSIBILIDADES EM PESQUISA



científica digital



EDITORA CIENTÍFICA DIGITAL LTDA

Guarujá - São Paulo - Brasil

www.editoracientifica.com.br - contato@editoracientifica.com.br

Diagramação e Arte	Edição © 2024 Editora Científica Digital
Equipe Editorial	Texto © 2024 Os Autores
Imagens da Capa	1ª Edição - 2024
Adobe Stock - 2024	Acesso Livre - Open Access

© COPYRIGHT DIREITOS RESERVADOS. A editora detém os direitos autorais pela edição e projeto gráfico. Os autores detêm os direitos autorais dos seus respectivos textos. Esta obra foi licenciada com uma Licença de Atribuição Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional, permitindo o download e compartilhamento integral ou em partes, desde que seja citada a fonte, com os créditos atribuídos aos autores e obrigatoriamente no formato Acesso Livre (Open Access) e sem a possibilidade de alteração de nenhuma forma. É proibida a catalogação em plataformas com acesso restrito e/ou com fins comerciais.



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E77

Espaços antropológicos: processos, interações e irreversibilidades em pesquisa / Organização de Flávio Aparecido de Almeida, Marcelo da Fonseca Ferreira da Silva. – Guarujá-SP: Científica Digital, 2024.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui Bibliografia

ISBN 978-65-5360-695-1

DOI 10.37885/978-65-5360-695-1

1. Ciências sociais, sociologia e antropologia. I. Almeida, Flávio Aparecido de (Organizador). III. Título.

CDD 301

Elaborado por Janaína Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático:

I. Ciências sociais

E-BOOK

ACESSO LIVRE ON LINE - IMPRESSÃO PROIBIDA

2024

Flávio Aparecido de Almeida
(Org.)

**Espaços Antropológicos: processos,
interações e irreversibilidades em
pesquisa**

1ª EDIÇÃO



científica digital

2024 - GUARUJÁ - SP

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. André Cutrim Carvalho
Prof. Dr. Antônio Marcos Mota Miranda
Profª. Ma. Auristela Correa Castro
Prof. Dr. Carlos Alberto Martins Cordeiro
Prof. Dr. Carlos Alexandre Oelke
Profª. Dra. Caroline Nóbrega de Almeida
Profª. Dra. Clara Mockdece Neves
Profª. Dra. Claudia Maria Rinhel-Silva
Profª. Dra. Clecia Simone Gonçalves Rosa Pacheco
Prof. Dr. Cristiano Marins
Profª. Dra. Cristina Berger Fadel
Prof. Dr. Daniel Luciano Gevehr
Prof. Dr. Diogo da Silva Cardoso
Prof. Dr. Ernane Rosa Martins
Prof. Dr. Everaldo dos Santos Mendes
Prof. Dr. Fabricio Gomes Gonçalves
Profª. Dra. Fernanda Rezende
Prof. Dr. Flávio Aparecido de Almeida
Profª. Dra. Francine Náthalie Ferraresi Queluz
Profª. Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes

Prof. Dr. Humberto Costa
Prof. Dr. Joachin Melo Azevedo Neto
Prof. Dr. Jónata Ferreira de Moura
Prof. Dr. José Aderval Aragão
Prof. Me. Julianno Pizzano Ayoub
Prof. Dr. Leonardo Augusto Couto Finelli
Prof. Dr. Luiz Gonzaga Lapa Junior
Prof. Me. Marcelo da Fonseca Ferreira da Silva
Profª. Dra. Maria Cristina Zago
Profª. Dra. Maria Otília Zangão
Prof. Dr. Mário Henrique Gomes
Prof. Dr. Nelson J. Almeida
Prof. Dr. Octávio Barbosa Neto
Prof. Dr. Pedro Afonso Cortez
Prof. Dr. Reinaldo Pacheco dos Santos
Prof. Dr. Rogério de Melo Grillo
Profª. Dra. Rosenery Pimentel Nascimento
Prof. Dr. Rossano Sartori Dal Molin
Prof. Me. Silvio Almeida Junior
Profª. Dra. Thays Zigante Furlan Ribeiro
Prof. Dr. Wescley Viana Evangelista
Prof. Dr. Willian Carboni Viana
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme

Acesse a lista completa dos Membros do Conselho Editorial em www.editoracientifica.com.br/conselho

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial e Revisados por Pares Externos (Peer Review), sendo indicados para publicação.

Nota: Esta obra é uma produção colaborativa, tornando-se uma coletânea com reservas de direitos autorais para os autores. Alguns capítulos podem ser derivados de outros trabalhos já apresentados em eventos acadêmicos, todavia, os autores foram instruídos ao cuidado com o autoplágio. A responsabilidade pelo conteúdo de cada capítulo é exclusiva dos/as respectivos/as autores/as, não representando, necessariamente, a opinião da editora, tampouco dos organizadores e membros do conselho editorial.

APRESENTAÇÃO

Esta obra constituiu-se a partir de um processo colaborativo entre professores, estudantes e pesquisadores que se destacaram e qualificaram as discussões neste espaço formativo. Resulta, também, de movimentos interinstitucionais e de ações de incentivo à pesquisa que congregam pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento e de diferentes Instituições de Educação Superior públicas e privadas de abrangência nacional e internacional. Tem como objetivo integrar ações interinstitucionais nacionais e internacionais com redes de pesquisa que tenham a finalidade de fomentar a formação continuada dos profissionais da educação, por meio da produção e socialização de conhecimentos das diversas áreas do Saberes.

Agradecemos aos autores pelo empenho, disponibilidade e dedicação para o desenvolvimento e conclusão dessa obra. Esperamos também que esta obra sirva de instrumento didático-pedagógico para estudantes, professores dos diversos níveis de ensino em seus trabalhos e demais interessados pela temática.

Flávio Aparecido de Almeida

SUMÁRIO

Capítulo 01

A REPRESENTAÇÃO DISTÓPICA DOS CORPOS TRAVESTIS. NARRATIVAS FLUÍDAS E O PAPEL DA LINGUAGEM NA ESTRUTURAÇÃO DE IDENTIDADES EM TRÂNSITOS MÚLTIPLOS E PERIFÉRICOS

Francisco José Silva do Amaral Luís

 10.37885/240516710 7

Capítulo 02

APROXIMAÇÕES AO CAMPO DA SAÚDE INDÍGENA E O FAZER ETNOGRÁFICO DE UM PUYANAWA ANTROPÓLOGO

Jósimo Puyanawa (PUHKU)

 10.37885/240616923 30

Capítulo 03

PRÁCTICAS Y PERCEPCIONES SOBRE EL MANEJO DE RESIDUOS DOMICILIARIOS EN EL BARRIO PUEBLO NUEVO DE LA CIUDAD DE LAS PIEDRAS (URUGUAY)

Sonia Gau Angelo

 10.37885/240616969 49

Capítulo 04

SERPENTEANDO NO MUNDO, NAVEGANDO NA CULTURA, MERGULHANDO NAS IMAGENS: MEDITAÇÕES SOCIOANTROPOLÓGICAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE ETNOGRAFIA E ANTROPOLOGIA VISUAL

Renan Vieira de Santana Rocha

 10.37885/231215233 68

SOBRE O ORGANIZADOR 85

ÍNDICE REMISSIVO 86

A REPRESENTAÇÃO DISTÓPICA DOS CORPOS TRAVESTIS. NARRATIVAS FLUÍDAS E O PAPEL DA LINGUAGEM NA ESTRUTURAÇÃO DE IDENTIDADES EM TRÂNSITOS MÚLTIPLOS E PERIFÉRICOS

Francisco José Silva do Amaral Luís
Fundação para a Ciência e a Tecnologia IP

RESUMO

Este capítulo visa colocar à disposição dos leitores o papel da linguagem na construção das narrativas identitárias socialmente periféricas. Para tal, procuraremos aprofundar a relação que se estabelece entre discurso e corpo na estruturação das práticas pelos próprios sujeitos e pelos demais. Estas conclusões foram aferidas a partir da minha tese de doutoramento que pesquisou a imigração de travestis brasileiras para Portugal a partir de 2000, intersetando-a com a migração de género, geográfica e exercício do trabalho sexual enquanto variáveis estruturantes e potenciadores de emergência de sujeitos em contextos multisituados em diversas dimensões do ser-se e do estar-se. O seja do processo de elaboração social das identidades e sua estruturação recíproca mediante linguagem e práticas que se integram reciprocamente.

Palavras-chave: Travesti, Linguagem, Corpo, Género e Sexualidade.

CORPO, DISCURSO, PERFORMANCE E PODER

Desde sempre que o corpo concretiza as dinâmicas de poder sociais, estabelecendo por exemplo e simbolizando sob um ponto de vista estrutural, as diferenças e assimetrias de gênero. Assim os gêneros socialmente dominantes, reiteram o patriarcado, associando uma série de características ao ser mulher e feminina e ao ser homem e masculino. Mais do que essa distinção apenas, o corpo surge como um símbolo de hierarquização com uma série de qualificativos associados, refletindo-se esse efeito nas relações sociais em geral, nas relações familiares, com a religião, no âmbito do trabalho ou até, atualizando a sua eficácia no domínio da divisão e especialização do trabalho, bem como na definição de padrões migratórios. Como nos diz Denize Sepúlveda:

Os processos de subjetivação fabricam e modelam os sujeitos; várias podem ser as instâncias, os dispositivos e os contextos onde o sujeito é fabricado ou modelado pelos processos de subjetivação, e o discurso é um desses dispositivos. (2015, p. 104).

Neste sentido – e em decorrência da pesquisa realizada para a minha tese de doutorado – o corpo reflete o poder que se exerce sobre ele ou a dominação a que se encontra sujeito. Recorrendo a Butler (2007), (RUBIN 1975 IN LEWIN, 2006, RUBIN IN VANCE, 1984, VALE DE ALMEIDA, 2008 comentando Butler, 2007) e outros autores, procuraremos demonstrar como as dinâmicas sociais geradas a partir e sobre o corpo, se convertem rapidamente em relações de poder assimétricas por ele moldadas e que, dialeticamente, o vão normativizando. Sem dúvida que a heteronormatividade impera na contemporaneidade e sobre ela faremos incidir uma especial atenção, através da desconstrução dos sistemas sexo e gênero que mais não são, como se verá – no âmbito da heteronormatividade patriarcal – a prova provada, de uma normatividade inventada e equiparada ao natural biológico. Contudo, significados e significantes não são estáticos, pelo que o corpo, como linguagem, vai também ele transformando o seu papel socio-hierarquizante. Nesse sentido não só os corpos viajam, assumindo

diferentes taxonomias¹, como se vão construindo e expressando de forma diversa em múltiplas temporalidades e espacialidades (LÉDRUT, 1979). Começaremos por aprofundar conceitos de poder e hierarquia.

PODER E HIERARQUIA – CORPOS HIERARQUIZADOS E HIERARQUIZANTES

Butler, inspirada no insight de Rubin (RUBIN IN VANCE, 1984) – segundo o qual os sistemas sexo e gênero se influenciavam, condicionando também os atores sociais e suas narrativas identitárias – desenvolve uma teoria da performance e performatividade (BUTLER, 2007, Cf. VALE DE ALMEIDA, 2008 comentando BUTLER, 2007). Segundo ela, a ideia de que as práticas sexuais destabilizavam o gênero surge ao ler “The Traffic in Women” (RUBIN 1975 IN LEWIN, 2006), artigo que corresponde a um momento do percurso de Rubin em que analiticamente, gênero e sexo/sexualidade, não tinham ainda logrado atingir a sua autonomia sistêmica. Esta perspectiva parte do pressuposto, que o gênero é a expressão social da desigualdade entre sexos e a sexualidade a forma como se processa essa hierarquização ao nível das relações entre pessoas e entre pessoas que expressam gêneros (CATHERIN MACKINNON in BUTLER, 2007: XII). Na visão de Butler esta hierarquização, surge desde logo a partir da potencial capacidade de se produzir gênero (*doing gender*), atualizada por um discurso institucional sob múltiplas dimensões, que define à partida o que é ou não aceitável. Segundo Vale de Almeida “um modo institucionalizado de pensar, uma fronteira social que define o que pode ser dito sobre um determinado tópico” (2008, comentando BUTLER, 2007).²

Primeiramente, deste modo, a performatividade de gênero surge através de uma metalepsia em que a antecipação de uma essência de gênero a produz efetivamente e a coloca como estando fora do plano interiorizado dessa mesma antecipação. Em segundo lugar, a performatividade não se assume como um ato

¹ O corpo do imigrante assumido como ilegal, o corpo da mulher que não tem relações sexuais tendo a vista a procriação que assume simbolicamente a valoração de imoral ou o corpo da Travesti Brasileira que contraria a estrutura, não só na sua dimensão sexual, como de gênero.

² O que equivale a dizer que para Butler a identidade de gênero é produzida pelo discurso e o discurso é poder.

isolado, mas sim um conjunto de atos, repetidos e ritualizados, cuja eficácia é alcançada através da sua naturalização no contexto do corpo. Percecionado em parte, como algo de culturalmente produzido e situado num tempo. (2007, p. XV).

De acordo com a autora, portanto, as práticas sociais reiteradas e por essa via naturalizadas nos corpos e práticas associadas, conformam e confinam uma determinada identidade de gênero. "O gênero é uma forma de identidade tenuemente constituída no tempo, instituída num espaço exterior mediante uma estilizada repetição de atos" (BUTLER, 2007, p. 191). Deste modo, o gênero apresenta-se como estruturalmente inteligível quando assume a coerência entre sexo, gênero, sexualidade e desejo (RUBIN, 1984 e 2006). Estas são dimensões do sujeito que se interpenetram no seio de outras variáveis a operar nessa percepção de si mesmo, do outro, pelo outro e de si próprio, nomeadamente critérios de hierarquização como a raça, classe, idade, entre muitas outras socialmente atuantes e eficazes. Butler entende, portanto, que a inteligibilidade resulta da manutenção de um determinado esquema de pensamento discursivo e das relações de poder por ele e nele, instituídas. Desconstruindo os constrangimentos que fundamentam um determinado sistema de gêneros e alcançando inclusivamente a sua dimensão política, peca quanto a nós, por não relativizar essa mesma coercividade, enquanto passíveis de negociação e crítica por parte dos indivíduos, assumindo ao invés o seu poder para determinar sujeitos quase que unilateralmente, sendo os comportamentos socialmente percecionados como esquisitos/*queer*, nada mais que paródias que confirmam o próprio discurso e a estrutura. Neste sentido, subjazem omissões por parte da autora ao entendimento crítico do gênero como uma questão política, contextual, posicional e por isso sempre relacional.

Mediante estes posicionamentos sociológicos e antropológicos, que entendem o gênero como resultado de relações constituídas por sujeitos e objetos específicos, em contextos igualmente específicos, produz-se uma conceção relacional do conceito, sugerindo-se que o que a pessoa "é", e portanto, o que o gênero "é", é-o sempre relativamente às relações constituídas que o determinam. (BUTLER, 2007, p. 14).

Esta teoria da performatividade pré-enunciada discursivamente, foi desenvolvida e concretizada por Kulick (2003). Tal como Butler, Kulick atribui também grande relevância ao discurso, não obstante, desloca o foco da sua análise para fronteiras externas ao âmbito estrutural (KULICK, 1998) e, ao observar as travestis

em Salvador da Bahia, não o faz a partir de um determinado ponto de vista institucionalmente atuante, médico ou legal, por exemplo. Pelo contrário, estabelece como seu objetivo primordial, a análise das suas práticas corporais e sociais, bem como “as palavras usadas para falar das suas vidas.” (1998:14) Neste contexto de abordagem *emic*, direcionada a discursos não hegemônicos, bem como à capacidade dos sujeitos de agirem fora de um determinismo estrutural absoluto, Kulick começa por distinguir dois conceitos, igualmente importantes para Butler (2007), por ela sublinhados e agora, reciclados por Kulick. “Performance é algo que o sujeito faz. Performatividade por seu lado é o processo através do qual o sujeito emerge” (2003 in CAMERON AND KULICK, 2006, p. 286).³ Desta afirmação conclui-se que, performance pode qualificar um ato/ação desligado de uma intenção temporal mais vasta e nesse sentido, desenquadrado de um contexto político, social e de interação determinada por poderes negociados e simbolicamente mediados. Provavelmente, com origem numa ação passada, passível de ser reproduzida no futuro e por isso também, suscetível de ser definida com maior rigor analítico na medida em que espelha um determinado posicionamento sociológico do sujeito, fora da interação concreta.

Performance pode ainda referir -se a alguém que desempenha um papel perante um público – o caso inicialmente abordado dos drag-queens, que para Butler não passam de imitações parodiadas dos gêneros estruturais (2007), que, ainda assim acabariam por reforçar a eficácia da norma que caricaturavam. Ao invés, a performatividade é processo e como processo, é algo que envolve constante negociação. O próprio posicionamento sociológico do sujeito, mais facilmente apreendido na performance é através da performatividade constituído como objeto de negociação entre os sujeitos intervenientes, que criam campos relacionais específicos e se reinventam, enquanto, sujeitos organizados em múltiplas relações de poder. Não há em Butler a concepção de um conjunto de operações através das quais se exponencia a emergência de sujeitos agencialmente ativos, mas sim um conjunto de pré-determinismos discursivos interiorizados e materializados nos

³ Todavia se tomarmos a performatividade como um conceito ligado ao posicionamento negociado na interação, esta performatividade de Butler, que mais não é que uma repetição de atos, pode facilmente passar por performance e vice-versa. (Cf. KULICK 2003 in CAMERON E KULICK, 2006)

corpos e nas práticas, via mimetismo. Neste sentido os corpos apenas refletem a incorporação da norma, mediante repetição de atos estilizados, que a reproduzem e lhe conferem eficácia.

Kulick considera, que nas análises realizadas pelos críticos de Butler, algo de suma importância foi negligenciado ou até omitido nas suas conclusões. O facto de que para Butler a performance é apenas uma dimensão da performatividade e tal sucede, porque na performatividade existem aspetos que não podem ser performados. Os aspetos sociais que não podem ser objeto de performances, são mediados performativamente e simbolicamente pela linguagem. (Kulick 2003 in Cameron e Kulick, 2006:286). Deslocando a análise da performance para a performatividade em Butler, esta acaba por ser uma sucessão de práticas reiteradas discursivamente e pré-existentes ao agente, que como tal o determinam. A performance como algo que o sujeito faz não está por si só excluída de sistemas simbólicos e sociais, no entanto, aparece desligada de contextos interativos em que os sujeitos se vão produzindo. De certo modo a performance é uma consequência de um determinado sistema social, enquanto, que performatividade é a ação crítica sobre esse sistema social e simbólico, em que o próprio significado social das performances é estrategicamente questionado na interação pelos sujeitos que ao fazê-lo se constroem em processo, produzindo novos campos de ordenação social.

PERFORMATIVIDADE E LINGUÍSTICA

Kulick, chamando à atenção para que a performatividade em Butler, surge no contexto académico da filosofia e não da linguística antropológica, argumenta no sentido de se conceber a performatividade como um processo (2003 in CAMERON E KULICK, 2006), em certo sentido um conjunto de performances ligadas entre si, que não excluindo um hipotético experimentar emocional da situação, inclui uma intenção que abrange um hiato de tempo e um contexto social mais alargado. Neste enquadramento, tempo e campo são monitorizados por um sujeito, efetivamente sujeito ao emergir enquanto, tal, apenas em interação. Através deste conjunto de operações particulares, mediadas por poderes que emergem na especificidade da interação concreta, procura-se alcançar objetivos não meramente imediatos ou de satisfação primária de um sujeito isolado, mas sim de sujeitos em

interação, que se determinam sob o ponto de vista social, reciprocamente. Este processo faz igualmente sobressair o pendor iminentemente politizado e comunitário das ações que o vão atualizando, o que raramente é pacífico e muitas vezes se revela identitariamente doloroso para o ator social, por ser essencialmente um produto do confronto com o outro. Um *outro* que reflete as tais práticas reiteradas e não desconexas no tempo e espaço – uma cultura hegemónica. Todavia essa hegemonia facilmente confundida com coerência, pode ser beliscada nessa sua aparência estruturada pelo posicionamento concreto dos sujeitos face a ela. Esse posicionamento não é estático, ao invés é dinâmico e plasticamente escorregadio, em última análise procurando alcançar a sobrevivência via autoestima identitária num sistema mundo particularmente hostil e em que as diferenças estão desde logo sinalizadas como socio-hierarquicamente inferiores ou superiores. Kulick exemplifica no âmbito da performatividade linguística, recorrendo à palavra *Não*. Dita num contexto de convite erótico entre homem e mulher, pode criar sujeitos específicos e relacioná-los com circunstâncias social e hierarquicamente mais latas. Dentro duma cultura patriarcal em que se processe um convite masculino ao sexo, dirigido a uma mulher, a palavra *Não* proferida como resposta, pode ser entendida pelo homem como um *SIM*. Inúmeros elementos simbólicos presentes nessa interação – desde logo os corpos – permitirão que o homem argumente não ter entendido que o *Não* era realmente um não. Entendendo-o, portanto, como um *SIM*.

Dizer *SIM* é um atributo do homem num contexto sexualizado das relações entre sexos e géneros, não da mulher. A sociedade sempre dividiu o sexo feminino em dois grupos: as mulheres-esposas-mães e as prostitutas. Às primeiras, respeitáveis, reservam-se as tarefas nobres da procriação e educação no seio do casamento, enquanto, que, às segundas, desprezíveis, se destinam as margens da sociedade e a imoralidade do sexo venal (imoral, entenda-se, para as mulheres, não para os homens que as procuram:

Apesar das mudanças ocorridas durante o século XX e XXI no sentido de se renegociarem os direitos e liberdades das mulheres, nomeadamente a nível sexual, ainda é assim que as mulheres são pensadas pela generalidade das pessoas, independentemente do género. (OLIVEIRA, 2007, p. 1).

Portanto, a forma como em contextos específicos se produzem sujeitos particulares, revela-se com carácter de evidência, segundo o autor, pelo facto de o *SIM* dito por uma mulher a uma proposta de sexo poder colocá-la fora do âmbito estabelecido e moralmente permitido pela heteronormatividade. “A yes to sex can also produce female subjects as being outside heteronormativity.” (KULICK 2003 in CAMERON E KULICK, 2006, p. 287). O dizer *SIM* num determinado sistema sociolinguístico marca sujeitos específicos. O homem deve dizer *SIM* e a mulher deve dizer *NÃO*, embora o seu *NÃO* possa ser entendido como um *SIM*. A mulher que diga *SIM* poderá deixar de ser apenas mulher – heteronormativamente integrada – e passar ser muitas outras coisas, maioritariamente pejorativas – heteronormativamente excluída pelos sistemas sexo e género.

Na verdade, a linguística⁴ tem visto a sua relevância negligenciada como fator de ordenamento de comportamentos. Não acompanhamos essa postura. Saussure afirmava que os signos linguísticos são entidades nulas, opositivas e relativas, isto é, adquirem o seu significado na relação que estabelecem com os demais que constituem uma frase. Numa outra escala, uma frase densifica o seu significado, pela sua integração num parágrafo. Assim, as próprias palavras enquanto elementos de um discurso são forças vivas de quem as profere, trazendo dinâmicas de poder mais ou menos circunstanciais que organizam as interações, as quais, por sua vez em movimento dialético organizam o contexto em que as palavras se proferem e ganham vida.

Regressando a Kulick, o que sublinhamos neste exemplo é o facto de que, da mesma forma que existem sujeitos diferenciados, existem também derivações linguísticas e simbólicas específicas, determinadas em função do posicionamento concreto dos sujeitos e entre estes e uma estrutura. Assim, dentro do sistema patriarcal e falocêntrico, segundo o mesmo autor, um homem que seja convidado por outro homem para a concretização de algum tipo de encontro sexual, está marcado por esse sistema sociolinguístico heteronormativo para dizer: *Não*. Assumindo nesse campo erótico a formulação discursiva destinada à mulher no âmbito da heterossexualidade e seus sistemas sexo e género. As regularidades

⁴ Cf. Saussure, Ferdinand, Curso de Linguística Geral. 30ª ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

mantem-se, porém, alteram-se as variáveis, conduzindo a um reposicionamento dos sujeitos na interação, em que, o corpo se encontra onnipresente, de tal modo que parece biologicamente irrelevante e determinado, sendo, ao invés, simbolicamente mediado pelo enunciado discursivo. Esta aparente inépcia no perceber a significação do corpo, não advém de forma alguma do seu papel secundário em todo este processo, mas sim, da sua naturalização através da incorporação dum postulado político e moral sobre ele. Este, é mais um dos argumentos que sustentam a verificação do cariz dinâmico do social.

As palavras marcam, portanto, sujeitos e corpos, posicionando-os num palco/arena social. Segundo Kulick, mais do que a concentração excessiva na performance do *NÃO* ou do *SIM*, devemos focar-nos no modo como interações sociolinguísticas particulares, produzem posicionamentos específicos dos sujeitos. Tal carácter contextual, induz a que esses posicionamentos, possam desconstruir a suposta coerência imanente ao binómio sexo e género, quando deles emergem novas relações de poder dialogicamente renegociadas e novas significâncias dos corpos políticos.

Face a Butler quatro conclusões principais se impõem:

1. Para Kulick, tal como para Butler o discurso desempenha nas identidades um papel de relevo na produção de sujeitos.
2. Para Butler existe um discurso que produz sujeitos: o heteronormativo assente na proibição da homossexualidade – baseado também no tabu do incesto – que produz a coerência entre sexo, desejo, sexualidade e género.
3. Para Kulick o essencial a captar no discurso, é forma como produz performativamente sujeitos e corpos em função do seu posicionamento na interação, posicionamento, esse, no qual estão implícitas relações de poder e campos sociais (BOURDIEU, 2002). Não obstante, até essas relações de poder entre sujeitos, podem ser revertidas em função do posicionamento concreto ou multisituado dos atores sociais numa outra interação ou num outro espaço ou tempo.

4. Para Kulick a existência de múltiplos discursos e a forma como circulam socialmente, justifica que as travestis se produzam identitariamente com especificidades, relegando a coerência das práticas e da sua análise para o plano da mera aparência. Um corpo com traços femininos convivendo com um pênis.

Continuando e, segundo Vale de Almeida, é importante realizar uma distinção entre performance e performatividade no enquadramento dado por Butler. “A performance necessita de um sujeito pré-existente, a performatividade questiona a própria noção de sujeito que pré-existe” (2008:7 comentando BUTLER, 2007). E tal sucede porque em Butler o sujeito aparece-nos mais como uma consequência, do que como uma causa (Cf. VALE DE ALMEIDA, 2008:5 comentando BUTLER, 2007). Todavia, qualquer processo mimético pressupõe um original que se mimetiza, original, esse, que nunca se reproduz na íntegra.

The law produces and then conceals the notion of a “subject before the law” in order to invoke that discursive formation as a naturalized foundational premise that subsequently legitimates that law’s own regulatory hegemony. (BUTLER, 2007:3).

Neste encadear de ideias, Butler argumenta no sentido de um sujeito que se reproduz e produz discursivamente através da performance, concretizada numa repetição “estilizada de atos operada num determinado tempo e espaço” (2007). No que diz respeito à performance em Butler, esta pressupõe a existência de géneros (Cf. VALE DE ALMEIDA, 2008:4 comentando BUTLER, 2007) construídos socio-normativamente com base no pressuposto de um sujeito que é natureza e que sob a ótica pós-estruturalista, é também estrutura, simplesmente porque pré-existe à interação, assumindo-se numa dimensão discursiva. Ao invés, na performatividade de Kulick (2003 in CAMERON E KULICK, 2006), os indivíduos não buscam apenas a satisfação de necessidades primárias de comunicação imediata ou uma conformidade estrutural acrítica; antes buscam um campo e um espaço simbólico, onde possam emergir como sujeitos de interações politicamente contextualizadas e onde se encontrem representacionalmente legitimados e posicionados numa estrutura (e na relação concreta em que contextualmente emergem enquanto sujeitos ([KULICK, 1998]).

Neste enquadramento, a performatividade implica grupo, comunicação, ethos e uma consciência sociológica e antropológica de si, bem como dos outros, que posiciona o sujeito perante os outros em processo contínuo de negociação.⁵ Performance estará assim no plano da identidade, enquanto performatividade no plano da identificação, concebida, enquanto, conjunto de operações que permitem a emergência de um sujeito apto a exteriorizar a sua identidade e a exercê-la na interação (KULICK 2003 in CAMERON e KULICK, 2006, p. 293). A identidade desloca-se então, do plano da consciência individual de um determinado posicionamento sociológico e auto reflete-se na interação, fazendo escolhas enquanto sujeito em processo relacional com outras identidades, as quais, paralelamente, a estruturam dialogicamente. Como afirma Vale de Almeida: O Sujeito só pode conhecer-se através de Outro, mas no processo de se reconhecer a si mesmo e de se constituir, tem que, superar ou aniquilar o Outro, sob pena de colocar a sua existência em risco. O Self e o Outro não estão apenas intimamente relacionados, eles são; Um e o Outro, e é através do mútuo reconhecimento que cada um passa a existir (2008, comentando BUTLER, 2007). Na verdade, esta aparente aniquilação do outro, não é mais que um ressurgir em metamorfose identitária.

Nesta sequência de argumentos, para Kulick, um estudo linguístico da performatividade não deve estar interessado em determinar quem pode dizer isto ou aquilo, mas sim como usos particulares da linguagem, sejam eles autorizados ou não, produzem efeitos sociais concretos e sujeitos específicos adentro campos sociais orientados por matrizes de poder que se atualizam dinamicamente (2003 in CAMERON e KULICK, 2006). Nesta perspetiva e pegando novamente no encontro entre o self e o outro referido por Vale de Almeida (2008, comentando BUTLER, 2007), Kulick considera que esse encontro definido como identificação, cria determinados campos de poder e sujeitos no âmbito dessas interações específicas, sujeitos esses, maioritariamente estruturados pela recusa ou rejeição (2003 in CAMERON e KULICK, 2006, p. 293). Nessas relações que produzem sujeitos integrados em dinâmicas específicas de poder, a performatividade sociolinguística

⁵ O ser -se sujeito através de performatividades e emergir enquanto tal por seu intermédio, assume uma vertente de sentimentos de pertença a um grupo, não obstante, esse mesmo sujeito também surge enquanto tal ao opor-se ao outro exterior ao seu grupo. Kulick argumenta inclusivamente que a recusa se revela muito mais atuante na performatividade do que o consentimento. (2003 in CAMERON E KULICK, 2006)

de Kulick, foca-se nos processos mediante os quais determinadas identificações são autorizadas e legitimadas, enquanto, que, outras não o são. O ato de legitimar envolve, poder, poder esse que por sua vez decorre do discurso que estrutura dialogicamente as práticas. Motivo pelo qual Kulick, considera a performance como um conceito ligado à identidade e a performatividade, uma dimensão do processo de identificação; relacional, posicional e que envolve, sempre, relações de poder entre os polos intervenientes. Ao contrário do observado em Butler, a performatividade de Kulick (1998) não decorre de um enunciado discursivo pré-existente ao sujeito, mas sim da relação negociada entre sujeitos que discursivamente se produzem (e organizam), criando um campo onde se gerem poderes e paralelamente, atuam sobre o próprio discurso (acerca do corpo também) em contextos específicos, dinâmicos e posicionais, sofrendo por essa via os constrangimentos estruturantes desse mesmo discurso, porém, atuando decisivamente sobre ele. Caso contrário, os enunciados discursivos que legitimam o poder permaneceriam imutáveis.

PERFORMATIVIDADE E EMERGÊNCIA DO CORPO COMO SUJEITO

Baseados nestes conceitos, podemos aferir que a performatividade insere os sujeitos em contextos políticos e sociais, produzindo-os, enquanto, tais, ao mesmo tempo, que, os situa perante uma estrutura e os seus pares como atores sociais e políticos em interação. Na performatividade realçam-se não só as práticas, mas também os discursos que as citam, ultrapassando a conceção do ato como mimético e acrítico, absorvido acriticamente a partir dum enunciado discursivo que lhe pré-existe. E mais, tal ato dessa forma mimetizado a partir do falocentrismo, implica um sujeito determinado, mas nunca determinante (BUTLER, 2007, 2007a).

Performatividade é portanto, tudo o que torna o sujeito efetivamente sujeito, ser social e politicamente inteligível, para si e para os outros, assumindo papéis e definindo situações de forma criativa e muitas vezes agonística. A questão axial reside, no modo como alguém se torna sujeito emissor de uma identidade que expressa exteriormente um género. Será pela repetição condicionada e estilizada de atos (BUTLER, 2007) em que aquilo que concebemos como sujeitos e corpos, mais não são que figuras discursivas que decorrem dum enunciado pré-existente?

Será através da total ausência de condicionantes estruturais que hipoteticamente resultam numa sociedade sem gêneros (RUBIN 1976 in LEWIN, 2006)? Ou será na interação criativa entre indivíduos, que de algum modo pressupõe desde logo a estrutura onde são iniciados socialmente, mas, que, porém, se torna passível de ser monitorizada e reflexivamente criticada, ainda que as relações sociais que se desenrolam no seu âmbito, sejam em termos de poder dos participantes tendencialmente assimétricas e dinâmicas? Parece-nos mais plausível derivar para um entendimento de um sujeito que estando inserido num determinado contexto social e político, pode, mediante a sua capacidade socialmente estratégica e atuante, agir sobre esse contexto do qual é parte e não mera consequência, bem como subverter o *status quo* que o sustenta, tornando-se nesse momento simultaneamente estruturante e estruturado. Assim, sob um ponto de vista que assume a liberdade como dialogicamente condicionada, este sujeito pode afrontar criativamente a estrutura, ultrapassando a mera reprodução mimética dos seus preceitos.

Assim, num enquadramento em que admitimos a capacidade do sujeito para se criar e auto recriar – como nos parece ser o caso das travestis – constatamos a necessidade da existência de ideais-tipo aglutinadores da multiplicidade, elementos de identificação que possam gerar sentimentos de pertença, entre indivíduos que apesar de identificados entre si nalguns aspetos, mantém a um outro nível uma identidade individual, que pode em certos aspetos conflitar com as expectativas do grupo sobre ele, depositada.⁶ Esta análise situacional e dinâmica, fundamenta o entendimento de que existem múltiplas estruturas, mediadas entre si por relações de poder e distintas relevâncias políticas hierarquizadas, contrariando o argumento de que existe uma estrutura totalitária que aniquila quaisquer possibilidades de emergência da sua alteridade. Esta última conceção, encara o sujeito como destituído de qualquer dimensão criativa ao dissolvê-lo coercivamente no coletivo estrutural. Nesta perspetiva politizada, a linguagem opera no consenso e consequente entendimento mútuo – codificado - entre participantes nessas interações, dispostos e capacitados para entender e

⁶ Estes ideais tipo – de alguma forma normativos – cumprem a função de harmonizar a multiplicidade de posicionamentos socio-antropológicos de sujeitos que mantêm, no entanto, entre eles algumas afinidades.

ser entendidos. O consenso a que muitos autores (CAMERON e KULICK, 2006) se referem, assenta na existência de um código linguístico partilhado pelos intervenientes – que pode ser uma gíria – a partir do qual se tornarão possíveis diferentes interações e reinterpretações políticas não maioritárias da simbologia do corpo. Tal, implica uma conceção processual da expressão de género e do discurso com ela, dialogicamente estruturante e estruturável, assente inevitavelmente na valoração política e simbólica dos corpos. Como alguns autores explicitamente referem:

Consideramos útil pensar o género não como algo que as pessoas têm, mas sim como um processo de produção identitária e social de género, ou seja uma construção em processo; algo que está continuamente a ser feito e produzido. Por isso usamos o verbo *"gendering"* para nos referirmos ao processo mediante o qual as pessoas se produzem em termos de género através dos seus atos quotidianos. (EKINS e KING, 2006, p. 33).

Esta questão remete para uma outra. A problemática da linguagem pressupõe comunicação e esta implica consenso no sentido de código partilhado (mas também num outro sentido contestação e negociação). Um consenso "tenuemente constituído no tempo e instituído num espaço" (Cf. relativamente ao género e discurso BUTLER, 2007:191). Este tipo de consenso negociado é na verdade inexistente em Butler, pois a autora, situa esse "consenso" num momento que pré-existe ao sujeito e que o determina discursivamente de forma inquestionável.

Ao invés, as práticas e os corpos, adquirem nesses contextos significados específicos e identitariamente estratégicos (CAMERON e KULIK, 2006), ao mesmo tempo que conferem significação às interações e aos papéis desempenhados. No fundo a linguagem viabiliza a inteligibilidade da experiência e a sua partilha no grupo, constituindo-a como um referente identitário estruturante da performatividade e da própria identidade (Cf. VALE DE ALMEIDA, 2008 comentando BUTLER, 2007). Quando operacionaliza o conceito de performance, Judith Butler (2007) desliga-o de alguma forma de sujeitos reais inseridos em contextos concretos, geralmente associando-os a figuras discursivas, como lésbicas, homossexuais, drag-queens ou transexuais. Todos estes conceitos produzidos enquanto noções do sujeito, a partir do tabu da proibição da homossexualidade e dos géneros por ela discursivamente, determinados. Tal argumento permite-lhe

apreendê-los mediante esquemas e lógicas de operações de poder que os produzem previamente e não em interação, muitas vezes agonística, sendo por isso unanimemente considerada uma pósestruturalista. No entanto, a sua teoria da performatividade implica a capacidade do sujeito de existir socialmente, instituindo, timidamente uma abordagem construtivista de género, porém incompatível com a performatividade atuante e concreta de Kulick (2003 in CAMERON e KULICK, 2006, p.286) ou com a performatividade que questiona a própria noção de um sujeito que ficticiamente pré-existe, invocada por Vale de Almeida, em que os sujeitos não tem história e se a têm, esta apenas pode ser lida a partir dum discurso de poder que lhes pré-existe e que não podem, portanto, contestar ou negociar. Na verdade, a performatividade em Butler assume o género e os corpos como construção, todavia esta construção não é realizada pelos atores sociais, mas por um enunciado discursivo hegemónico e institucional – heterossexualidade compulsória e patriarcado – que materializa nos corpos e ritualiza através de comportamentos, a correspondência entre sexo e género, instituindo por essa via hierarquias entre corpos autorizados e infra ou supra hierarquizados (FOUCAULT, 2003).

Neste sentido, o construtivismo constitui para Butler (2007) um mimetismo linear de outras práticas (Cf. NAMASTE, 2000), o qual, no entanto, não deixa de assumir inequivocamente o carácter inventado, reinventado e naturalizadamente ficcionado – simbolizado - do género, enquanto, produto social que emerge no âmbito dos limites estruturais, situados num determinado espaço e instituídos num certo tempo, enquanto categorias políticas.

Atento a esta teoria da performatividade, Kulick contextualiza-a no interior de grupos específicos, prestando especial atenção à produção dos discursos (gírias) e sua imbricação nas performances e performatividades, integrando as questões atinentes à produção grupal de linguagens no âmbito dos comportamentos sociais por elas abrangidos e respetivas estratégias identitárias. (1998) No estudo de caso realizado com 13 travestis em Salvador, ao longo do qual regista das suas vidas quotidianas, o modo como vivem, falam, agem e como se pensam a si e aos outros (KULICK, 1998, p.7-8), supera as abstrações pré-discursivas de Butler (2007), ao atribuir pela primeira vez no âmbito da temática travesti, a importância devida às práticas quotidianas e aos atores concretos (com história) que as executam, fazendo-os emergir como sujeitos políticos e não meras abstrações

linguísticas sem conteúdo ou figuras meramente retóricas, que refletem acriticamente a estrutura, enquanto paródias carnavalescas, que a confirmam. Nesta abordagem etnometodológica, a linguagem desempenha um papel crucial, quer no que concerne à limitação de linguagens minoritárias/gírias pela ação estrutural vigilante, quer no que concerne à sua capacidade de alargar horizontes, criando novos contextos de interação e comunicação, que contribuem para a emergência dos sujeitos e de novos campos sociais. Neste processo, também as linguagens se revelam como boas ou más, como inferiores ou superiores (KULICK, 1999, CAMERON E KULICK, 2006), acompanhando dinâmicas e estratégias de quem as usa e produz ou, ao invés, de quem é por elas visado.

DISCURSO, CORPO E IDENTIDADE

O discurso e sua relação com a identidade, desempenha uma função relevante para todos os autores abordados até ao momento, seja Butler (2007), Rubin (1975 in LEWIN, 2006, in VANCE, 1984) ou Kulick (1998, 1999). O que varia efetivamente é a forma como o tema é abordado, nomeadamente se o é em função de uma análise de discursos produzidos estruturalmente que expressem esquemas de pensamento politicamente hegemónicos ou se esse objeto de estudo é apreendido heurísticamente no seio de grupos minoritários ou em contextos específicos e situacionais. Se é verdade que o discurso regula, também é verdade que o discurso pode contestar essa mesma regulação e neste caso a linguagem é encarada como uma dimensão do agenciamento. (KULICK 2003 in CAMERON e KULICK, 2006).

Na sequência dum enfoque direcionado ao discurso, Kulick e Deborah Cameron (2006) compilaram diversos textos de autores especialmente atentos à produção da linguagem no seio de grupos divergentes em termos de orientação sexual, face ao modelo hegemónico. Segundo eles, a elaboração de um discurso no interior de um grupo discriminado (pela estrutura e seus agentes), pode revelar contextos de fechamento ou abertura ao exterior. O incentivo para o uso da linguagem provém unicamente do desejo natural de comunicar, de nos darmos a conhecer e ser entendidos pelos outros, particularmente por outros que partilham a nossa linguagem e se sentem estigmatizados de forma similar àquela que nós sentimos. A linguagem especializada une as pessoas e para os homossexuais

pode ser uma via para a autoafirmação e para a rejeição do tabu. A linguagem especializada congrega os indivíduos e paralelamente, responde à sociedade. (CREW in CAMERON e KULICK, 2006, p. 56).

Ainda neste âmbito, Larissa Pelúcio, regista os usos e eficácias retirados da linguagem como fatores estruturantes do grupo e de elaboração das suas fronteiras simbólicas, mediante gestão dos seus comportamentos. Fá-lo concretamente quando aborda os relacionamentos entre travestis e clientes, entre travestis ou entre travestis e seus namorados/maridos (2005, 2006), os quais, parecem evidenciar nos diferentes contextos, comportamentos que sublinham a existência e concreta influência de referentes hétero-estruturais. Essa abertura das travestis à estrutura poderá ser apreendida a partir do papel hegemónico que masculino e feminino (KULICK, 1998) assumem na construção das suas identidades – condensadas em características associadas a cada um deles, como ativo ou passivo (o SIM e o NÃO) por exemplo – que, apreendidos pela linguagem – se referem a comportamentos, aspirações, emoções ou posicionamentos sexuais. Numa outra perspetiva, a qual, todavia, sublinha a importância que temos vindo a atribuir aos enunciados discursivos, Luís, ao entrevistar transexuais portuguesas, a dada altura apercebe-se que o seu discurso – que se refere sempre a comportamentos – visava a sua distinção das brasileiras, “NÓS sabemos estar e como nos vestir” (LUIS, 2018). Este nós, mais não é que a tentativa de auto-legitimação na sua especificidade a partir da abertura ao outro ou até, em contextos de maior agonismo, aniquilação, se possível. Assim e retomando o nosso tema, num enquadramento travesti de grande fluidez e transitividade, o uso de termos como o *marido* traduz uma tentativa de legitimação dos afetos e relações em moldes socialmente (institucionalmente) aceites, embora os operacionalizem num posicionamento antropológico e sociológico, periférico. No caso das travestis, a sua sexualidade (que justifica num outro nível o uso do termo *marido*) fornece os referentes básicos para a construção da sua narrativa identitária, a qual, não obstante, não exclui e antes pelo contrário, absorve, valores morais e sociais (naturalizados) atribuídos a cada género. Este processo de incorporação e simultaneamente de aparente distorção de preceitos estruturais, processa-se sob o ponto de vista de Pelúcio mediante “(...) um sistema marcadamente binário, por meio do qual elas acionam elementos explicativos para se entenderem a si mesmas” (2006:526). Para além de moldarem os seus corpos com atributos

femininos, com o intuito de se construírem/expressarem socialmente em moldes entendíveis, para si mesmas, fazem-no para se sinalizarem perante o outro não travesti, de uma forma que Pelúcio considera essencialista no modo como recorrem a referentes heteronormativos ou como argumenta Kullick (1998), acabando por redundar numa narrativa identitária assente num “construtivismo essencialista.” Se, ao moldarem corpos masculinos com qualidades naturalizadamente inerentes ao feminino, cortam o nexó linear e estrutural entre sistemas sexo e género, reforçam, todavia, e paralelamente, o binarismo heterossexual ao construírem a sua travestidade baseada em “preceitos morais” e sociais que reforçam o que é ser homem e o que é ser mulher (PELÚCIO, 2006, p. 526). Apesar da aparente subversão/distorção normativa que empreendem, esperam de um homem que seja másculo, empreendedor ou agressivo. Delas, na forma como se auto elaboram discursivamente, não esperam o mesmo, pois não são homens de verdade. Nem tampouco são mulheres, pois não têm útero nem a capacidade de, por seu intermédio estar aptas a reproduzir. Não obstante, numa outra escala, “nas relações conjugais envolvendo travestis está claro quem é a “mulher” e quem é o “homem”, uma vez que dentro do sistema simbólico próprio das travestis, as relações com o mesmo sexo só podem ser entendidas/experimentadas se masculino e feminino estão presentes em um casal.” (PELÚCIO, 2006, p. 524). O enquadramento prévio aplicado às relações entre travestis flui no sentido de considerar um erro admitir a possibilidade de se “atribuir aos sujeitos a capacidade heroica de se posicionarem fora das normas socialmente impostas como se fosse possível atribuir a si mesmo uma categorização diferente daquelas disponíveis no seu contexto socio histórico.” (PELÚCIO e MISKOLCI, 2007, p. 257).

Como podemos verificar, todos os sistemas interpretativos expostos, assim como as construções identitárias narradas, tem por base os corpos, quer eles sejam, autorizados, ou *sem lugar/sem topus social* (AUGÉ, 1994).

Notas conclusivas

Em consonância com o que temos vindo a argumentar, performatividade é tudo o que os sujeitos elaboram estrategicamente para se produzirem, enquanto, tais, e se posicionarem num espaço e tempo sociais, perante si e perante os outros. Discurso, postura, gestos, falas, linguagens ou fronteiras simbólicas constituem-se

como meios essenciais a esse processo de afirmação. O elemento que medeia todos estes processos é o corpo. As ações discursivas dos atores sociais, mais ou menos concertadas, mais ou menos legitimadoras e legitimadas, mais ou menos evidentes ou implícitas, autorizadas ou proibidas, constituem-se como performatividades e simultaneamente, formas de linguagem que elevam o indivíduo ao plano da comunidade, abandonando o âmbito restrito da mera performance isolada, desligada de um contexto social mais vasto e apenas sinalizadora de um determinado posicionamento socio-antropológico individual que não aproveita à sua afirmação política. Performatividade no nosso trabalho pressupõe, portanto, o sujeito e sua linguagem – o corpo como parte dela – assim, como um contexto comunitário e nesse sentido político, que confere reciprocamente sentido às práticas e inteligibilidade aos sujeitos que as executam ou sofrem, através de relações e práticas fluídas, não obstante, por vezes contraditórias:

Ainda segundo Santos (2006), a identidade é sucessivamente uma parada breve num processo de identificação. Os grupos sociais e os indivíduos em sua trajetória de vida acumulam diferentes identidades e, em ocasiões diversas, podem dispor dessas várias identidades complementares e até contraditórias. (SEPÚLVEDA, 2015, p. 111).

Mas o que é a coerência senão uma forma de legitimar um *status quo*? Pois bem, essa oscilação e prevalência, dependem do contexto e da necessidade de ser-se entendido e socialmente classificável, fugindo ao pior dos castigos – o não lugar social. Pior que um corpo estruturalmente ilegal, é um corpo sem lugar. Um indivíduo que nas suas práticas e interações com elas associadas não seja entendido pelo outro e que como tal, não esteja disposto a entender o outro mediante processo similar, não emerge como sujeito em interação. É neste ponto, portanto, que a dimensão política da identidade individual exige grupo social ou comunidade em múltiplas escalas – mediante identificação, partilha ou negação – e que o processo de exteriorização pública e reivindicativa dessa identidade coletiva, distinta das identidades individuais que a formam, pode adquirir contornos agonísticos. Esse contexto político em que se esgrimem diferenças pode envolver negociação, reivindicação e execução de estratégias com vista à prossecução de fins sociais e culturais comuns (reconhecimento institucional, luta por direitos, etc.), dos quais não se excluem emoções e expectativas, sofrimento

ou prazer. Neste sentido, a performatividade pode produzir idiossincrasia de grupo ao instituir discursivamente as performances de gênero expectáveis e as sexualidades esperadas em consonância. É num contexto de globalização potenciador de transnacionalismos vários, que as performatividades alcançam sob uma perspectiva teórica maior riqueza e sob uma perspectiva prática maior polissemia. Neste enquadramento e sob uma dimensão estrutural, sublinha-se o acentuar da prevalência de interações multisituadas que imprimem instabilidades várias, quer à estrutura, quer às práticas que com ela se relacionam dialogicamente, por oposição, confirmação ou tão só e simplesmente, flutuação estratégica. O corpo assume-se inquestionavelmente como seu veículo e dimensão visível. Como afirmam Pelúcio e Miskolci relativamente à performatividade travesti, mais do que apenas subversão ou confirmação da heteronormatividade, ela reflete em determinado sentido a sujeição a parâmetros heteronormativos, que lhes permitam ser entendíveis enquanto seres humanos e sociais (2007:264). O modo? O seu corpo e a forma como através dele comunicam pertenças ou dissidências. Como? Exponenciando uma dupla subversão política e simbolicamente sinalizada e emitida pelos seus corpos. Travestis e Trabalhadoras do Sexo.

No caso das Travestis Brasileiras em contexto de trabalho sexual, o seu corpo não só se tornou o repositório da sua história e refletor das suas aspirações, como também, se converte numa linguagem que emite uma expressão de gênero sujeita a lógicas simbólicas e morais heteronormativas. Paralelamente, sinaliza pertenças e exclusões e, num outro nível, revela-se como objeto da experiência desenvolvida pelo próprio sujeito e simultaneamente, como resultado dessa experiência. O corpo sofre eficácias e constrangimentos, porém, emite também eficácias e coercibilidades ao organizar a sexualidade, a expressão de gênero, as relações laborais, sociais ou religiosas, assumindo-se como um verdadeiro Fato Social Total. A partir dele podemos descortinar as diversas dinâmicas sociais nos mais variados *campus* (BOURDIEU, 2002). O corpo, enquanto, linguagem, enquanto, objeto de produção discursiva e enquanto, vetor estruturante das relações sociais, converte-se ele próprio em norma que hierarquiza o social e, paralelamente, em objeto e, simultaneamente fim último dessa hierarquização social ao surgir como sujeito, objeto, linguagem, discurso, experiência e objeto da experiência de todo o processo social. O corpo em última análise reflete as desigualdades sociais e a forma como a sociedade se hierarquiza a dado momento, mediante processos

de subjetivação simbólica dos sujeitos que os revelam e desvelam. O corpo do imigrante ilegal, o corpo da trabalhadora sexual, o corpo da MÃE (OLIVEIRA, 2007), o corpo que atualiza sexualidades autorizadas ou imorais, o corpo da mulher vítima de violência doméstica, o corpo do homem ativo e empreendedor, o corpo da autóctone em contexto de turismo sexual, enfim, todos estes corpos são objetivamente corpos e biologia, porém, subjetivamente, podem ser tudo no âmbito da produção de identidades enquanto, submetidos ao crivo do olhar normativizado e normativizante do "outro". De alguma forma a subjetivação de que temos vindo a tratar, revela-se nos vários e possíveis encontros com o poder. (FOULCAULT, 2003).

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, M. , *Não Lugares*. Bertrand: Vendas Novas, 1994.
- BOURDIEU, P. , *Esboço de Uma Teoria da Prática, Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila*. Celta Editora: Oeiras, 2002.
- BUTLER, J., *Gender Trouble*. Routledge: New York and London, 2007.
- _____. "Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo", In:Louro (ed), G. L. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*, 2º ed., Autêntica: Belo Horizonte, 2007ª, p.151-172.
- CAMERON, D. and KULICK, D. (eds.). *The Language and Sexuality Reader*. Routledge: New York, 2006.
- CREW, L., "Honey, let´s talk about the queens´english", in Deborah Cameron and Don Kulick (eds.) 2006, *The Language and Sexuality Reader*, Routledge: New York, 1978.
- EKINS, R. e KING, D., *Transgender Phenomena*, Sage Publications: London, 2006.
- FOULCAULT, M., 2003, "A Vida dos Homens Infames". In. *Ditos & Escritos IV: Estratégia, Poder -Saber*, Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2003.
- KULICK, D., *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgender Prostitutes*. University of Chicago Press: Chicago, 1998.
- _____. "Transgender and Language: A review of literature and suggestions for the future", In. *Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 5, 1999, p.601-622.
- KULIC, D., "N O", In:Deborah Cameron and Don Kulick (eds.), 2006, *The Language and Sexuality Reader*, Routledge: New York, 2003.
- LEDROUT, R. , *La Révolucion Cachée*. Casterman: Paris, 1979.

LUÍS, FJSA, *Travestis Brasileiras em Portugal; Trans Migrações e Globalização. A Indústria do Sexo Transnacional*. Chiado Books: Lisboa, 2018.

NAMASTE, V. K. , *Invisible Lives: The Erasure of Transsexuals and Transgendered People*, University of Chicago: Chicago and London, 2000.

OLIVEIRA, A., "Prostituição, violência e exclusão ou nós e as outras,," In. *Revista da Mesericórdia*, 2007, p. 16 -18

PELÚCIO, L., "Na Noite nem todos os Gatos são Pardos: Notas Sobre a Prostituição Travesti", In. *Cadernos Pagu*, n.25: Campinas, 2005.

PELÚCIO, L. e MISKOLCI, R., 2007, "Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis" In. *Niterói*, Vol. 7, n. 2, 2007, p. 255 -267.

RUBIN, G., "The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex." In. Ellen Lewin (ed.), 2006, *Feminist Anthropology: A Reader*, Blackwell Publishing Ltd: Oxford, 1975, p.88 -106.

_____. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," In. Carol Vance (ed.), *Pleasure and. Danger*, Routledge: New York, 1984, p. 143 -178.

SEPÚLVEDA, D., "Formação de Identidades e Processos de Subjetivação na Escola". In. *Revista Teias* v. 16, n.º 43, p. 103-116 (out./dez. - 2015): A produção biopolítica das definições curriculares no Brasil contemporâneo.

VALE de ALMEIDA, M. "Do feminismo a Judith Butler." Comunicação na Conferência, *Ciclo Pensamento Crítico Contemporâneo*, Le Monde Diplomatique / Fábrica Braço de Prata, 5 de Abril de 2008.

APROXIMAÇÕES AO CAMPO DA SAÚDE INDÍGENA E O FAZER ETNOGRÁFICO DE UM *PUYANAWA* ANTROPÓLOGO

Jósimo Puyanawa (PUHKU)

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Artigo original publicado em: 2017 - *Amazôn., Rev. Antropol.* (Online).

Oferecimento de obra científica e/ou literária com autorização do(s) autor(es) conforme art. 5º, inc. I, da Lei de Direitos Autorais - Lei n. 9.610/98.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar os procedimentos terapêuticos vivenciados por minha mãe que é uma indígena da etnia Puyanawa e seu atendimento na Casa de Saúde Indígena (CASAI) de Mâncio Lima. A análise é uma constatação de um reflexo desde o período do cativeiro que deixou enormes sequelas que se alastram até os dias de hoje e minha mãe é uma refém dessas lembranças amargas, pois sofre cotidianamente com as várias enfermidades que surgiram neste período. Minha mãe tem se esforçado duramente pela sobrevivência, recorreu e recorre as nossas práticas médicas tradicionais, mas as medicinas tradicionais não estão mais sanando as enfermidades desconhecidas. Por isso, ela necessariamente precisa recorrer ao atendimento da saúde estatal que foi desenvolvida para os povos indígenas, o Sistema Único de Saúde (SUS) e o Subsistema de Saúde indígena (SASI), esse último tem na sua rede a Casa de Saúde Indígena. Assim, a análise aqui é o caminho percorrido por minha mãe desde quando ela sai da aldeia e seguindo para a Casa de Saúde Indígena em Mâncio Lima e os hospitais do SUS.

Palavras-chave: Povos Indígenas, Saúde, Etnografia.

INTRODUÇÃO

Sou um indígena da etnia *Puyanawa* e meu objetivo neste trabalho é apresentar reflexões iniciais sobre o campo da saúde indígena que realizei ao acompanhar a minha mãe que vive na aldeia Barão, localizada na Terra Indígena *Puyanawa*, até as Casas de Saúde Indígena de Mâncio Lima e de Rio Branco (AC). Contarei toda essa história me apropriando do fazer etnográfico. Sou *Tãdaya*, sou um *Puyanawa*, e venho apresentar um pouco do contexto de vida de meu povo a partir das potencialidades que a antropologia permite. Venho expressar as palavras do mestre Gersem Baniwa, em dizer que a antropologia é como uma “lente multifocal, multidimensional e multicósmica” que possibilita ao indígena ver, apresentar e discutir questões que o fazer antropológico de alguns não consegue ou não quer discutir, porque esses apresentam outras formas, propósitos e ângulos (Baniwa 2014). O encontro etnográfico de um indígena antropólogo e seu povo supõe ter as formas de conhecer o mundo de seu povo aliado ao conhecimento antropológico. Assim, estudar a antropologia foi acompanhado por aprofundamento das técnicas de uso do rapé e da ayuhasca, todos os meus sentidos deveriam estar aliados neste meu processo formativo no mundo dos não-indígenas. Esse encontro etnográfico também deve supor a crítica ao processo colonial, às desigualdades que se instauraram entre os povos indígenas que usurpam seu território e os fizeram adoecer e morrer. O conhecimento antropológico foi formulado por este poder colonial em sua origem, mas, hoje, vejo-o sendo subvertido, revisto e reatualizado.

Os povos indígenas, no Brasil, vivenciam um contínuo processo de transformação com repercussão nas formas de interação, nas práticas de cuidado localizadas, no manejo do seu território e nas técnicas de subsistência. Estamos ocupando novos espaços no ambiente das políticas internas e externas e no mercado de trabalho. O desafio está em refletir sobre como fazer isso e sobre as implicações desse processo em nossas comunidades. No campo da saúde não foi diferente, no Brasil, conseguimos estar incluídos no direito à saúde com nossas especificidades sendo respeitadas na forma da lei, mas os desafios são imensos para fazer valer este direito.

Após a Constituição de 1988, foi garantido o direito à saúde universal por meio do Sistema Único de Saúde (SUS). E, em 1999, foi implantado o Subsistema

de Atenção à Saúde Indígena (SASI), o qual deve estar conectado com o SUS. O SASI deve prestar atendimento a toda população aldeada em terras indígenas e está organizado em Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI). Estes se caracterizaram como uma rede interconectada de serviços de saúde, que liga os territórios indígenas aos serviços de saúde nos centros urbanos (Garnero 2012). Especialmente, está voltado para oferecer cuidados de atenção básica à saúde adequada às necessidades dos grupos indígenas em suas Terras Indígenas. Algumas das ações que devem ser realizadas nas Terras Indígenas são: prevenção de doenças por meio de vacinação, saneamento e outros cuidados, monitoramento das condições de alimentação, nutrição, e saúde ambiental, educação em saúde, remoções de emergência e outros serviços que contribuam para o bem-estar dos grupos étnicos atendidos no subsistema (Santos & Coimbra 2008). Quando os problemas de saúde não são resolvidos na comunidade por meio de técnicas médicas indígenas ou atuação da equipe de saúde local, essas pessoas são deslocadas para a cidade, onde realizam tratamento, assim elas seguem do SASI para o SUS. O SASI e o SUS devem estar articulados em uma rede que possa atender aos povos indígenas observando os contextos diversos onde se encontram. Nas idas aos centros urbanos para adentrar os serviços do SUS, os indígenas acessam as Casas de Saúde Indígena (CASAs), que têm como principal função realizar a hospedagem daqueles que irão fazer algum tratamento e seus acompanhantes. Importante mencionar que o SASI veio de uma mobilização indígena para garantir o direito à saúde aos povos indígenas, tendo em vista que, após o SUS, os serviços de saúde ainda não alcançavam a vida dos indígenas. A questão, agora, é saber como os indígenas vivenciam esse direito, como é o caso dos *Puyanawa*, e algumas questões surgem: de fato somos respeitados em nossa especificidade; somos devidamente atendidos; as tecnologias de saúde nos alcançam? O que significa para um indígena realizar um tratamento na cidade? A história que pretendo contar será uma reflexão sobre esses questionamentos.

Sou filho do senhor Jorge Constant, *Poitx* e Enedina Rosa da Costa, *Txuhê*, sou o filho mais novo de quatro irmãos. Sou da aldeia Barão do Rio Branco, localizada na Terra Indígena *Puyanawa*, onde se encontra também a aldeia Ipiranga. Minha Terra Indígena está localizada no município de Mâncio Lima, estado do Acre.

Durante o período que estive fazendo essa pesquisa com meu povo *Puyanawa*, sempre estive ouvindo e escutando os mais velhos. Não fiz uma entrevista com minha mãe como fiz com os outros, mas estava ao seu lado no momento quando foi realizar o tratamento na cidade, me compadeci muito com sua história de vida. O objetivo deste trabalho é descrever como foi minha ida com minha mãe às CASAs de Mâncio Lima e Rio Branco, discutir como é executado parte desse processo de atendimento aos povos indígenas e analisar a vida de um *Puyanawa* quando sai da aldeia e recorre ao tratamento científico que é desenvolvido na cidade e com profissionais de saúde não-indígenas.

SOBRE MEU POVO

O povo *Puyanawa/Puyavakevu* (gente do sapo) é uma etnia indígena que antes da chegada dos exploradores da borracha, habitavam as margens do Rio Juruá. Segundo os mais velhos, os *Puyanawaderivam* da junção do sapo e da folha. Acreditamos que somos descendentes do sapo que virou gente. Desta forma, *Puya* + *náwa* quer dizer povo ou gente do sapo. A folha de embaúba foi machucada, soprada e apareceu muita gente. A folha de embaúba parecia com cabelo negro bem agarradinho. A mesma coisa foi feita com uma capemba que apodreceu. Quando apodreceu, viraram gente e se chamaram *Puyadawa*. Outra capemba apodreceu e viraram tudo sapo, sapinho miúdo. Assim, somos *Puyanawa*, sapo que virou gente. Após a chegada dos exploradores, meus antepassados migraram para uma região chamada Paraná dos Mouras que fica as margens do Rio Môa. A língua *Puyanawa* é denominada pelos falantes de "*udiku*", língua verdadeira, é pertencente à família linguística Pano. Hoje em dia, somos cerca de 622 pessoas, vivemos em duas grandes aldeias: a Aldeia Barão do Rio Branco e Aldeia Ipiranga. As duas aldeias são separadas apenas por um Igarapé que chamamos de *Behkua*. Ambas estão situadas no município de Mâncio Lima, as margens do Rio Môa e Japiim, próximo à fronteira com o Peru.

Nossa história é marcada pela presença do coronel da borracha denominado de Mâncio Lima, o qual dá nome ao município, triste denominação, pois este homem explorou meu povo, usurpou nosso território e tentou nos dominar como mão de obra escrava, mas resistimos e conseguimos a demarcação da nossa Terra Indígena e retomar nossas vidas. Vivemos nas mãos desse sujeito o período que

denomino de cativeiro e não “ciclo da borracha” como uma narrativa hegemônica pretende passar. Guardarei a história sobre este sujeito para outro momento.

SOBRE MINHA MÃE E SEU ADOECIMENTO E O TRÂNSITO POR ENTRE INSTÂNCIAS

Desde 2012, minha mãe faz tratamento na capital do Acre, Rio Branco. De seis em seis meses, ela tem que retornar a capital para mostrar seus exames e ser avaliada pelos médicos. Quando cheguei à aldeia, ela me informou que ia fazer esse retorno, o qual seria talvez no mês de janeiro. Havia quase nove meses que ela estava sem fazer o retorno para mostrar seus exames. Uma das dificuldades apontada por ela é a demora que o Polo de Mâncio Lima tem de agendar as consultas. Na lógica dos DESEIs, o Polo é o local que concentra a gestão do atendimento em área, a equipe multiprofissional que deve ser distribuída nos postos indígenas nas comunidades. Eu mesmo presenciei as diversas ligações que ela fez para Rio Branco com o intuito de agendar a consulta por conta própria, em muitas situações, ela ficou alterada e chegou até a falar grosseiramente com os responsáveis que agendam as consultas em Mâncio Lima.

Depois de várias ligações para o Polo da CASAI em Mâncio Lima e para CASAI de Rio Branco, minha mãe finalmente conseguiu agendar a consulta e me informou que iríamos para a CASAI de Mâncio Lima no dia quatorze de fevereiro de 2016, fiquei muito ansioso, pois eu queria conhecer o lugar. Até aquele momento, eu conhecia somente a CASAI de Brasília que é uma instituição diferente das outras CASAIs do Brasil. Essa CASAI recebe indígenas de vários distritos, não estando vinculada a nenhum distrito em específico. Saímos da aldeia Barão na data citada acima, às 15h, em uma tarde de domingo. Fomos conduzidos pelo motorista Joaquim que mora na própria aldeia Barão. Quando estávamos próximos de chegar, eu avistei o prédio da CASAI em Mâncio Lima, localiza-se em um bairro chamado Guarani, ao longe foi possível ver o imenso muro que fecha o lugar e uma guarita na entrada, ou seja, tinha uma aparência de um sistema de segurança total. Chegamos às 16h.

Logo na entrada, fomos fiscalizados pela segurança que estava na guarita e de lá fomos conduzidos até a sala da coordenação para nos identificarmos. Após a identificação, fiquei olhando a estrutura da CASAI e não nego que aquilo

me causou certo incômodo. Fiquei observando os indígenas que ali estavam, a maior parte era de *Ashaninka*, *Kaxinawá*, *Nukini* e alguns *Nawá*. Enquanto minha mãe arrumava nossas coisas e providenciava nossas dormidas, sai andando a observar a CASAI e puxar conversar com alguns indígenas, porém quase todos estavam muito concentrados num lugar parecido com uma oca que fica dentro do terreno da CASAI assistindo ao jogo do Vasco x Flamengo. Minha curiosidade aumentava cada vez mais e puxei assunto com o senhor Oliveira da etnia *Ashaninka* do Rio Breu. Perguntei de onde ele era e o que estava fazendo ali. Oliveira muito tranquilo disse que era do Rio Breu e me chamou para sentarmos em uma das cadeiras que ficava em um dos corredores da CASAI. Fui me sentar juntamente com o senhor Oliveira, e comecei a notar algumas coisas.

O senhor Oliveira me falou que já estava há mais de três meses em Mâncio Lima, pois tinha ido para fazer uma cirurgia no olho esquerdo e que estava tendo muitas dificuldades para enxergar. Notei uma grande simpatia e alegria nesse senhor, pois esse me falou muito sobre seu povo e como estava sendo passar vários dias fora de casa. A conversa estava sendo muito proveitosa e produtiva, mas chegou o motorista que ia nos levar para a CASAI de Rio Branco e convidou minha mãe e eu para irmos dormir na casa dele que fica na cidade de Cruzeiro do Sul, pois a dormida nesta CASAI estava sendo um problema pela falta de colchões. O motorista explicou que seria melhor porque ficava mais próximo para ele e ele não ia ter que voltar pela madrugada de Cruzeiro do Sul para Mâncio Lima só para pegar eu e minha mãe. Ele é casado com uma *Puyanawa* e é um grande conhecido nosso.

Aceitamos o convite do motorista, pois esse nos seduziu com uma janta na sua casa que ia ser pato cozido. No mesmo momento, minha mãe e eu pegamos nossas coisas e embarcamos no carro do motorista e fomos para a cidade de Cruzeiro do Sul, mas no caminho para casa do motorista, algo havia me deixado incomodado e me deixado curioso, pois eu fiquei muito maravilhado em ver tantos parentes reunidos, mas também fiquei sensibilizado com algumas situações que presenciei. A conquista do SASI e da estrutura das CASAIs nas cidades onde se reúnem tantos parentes é de se admirar, mas, ao mesmo tempo, como as coisas passam a funcionar a partir da conquista deste direito é questionável. As dificuldades da minha mãe em marcar a consulta, os parentes na cidade em uma instituição fechada, isolando-os de tudo da cidade, me causou incômodo.

Diante disso, surgiram alguns questionamentos, porque aquele lugar tem que ser fechado daquela forma? Porque somos obrigados a adaptar às regras do lugar? Como se sentem os indígenas ali? Qual a versão dos profissionais de saúde que cuidam dos indígenas?

Na proveitosa conversa que tive com o senhor Oliveira, uma das suas reclamações é de que existe uma proibição quase total de saída para os indígenas, a não ser que tenham que fazer algo de extrema necessidade, exceto nessas situações, as saídas da CASAI só acontecem para as consultas, ou seja, os indígenas que estão na CASAI de Mâncio Lima vivem em um isolamento total com relação à cidade que os rodeia. O autor Goffman (1974) trata das instituições totais como locais onde algumas pessoas estão separadas da sociedade, levam uma vida fechada e formalmente administrada. Toda instituição total tem tendência para este fechamento, algumas são mais fechadas e outras menos, mas esta porosidade sempre é dada por aqueles que estão “internados”, forçando resistências cotidianas para subverter as regras. O caráter total é simbolizado e ativado pela barreira na relação social com o mundo externo e pelas suas proibições de saída (Goffman 1974: 17). Foi esse tipo de barreira que encontrei em Mâncio Lima e Rio Branco, os indígenas estavam confinados, dependiam de autorizações dos administradores para saírem.

Pela madrugada, cerca de umas 5 horas da manhã, minha mãe e eu nos levantamos na casa do motorista e nos preparamos para a longa viagem até Rio Branco. O motorista tinha voltado à CASAI de Mâncio Lima porque tinha recebido uma ligação para ir buscar um indígena da etnia *Kaxinawa*. Poucos minutos após minha mãe e eu nos levantarmos, o motorista chegou e, então, saímos rodando Cruzeiro do Sul para pegar mais passageiros, porque algumas pessoas e outros indígenas iam fazer um curso de treinamento em Rio Branco. Depois que a condução da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) recolheu todos os passageiros, partimos para Rio Branco por volta das 7 horas da manhã.

Após uns quarenta minutos que saíramos, paramos no Posto de Saúde da comunidade *Katukina* do Rio Campinas, que fica cerca de 55 quilômetros de Cruzeiro do Sul, porque a BR 364 que faz a ligação entre Cruzeiro do Sul e Rio Branco, passa por dentro da terra indígena *Katukina*, que se dividi em cinco aldeias. Ficamos esperando dentro da VAN, quando embarcaram uma mulher com seu filho de dois anos e o irmão dela. Ouvi claramente uma enfermeira que estava

no Posto de Saúde dizer ao entregar algumas coisas para os *Katukina*: "Isso é tudo que podemos fazer e boa viagem". Ela entregou algumas águas minerais e alguns iogurtes para eles. Iniciamos novamente a viagem, depois de mais ou menos umas duas horas, algumas pessoas começaram a vomitar dentro da VAN, inclusive minha mãe. O motorista parou um pouco para que as pessoas que estivessem tendo enjoos vomitassem e ficassem melhor para seguir a jornada, pois a situação da estrada era muito ruim.

Fiz várias viagens à capital do Acre, Rio Branco, mas ainda não tinha visto a estrada numa situação tão complicada como aquela. Eram muitos buracos na estrada e fiquei muito preocupado com o trecho e com minha mãe, pois eu sabia que aguentava a viagem, por ser mais novo e ter mais força física. Eu olhava para minha mãe e essa se mostrava muito inquieta com o calor, pois a VAN da SESAI já era adaptada para não abrir as janelas e o ar condicionado dentro dela mal funcionava e sem falar na própria VAN, pois esse transporte não tinha o mínimo de suporte adequado para transportar pacientes indígenas em uma viagem tão longa. Os bancos da VAN eram inclinados para frente e eram duros, não tinham almofadas como outros transportes e não havia como descansar ou dormir nos bancos. Isso estava me incomodando, pois o percurso de Cruzeiro do Sul a Rio Branco é uma viagem de aproximadamente 700 quilômetros, e eu temia que minha mãe sofresse muito durante a viagem.

Ao longo da jornada, tentei dormir, mas era impossível, pois de repente a VAN dava uns solavancos e me acordava, parecia que ia virar ou bater em outros veículos, os quais passavam pela BR 364. Os carros passavam bem próximos do nosso transporte, a estrada apresentava situações terríveis de tráfego. Fiquei prestando atenção na criança *Katukina*, ela não chorou em nenhum momento. Quando estávamos próximos do município de Feijó por volta das duas horas da tarde, o motorista disse que íamos parar para almoçar. Descemos em um desses restaurantes à beira de estrada e fomos almoçar, havia muitos caminhoneiros almoçando. Sentamos em uma mesa no restaurante e pedimos a comida, mas antes disso acontecer a minha mãe falou que os *Katukina* haviam ficado dentro da VAN, pois eles não tinham dinheiro para almoçar. Minha mãe e eu ficamos muitos comovidos com a situação deles, eu desci na estrada e fui chamá-los para almoçar.

Eles disseram que não tinham dinheiro, então falei que minha mãe e eu íamos pagar o almoço deles. Eles ficaram muito felizes e foram almoçar conosco.

Eles estavam com fome, o irmão da mulher se chama Erivaldo, tinha 24 anos. Conversei muito com ele, que me disse que constantemente ia à Rio Branco com sua esposa, mas dessa vez a esposa dele já estava lá internada em um hospital com uma doença no pescoço. Pensei comigo mesmo, se ele vai constantemente à Rio Branco, será que todas as vezes que ele vai, ele não leva nenhum dinheiro e passa o dia todo sem comer? Isso ficou me martelando por vários dias após esta viagem. Depois de almoçarmos, retornamos à VAN e reiniciamos nosso percurso rumo à Rio Branco. Aqui e acolá, o motorista parava o veículo para irmos ao banheiro ou até mesmo para lanchar, não nego que aquilo me causava certa agonia, pois eu queria mesmo era chegar em Rio Branco e conhecer a tão famosa CASAI.

Passamos por vários municípios do Acre, como Tarauacá, Feijó, Senador Guiomard, Sena Madureira entre outros. Por volta das 19h30, chegamos à Rio Branco, mas ainda não foi um alívio porque vagorosamente o motorista saiu deixando as pessoas da VAN em alguns lugares para depois irmos à CASAI. Também, chegar à Rio Branco, não significava que estávamos próximo à CASAI. Eu ficava cada vez mais angustiado porque meu celular estava sem crédito e eu tinha que ligar para algumas pessoas e também estava louco para poder tomar um bom banho. O motorista me informou que a CASAI tinha mudado de lugar e que ficava em outro bairro mais distante da antiga CASAI.

Depois de rodar por vários lugares deixando alguns passageiros, chegamos à CASAI, e novamente fiquei assustado com o tamanho do muro que cercava aquela instituição. Na entrada desta, também, havia uma guarita parecida com à CASAI de Mâncio Lima, mas tinha mais guardas. Seguimos o mesmo procedimento de identificação e a assistente, técnica em enfermagem, perguntou-nos se tínhamos levado rede, porque havia apenas colchões e cortinados, mas não tinha onde armar os cortinados e isso era um sério problema. Na entrada da sala da coordenação havia uma criança que minha mãe falou que já estava lá há vários meses, notei que aquela criança estava muito doente. Aliás, na entrada, notei a aparência adoecida de muitos indígenas.

Depois da identificação, minha mãe e eu fomos para o quarto e, nesse quarto, havia cerca de uns vinte e cinco indígenas todos da etnia *Kaxinawa* incluindo homens, mulheres, adolescentes crianças e bebês de colo. Notei que a etnia que mais estava presente era os *Kaxinawa*, estes estavam em grande número nos quartos da CASAI. Eu estava louco para tomar banho, mas uma das

surpresas que tive foi à falta de água, pois naquele momento não havia água nos chuveiros. Minha mãe me chamou para irmos até a cozinha atrás de comida, eu fui, mas já havia encerrado o horário da janta porque chegamos cerca de uma 20h30. Eles avisaram que 21h haveria a “merenda.” Mesmo assim nos deram uma janta em pequenos marmitex.

Depois de jantar, minha mãe foi à coordenação pedir para que eles dessem um jeito para poder ligar a água, e cerca de meia hora depois a água começou a funcionar novamente. Fui tomar banho e notei que existiam apenas dois chuveiros para todos que estavam naquele quarto e também era apenas um banheiro de uso. Fiquei espantado quando minha mãe me falou que todos usavam aqueles dois chuveiros e somente aquele banheiro. Minha mãe me disse para tomar banho rápido porque a água era um problema na CASAI e costumava faltar muito rápido. Após o banho fui a um salão que fica na frente da cozinha, onde vários indígenas estavam assistindo televisão lá e eu queria me aproximar mais dos parentes e conhecer o sistema operacional da CASAI. Meu celular virou algo exótico para alguns indígenas que ali estavam e também continuei conversando com o parente Erivaldo *Katukina* e alguns indígenas da etnia *Apurinã* do Amazonas, no qual esses me convidaram para tomar o rapé deles. Aproveitei para me descontraír um pouco e brincar com as crianças que ali estavam. Por volta das 23h30, fui para o quarto dormir, ou melhor, tentar dormir.

Ao chegar ao quarto, minha mãe já estava deitada e alguns indígenas também. Eu estava muito cansado e queria dormir, mas notei que os problemas estavam apenas começando. Era um quarto de mais ou menos 10 metros de comprimento por 8 de largura, e havia poucos ventiladores. Nesse quarto, como em todos os outros, dormem mulheres, homens e crianças. Deitei-me em um colchão próximo de minha mãe e tentei dormir. O calor era insuportável, depois de alguns minutos deitado, eu fui ao banheiro novamente para tomar banho. Outro grande problema que notei, foi a forte presença de pernilongos, pois passei a noite inteira matando pernilongos e tentando me abanar.

Foi uma noite terrível, pois peguei no sono apenas pela madrugada por volta das 5h00 da manhã. Levantei cedo porque minha mãe e eu fomos pedir aos coordenadores que nos liberassem para irmos ao centro de Rio Branco comprar algumas coisas. Num primeiro momento, eles não quiseram nos deixar sair, mas depois de muita insistência conseguimos ser liberados. Os coordenadores

colocaram várias condições para nos deixar sair. Fomos ao centro, compramos algumas coisas e voltamos à CASAI por volta de 12h. Aproveitei para conhecer mais o lugar, conversar com os parentes que ali estavam e também dormir um pouco.

Eu nem almocei nesse dia, pois estava muito cansado e com muito sono. Quando achei que ia dormir bem, várias moscas passaram a me incomodar, sentavam sobre mim e me mordiam, mas mesmo assim, consegui dormi um pouco em meio à quentura. Minha mãe estava conversando sempre com os parentes que ali estavam, pois, desde 2012, ela faz essa viagem para Rio Branco e ela já conhece quase todos indígenas que ali estavam, porque muitos já estão há um bom tempo fazendo tratamento e morando na CASAI de Rio Branco. Em meio aquela instituição, que controlava o horário das pessoas para comer, tomar banho, dormir e se cuidar, via minha mãe se movimentando com tranquilidade, negociando o que queria, subvertendo o controle que lhe era imposto. As práticas de poder que pretendem impor aos indígenas passam a ser subvertidas pelos próprios indígenas, não se transformando em vítimas passivas, mas pequenas situações revelam a resistência e estratégias de subversão acionadas, por exemplo, por minha mãe.

Antes de ir ao centro de Rio Branco com minha mãe, eu fui tomar banho, mas havia faltado água novamente e tive que tomar banho no centro da CASAI, onde há uma caixa d'água. Depois que dormi um pouco, levantei e tomei um banho e me dirigi até a sala da coordenação para falar que era estudante da Universidade de Brasília, que estava acompanhando minha mãe e além do acompanhamento, eu estava fazendo uma pesquisa sobre meu povo *Puyanawa* e também queria conhecer como era executado o atendimento de saúde indígena na CASAI de Rio Branco e com os *Puyanawa*. Fui muito bem recebido pelos funcionários que ali estavam, inclusive pelo gerente de enfermagem na CASAI de Rio Branco, o enfermeiro João Paulo de 31 anos.

O enfermeiro e outros atendentes ficaram maravilhados quando falei que era estudante da Universidade de Brasília, do curso Ciências Sociais/ Antropologia. Ele me disse que estava disposto a me conceder uma entrevista, mas que naquela tarde não podia porque tinha muita coisa para fazer e ir a uma reunião. Estaria disponível na quarta-feira a partir das 15h. Aproveitei também para conversar com um estudante do curso de enfermagem da Universidade Federal do Acre que ali estava. Depois disso, fui conhecer e caminhar pela CASAI, fui atrás

do parente Erivaldo *Katukina* para conversar, mas esse já tinha ido ao hospital visitar sua esposa.

Então, fui observar o espaço da CASAI, e contei quatorze ares condicionados em várias salas, mas nas salas que os indígenas dormem não havia nenhum. A falta de ventilação e o calor intenso tornam as noites insuportáveis e, onde estavam os indígenas, não havia ventilação ou ar condicionado. O banheiro também era um problema, havia somente uma privada semelhante a que os presos usam nas penitenciárias e não dava descarga. Quem usasse, tinha que jogar água depois. Sem falar no bebedouro que ficava no salão da cozinha, pois não gelava água e a água caía os poucos da torneira. Fiquei pensando na situação de adoecimento que se encontram os indígenas, passando a viver em uma estrutura espacial e temporal que não conhecem e que se apresenta em condições precárias.

Eu estava seriamente preocupado com minha mãe, pois sua consulta ia ser na quarta-feira às 14h, e ela tinha me informado que o motorista iria para Cruzeiro do Sul na quinta pela madrugada e se o exame não acusasse nada, poderíamos pegar uma carona de volta. Estava preocupado em ver minha mãe dormindo naquelas condições, com pernilongos e o terrível calor, pensei que minha mãe fosse se sentir mal, mas ainda bem que ela conseguiu uma cama mesmo embaixo de um dos poucos ventiladores.

Voltando a circular pela CASAI, me senti um semi-presos, pois não podia sair, e tive que ficar muitas vezes sentado em alguns bancos vendo o tempo passar e esperar chegar a hora das refeições. Várias vezes eu fui ao portão de acesso na entrada e saída e fiquei lá vendo as pessoas, carros e motos que ali pela frente passavam. Comprei sorvete para mim e uma criança *Kaxinawa* de alguns vendedores que ficavam na frente do portão. Nos dois dias que fiquei na CASAI, o portão ficava aberto, porém não podíamos sair porque sempre tinha um guarda vigiando. Na terça-feira, à noite, tive sérios problemas para dormir, os pernilongos não paravam de me picar e a quentura estava insuportável, além do mais, havia faltado água. Fiquei tão aperreado, peguei meu colchão e coloquei mesmo na frente da porta do quarto, mas não teve jeito, os pernilongos não paravam de picar. Então passei a noite naquele sofrimento.

Pelo menos eu estava conformado em saber que minha mãe não estava passando por aquela situação. Até que, enfim, a manhã de quarta-feira chegou, pude descansar melhor, mesmo com as moscas me incomodando. Dormi bastante

e depois fui almoçar, e me preparar para fazer a entrevista enquanto minha mãe estava na consulta. Então, enquanto minha mãe foi à consulta mostrar seu exame, eu fiz minha esperada entrevista com o enfermeiro João Paulo. Por volta das 14h, peguei meu caderno de campo, meu celular, meu gravador e fui para a sala da coordenação esperar o enfermeiro. Ele demorou uns vinte minutos para chegar e enquanto isso, eu fiquei sentado numa cadeira da coordenação próximo a porta e fiquei observando os indígenas. Ele me convidou para outra sala dentro da coordenação e começamos a entrevista. Ele me explicou como funciona a saúde indígena no Acre, sobre a estrutura de funcionamento, que apresenta somente um Distrito Sanitário Especial Indígena. A partir desse Distrito são distribuídos os Polos Base de atenção à saúde nas aldeias. E lá são realizados, de acordo com o enfermeiro, os mesmos programas de atenção básica que acontecem nas cidades, ele deu muita ênfase a essa semelhança dos programas de saúde realizados nas cidades e nas Terras Indígenas, independente de etnia, cor, pertencimento social.

As Casas de Saúde Indígena são uma especificidade do subsistema de saúde indígena, pois esse tipo de unidade não é adotado no SUS como um todo. Sua principal atribuição é o apoio ao paciente indígena em trânsito nos centros urbanos para realizar exames ou tratamento. Assim, essas Casas são locais que oferecem suporte para os indígenas, os quais não contam com o mesmo quando se deslocam para o espaço urbano. Assim, podemos definir a Casa de Saúde Indígena como um cenário misto de hospedagem e centro de atendimento de saúde. Autores como Coimbra *et al.* (2002), Santos & Coimbra (2003), Santos & Coimbra (2008), Garnelo *et al.* (2003), Vianna (2006), Weiss & Zanchetta (2006), e Erthal (2003) analisaram o SASI, especialmente determinadas situações de alguns DSEIs. Essas análises apresentam discussões sobre o atendimento descontínuo e de baixa qualidade técnica em área; alta rotatividade e/ ou falta de profissionais para realizar o atendimento; e falta de materiais e equipamentos necessários ao desenvolvimento das ações de saúde.

Esse conjunto de condições precárias tem agravado a saúde dos indígenas nas próprias aldeias. Os serviços em área deixam a desejar, assim problemas de saúde que poderiam ser resolvidos nas aldeias, são encaminhados para as cidades. Essas remoções superlotam as Casas de Saúde Indígena e são um prejuízo aos povos indígenas com remoções que interrompem suas rotinas de vida. Além disso, persistem a mortalidade infantil, doenças transmissíveis e outros

adoecimentos (Escobar *et al.* 2003; Garnelo *et al.* 2003; Coimbra *et al.* 2002; Cardoso *et al.* 2005). E, nas cidades, o cenário não é diferente.

Minha mãe e outros indígenas são “contemplados” com essa política de saúde indígena. Na aldeia Barão nós temos um Posto de Saúde para atender as aldeias Barão e Ipiranga. Temos profissionais de saúde indígena. Dentro da comunidade, também, temos os dois motoristas Sandro Cordeiro e Joaquim, além de termos o carro dentro da própria comunidade. Temos duas pessoas que trabalham na busca de casos de malária. Temos dois agentes que trabalham no controle da água, os Agentes Indígenas de Saneamento Básico (AISAN). Mesmo assim, quando vivemos, por exemplo, essa experiência de estar na CASAI, há uma situação de controle sobre nós e condições muito precárias no cotidiano de estar aqui, não somos tratados com dignidade.

Após a entrevista com o enfermeiro João Paulo, saí para ir ao quarto onde estava e minha mãe já estava lá e me falou que o exame não tinha acusado nada. Fiquei tremendamente feliz. Minha mãe Enedina, já sofreu muito na vida igual a todos os *Puyanawa*. Ela me relatou que quando era criança, dormia em cima de palhas de buritis, passava a semana apenas com uma muda de roupa. A necessidade na época era enorme. Ela relatou que sofreu muito com sua irmã mais nova. Passavam o dia pelo mundo pedindo um pouquinho aqui, um pouquinho acolá, e muitas vezes não conseguiam nada. Ela e sua irmã dormiam sem nenhuma proteção e os morcegos chupavam seus sangue. Elas não estavam na aldeia.

Minha falecida avó teve que ir trabalhar em Cruzeiro do Sul para poder ganhar algum dinheiro para comprar alguma coisa para minha mãe e sua irmã. Minha mãe contou que um morcego chupou a cabeça de minha tia, que passou a ter ferimentos no local que não foi tratado, foi muita luta para poder sarar aquela enfermidade. Não fiz uma entrevista direta com minha mãe, sua história está na minha vida, no meu corpo e na minha memória, me emociono muito com sua história de vida. Éramos reféns do poder severo e cruel de um coronel e seus herdeiros. E me pergunto como deveria ser a vida das mulheres indígenas. Porém, analiso que ainda somos reféns, mas de outros poderes, poderes esses que são implantados sem consultar os povos indígenas, o povo *Puyanawa* muitas vezes não tem a oportunidade e o direito de ter voz em determinadas tomadas de decisões que irão impactar em nossas vidas. Algo ocorre, pois conquistamos direitos e ainda somos violentados ao usufruir desses direitos.

Minha ida às CASAIs de Mâncio Lima e Rio Branco foi muito significativa, porque percebi que ainda somos cativos e oprimidos por muitas políticas de Estado. Não é nada fácil trabalhar com povos indígenas, a CASAI, ao meu ver, ainda, falta caminhar muito para atingir um nível mais digno e que resolva os problemas dos indígenas. Não culpo os profissionais de saúde que atuam lá, pois vi que esses também são muito ocupados com muitas demandas da instituição e fazem o possível para atender todos que ali estão, mas as pessoas estão despreparadas, não conhecem os povos indígenas, vigoram os estereótipos. Na segunda noite que estive na CASAI de Rio Branco, dois indígenas fugiram e não voltaram, então a segurança e os coordenadores reafirmaram que o muro é para evitar as fugas e até mesmo o contato porque tem muita gente doente. Em suma, esses são os estigmas que nos marcam, não sabemos nos cuidar, não sabemos tomar decisões e, no contexto de saúde, somos doentes e passíveis de contaminar os não-indígenas. Quando os indígenas fogem, alguns vão pedir ajuda na rua, se prostituem, roubam e, algumas vezes, a Polícia Federal já foi levar indígenas que estavam bêbados causando bagunça na cidade. São leituras simplistas de uma realidade densa de ser indígena em uma sociedade racista. Me pergunto qual é o nosso espaço na cidade, onde estamos, onde vivemos, podemos estar em todos os lugares. Há muita coisa a ser feita pelos povos originários dessa terra, que não tem saúde de qualidade e que são obrigados a submeter a um modo de vida que não é o seu. A CASAI representa apenas uma instituição que somos obrigados a nos submetermos a suas regras.

Depois de receber a notícia que o exame da minha mãe não tinha acusado nada, nos preparamos para a longa viagem até Mâncio Lima o qual faço questão de contar a viagem de volta. Minha mãe e eu levantamos por volta das 5h da manhã porque o motorista tinha avisado que neste horário ele ia estar na CASAI para pegar os passageiros, então já tínhamos arrumado nossas coisas e eu estava querendo muito voltar. Alguns indígenas também já tinham se preparado para a viagem, mas antes, o motorista foi até a coordenação solicitar pelo menos um suco com bolacha para que alguns indígenas comessem na viagem. Fiquei assustado quando vi um bebê de dois meses junto com sua mãe, porque eles também iam fazer a viagem. O suco com bolacha foi cedido pela coordenação da CASAI, entramos na VAN e iniciamos a viagem de volta.

Pela manhã, a viagem foi até tranqüila, mas a partir das onze horas, os problemas começaram a aparecer. A mãe do bebê *Kaxinawa* só tinha levado uma fralda descartável e o bebê tinha urinado na fralda. A quentura estava quase insuportável dentro da VAN. Descemos em alguns pontos para lanchar e os *Kaxinawa* ficavam dentro da VAN, pois notei o mesmo problema deles em relação aos *Katukina*. A mãe do bebê e o tio dela que ia junto, não tinham levado nenhum dinheiro. Mesmo com a fralda cheia de urina, o bebê dormia sobre os bancos da VAN e aquilo me causou comoção e infelizmente não podíamos fazer quase nada. Em alguns momentos eu jogava um pouco de água mineral sobre o bebê e também dava alguns assopros para ver se afastava um pouco da quentura. Pouco podíamos fazer porque de uma cidade para outra é muito longe e demorava horas para chegar às cidades mais próximas, até que chegamos no município de Tarauacá e minha mãe pediu para que o motorista parasse para podermos comprar água e também comprar fralda descartável para o bebê *Kaxinawa*. Depois de comprarmos água e a fralda, reiniciamos a viagem de volta.

Novamente passamos por várias cidades e chegamos à cidade de Cruzeiro do Sul por volta das 19h30 da noite porque estava chovendo muito forte. Passamos quase uma hora rodando pela cidade deixando passageiros e só depois chegamos à CASAI de Mâncio Lima por volta das 21h. Na CASAI de Mâncio Lima, notei mais problemas, fui usar o banheiro e não tinha água. Minha mãe pediu para que ligassem a água e depois de meia hora, a água voltou. Eu estava sentindo muito frio e fortes dores de cabeça. Tive problemas para dormir por causa do frio e pedi para desligarem o ar condicionado. Levantei da cama, fui tomar um calmante e encontrei o senhor Oliveira nos corredores.

Mesmo me sentindo mal, eu parei um pouco para conversar com o senhor Oliveira. Ele disse que estava ansioso porque na quarta ia sair da CASAI, ia aproveitar a carona de um amigo. Antes de eu ir para o quarto, a enfermeira fez um indígena levantar da cama para eu poder me deitar, não tinha cama para todos e não sei onde ele foi dormir. A coordenação alega que as camas são apenas para o enfermo e o acompanhante, mas vários indígenas quando vão para as CASAIs levam a família toda e isso gera um sério problema. Só aceitei a cama porque infelizmente eu não estava bem e precisava descansar. Eu tinha quase certeza que estava com malária por causa dos sintomas.

Confesso que estava exausto da viagem, meu corpo tremia com frio, eu estava meio fraco, pensei que era malária por causa das terríveis noites que passei em Rio Branco. Furei o dedo, mas não deu malária, descobri depois que tinha sido por causa da viagem e das noites que passei sem dormir na CASAI de Rio Branco. Após passar a noite sofrendo com frio e dor de cabeça, eu levantei cedo e arrumei minhas coisas juntamente com minha mãe para voltarmos para casa. Já tínhamos avisado um primo para vim nos encontrar. Na saída, encontrei novamente o senhor Oliveira, conversamos um pouco, mas meu primo tinha acabado de chegar. Notei que na minha saída, vários indígenas foram ao portão e ficaram olhando, pareciam detentos querendo sair. Olhei com um olhar sentimental, me despedi e fui embora com minha mãe. Vários sentimentos e pensamentos me acompanharam após aqueles dias.



Foto: Puyanawa (**Foto:** Jones Constant)

REFERÊNCIAS

- Baniwa, G. 2014. Indígenas Antropólogos. *Novos Debates*. 2 (2):1-11.
- Cardoso, A. M., Santos R., Coimbra, C. 2005. Mortalidade infantil segundo raça/ cor no Brasil: o que dizem os sistemas nacionais de informação? *Cadernos de Saúde Pública*. 21:1602-8.
- Coimbra, C., N. Flowers, F. Salzano, R. Santos. 2002. *The Xavante in transition: health, ecology and bioanthropology in Central Brazil*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Erthal, R. 2003. A Formação do Agente de Saúde Indígena Tikuna no Alto Solimões: uma avaliação crítica. In: Coimbra Jr, C.,
- R. Santos, e A. Escobar. *Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz. pp. 197-216.
- Escobar, A., Santos R., Coimbra C. 2003. Avaliação nutricional de crianças indígenas Pakaánova (Wari'), Rondônia, Brasil. *Revista Brasileira Saúde Materno Infantil*. 3:457-61.
- Goffman, I. 1974. *Manicômios, prisões e conventos*. SP: Ed. Perspectiva
- Garnelo, L., Macedo G., Brandão L. 2003. *Os povos indígenas e a construção das políticas de saúde no Brasil*. Brasília: Organização PanAmericana da Saúde.
- Garnelo, L. 2012. Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde. In: Garnelo, L. & Pontes, A. *Saúde Indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: SECADI-MEC.
- Santos, R. & Coimbra, C. 2003. Cenários e tendências da saúde e da epidemiologia dos povos indígenas no Brasil. In: Coimbra, C. R. Santos, A. Escobar. (org.). *Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ ABRASCO, pp. 13-47.
- Santos, R. & Coimbra, C. 2008. Saúde indígena. In: *Comissão Nacional sobre Determinantes Sociais da Saúde, organizador. As causas sociais das iniquidades em saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, pp. 128- 30.
- Souza, L. & Santos, R. 2001. Perfil demográfico dos Xavante de Sangradouro- Volta Grande, Mato Grosso, 1993-1997. *Cadernos de Saúde Pública*. 17:355-65.
- Vianna, F. 2006. O novo modelo de atendimento. In: Ricardo, Carlos Alberto; Ricardo, Fany (Orgs.). *Povos indígenas do Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Edição Instituto Socioambiental, v., pp. 131-133.
- Weiss, B. & Zanchetta, I. 2006. Saúde, Caos e Retrocesso. In: Ricardo, C. & Ricardo, F. (Orgs.). *Povos indígenas do Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Edição Instituto Socioambiental, pp. 134-137.

PRÁCTICAS Y PERCEPCIONES SOBRE EL MANEJO DE RESIDUOS DOMICILIARIOS EN EL BARRIO PUEBLO NUEVO DE LA CIUDAD DE LAS PIEDRAS (URUGUAY)

Sonia Gau Angelo

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República, Uruguay

RESUMEN

Este trabajo indaga en las percepciones y prácticas que hacen a la recolección de residuos domiciliarios en un barrio de la ciudad de las Piedras, Uruguay, desde las narrativas de los distintos actores que intervienen en la generación de desechos. Las distintas formas de percepción y gestión de los residuos se corresponden con una construcción histórica que cruza dimensiones sociales, políticas, económicas y simbólicas. La progresiva percepción de la basura como problema a atender hizo que empezaran a perfeccionarse los sistemas de gestión de residuos. Se trata de entender las prácticas para interpretar y aportar conocimiento al entramado socio-simbólico-cultural que las determinan.

Palabras-clave: Residuos, Gestión, Prácticas.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo está basado en una investigación etnográfica que tuvo por objetivo indagar en las prácticas relacionadas con los residuos en el barrio en relación a la gestión de los rsu (Residuos Sólidos Urbanos) y en las percepciones que los distintos actores involucrados tienen acerca de dichas prácticas. El trabajo de campo se realizó en el barrio Pueblo Nuevo de la ciudad de las Piedras, departamento de Canelones (Uruguay). Las técnicas que se aplicaron fueron la de entrevista, conversación y observación participante.

A este respecto, Velasco y Díaz de Rada señalan:

Casi todo el trabajo de campo es un ejercicio de observación y entrevista (...) para poder así captar (...) los comportamientos y los pensamientos, las acciones y las normas, los hechos y las palabras, la realidad y el deseo. La observación y la entrevista son dos modos básicos de obtener información, o más bien de producirla (Velasco y Díaz de Rada, 2006:33).

Entre caminar, ver, preguntar y escribir, se desarrolló esta etnografía. En las distintas entradas del trabajo de campo, las técnicas de entrevista y observación dieron como resultado un mayor acercamiento a los informantes. No obstante, siempre se tuvo presente que el investigador de su entorno debe tomar distancia (Velho, 2004).

LOS RESIDUOS EN LA VIDA SOCIAL

Históricamente, la generación de desechos está asociada a la aparición misma de las sociedades humanas. En los diferentes momentos históricos, la producción de residuos ha surgido vinculada en forma directa a la relación de los sujetos con la reproducción material de esos residuos, que responde a las prácticas de consumo adoptadas, así como a las formas de adaptación al hábitat. Desde las primeras civilizaciones humanas se visualiza la existencia de desechos, caracterizados por ser las sobras de las prácticas alimenticias vinculadas principalmente a la supervivencia, a partir de los recursos naturales presentes en los territorios donde el hombre desplegaba su accionar.

La progresiva evolución de las capacidades humanas de producción, mediante la agricultura y la cría de animales, permitió una mayor autonomía en relación a los recursos existentes en el medio, a la vez que generó las condiciones para la radicación de los colectivos humanos en distintos territorios, permitiendo la sedentarización. Esto tuvo implicancias en la relación del hombre con los desechos, los cuales, a partir del abandono de la vida nómada, comienzan a cobrar presencia en las cercanías de los asentamientos. La creciente y elevada domesticación, modificación y transformación de la naturaleza, va acompañada de un desarrollo de la cultura material, lo cual conlleva al establecimiento de nuevas relaciones con los objetos y creaciones culturales, así como con los restos de dichas producciones, los que, al perder su valor y utilidad, adquieren el carácter de desecho (Teixeira, 2014).

En este proceso, los desechos adquieren significaciones que los anteponen y expulsan de las prácticas culturales, aproximándose a las connotaciones que en la actualidad atribuimos a ese objeto conocido como *basura*.

Para Bauman (2006) la producción de residuos y su eliminación se han convertido en un problema de primer orden en la agenda de la sociedad actual, que busca la forma más eficaz de invisibilizarlos, de destruirlos lo más rápidamente posible, con el fin de que no enturbien la consumista vida moderna y de eliminar, al mismo tiempo, su inquietante potencial conflictivo. Los residuos constituyen una consecuencia inevitable de la modernidad, de sus procesos económicos y de la búsqueda del orden. Para este autor, los términos *producto* y *residuo* son inseparables y complementarios, pues el residuo, lo que, una vez obtenido el producto, se considera desechable y deseable de eliminar, fue anteriormente imprescindible para la elaboración del producto. Por esta razón señala:

“Los basureros son los héroes olvidados de la modernidad. Un día sí y otro también, vuelven a refrescar y a recalcar la frontera entre normalidad y patología, salud y enfermedad, lo deseable y lo repulsivo, lo aceptado y lo rechazado” (Bauman, 2006: 43).

Vivir en el presente implica producir basura. Los hábitos culturales de consumo están en permanente transformación y, por lo tanto, no nos percatamos del ritmo o velocidad con la cual nos deshacemos de lo que ya no nos sirve, ya no utilizamos o se ha vuelto pasado de moda. Los residuos generados por los grupos

humanos siempre existieron, pero su presencia, en tanto problema ambiental, es un fenómeno reciente.

La basura, además, es una mercancía de segundo orden porque se traduce en ganancias económicas y porque antes de llamarse basura fue producida como objeto primario de consumo (Chávez y Macías, 2012).

EL RECONOCIMIENTO SOCIAL DE LOS RESIDUOS

Los residuos se hacen presentes en las sociedades modernas según aumenta el nivel de vida de la población. Existe una correlación entre nivel económico y cantidad de residuos que se producen: a mayor nivel económico, mayor cantidad de residuos. Si bien este no es el único factor que incide, es el más significativo.

El residuo es, ante todo, un hecho social, diferente según sociedades y épocas. Representa un valor cultural y social para los individuos que conforman la sociedad, por lo que la problemática de los residuos no es esencialmente técnica, sino que es básicamente social.

Las sociedades urbanas han producido, desde épocas muy antiguas, gran cantidad de residuos difíciles de reciclar o de recuperar. Con el desarrollo industrial, el desequilibrio natural del ser humano como productor y consumidor llega a su punto máximo en las sociedades actuales, netamente productoras de residuos e incapaces de reciclarlos y devolverlos al medio sin agredirlo.

El aumento de los sistemas de producción generadores de residuos, del consumo en general de materias primas, de la menor durabilidad de los productos, de la tendencia a la concentración de la población en núcleos urbanos, de la producción y consumo generalizados de envases sin retorno fabricados con materias no biodegradables, de los cambios en el estilo de vida, todos ellos son causas destacadas de la problemática de los residuos (Pardo, 1998).

Según Moore (2006) la basura y la suciedad son parte constitutiva del mercado comercial y de las prácticas de responsabilidad y consumo. Al mismo tiempo que la sociedad quiere ser limpia y ecológica se apoya en patrones de conductas que van creando más y más basura. Se vive en un doble proceso de modernidad, el de producir un ambiente imaginario de orden y limpieza y espacio racional, y al mismo tiempo se afirma la constante expansión del consumismo.

Por tanto, en la modernidad, la producción de residuos excede la capacidad para expulsarlos y purificar el espacio de la ciudad.

CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN. BASURA O RESIDUO

Basura, residuos

El concepto que tenemos de basura es dinámico. Su significado varía según la época, la cultura y la idiosincrasia de las sociedades. Incluso puede variar, dentro de un mismo contexto histórico y geográfico, ya que lo que es basura para cierto grupo de personas puede ser un desperdicio, y puede ser también un recurso para otro. Por eso, resulta más apropiado denominar a nuestros desechos como residuos.

La diferenciación conceptual entre basura y residuo radica en la percepción que se tiene de los desechos materiales. La basura como materia fuera de lugar es la amenaza a la integridad de la ciudad, así como a la higiene de los ciudadanos, que deben ser higiénicos y normalizados por la vía institucional. Al estar fuera de su lugar, los residuos representan un riesgo para la sociedad moderna (Suárez y Schamber, 2015).

El criterio de la utilidad/ inutilidad juega un papel fundamental como argumento sobre el que se apoya la demarcación que produce al desecho. Si tirar algo "a la basura" es, fundamentalmente, separar lo que todavía queremos conservar, de lo que consideramos inútil o simplemente ya no deseamos guardar, la forma en que se clasifica, es decir, en que se decide qué queda de un lado (basura/ suciedad) y qué del otro (orden), refiere a una definición socio-históricamente situada, además de ser una cuestión de clases sociales, de género y generacional (Strasser, 2000).

Si queremos conocer algo acerca de aquello que ocupa ese espacio residual, no debemos concentrarnos en los desechos en sí, sino dirigir la mirada hacia el proceso clasificatorio, o sea, a la forma en que se define en cada momento esa demarcación, a partir de qué criterios (económicos, sanitarios, ambientales, etc.) se establece la frontera, así como a los modos en que la misma se va modificando a lo largo del tiempo (Dimarco, 2011) Douglas (1973) dice que hay una etapa en que las cosas que fueron desechadas conservan todavía un resto de

identidad: "se consideran como los fragmentos indeseables de la cosa de que proceden, pelo, comida o envoltorios" (Douglas, 1973: 55). Luego, a partir de un largo proceso de pulverización y podredumbre terminan por perder cualquier rasgo identitario. Es ese momento intermedio en el que los desechos conservan lo que la autora llama una semi-identidad, lo que constituye un peligro. Por ello, dice, "resulta desagradable hurgar en la basura en busca de algo perdido, pues esta acción reanima la identidad" (Douglas, 1973: 55). En cambio, cuando esa identidad se difumina por completo, deja de ser peligrosa, puesto que pasa a pertenecer a un lugar definido, desprovisto de ambigüedad, "a un montón de basura de una u otra especie" (Douglas, 1973: 214).

La diferenciación conceptual entre basura y residuo radica en la percepción que se tiene de los desechos materiales. El término *basura* tiene que ver con el sistema de manejo técnico y administrativo, con una percepción que la define como algo inservible, que no tiene mayor utilidad. Y que debe por tanto eliminarse. En cambio, cuando se habla de residuos sólidos se parte de una percepción integral, se consideran artículos que pueden separarse, clasificarse y almacenarse para luego aprovecharlos e integrarlos de nuevo a los ciclos productivos de la misma sociedad que los produjo (Bernache, 2006).

Bajo el argumento del saneamiento de las ciudades, surgió el objetivo de alejarla y distanciarse de la basura. Es así como, en el siglo xix, nace el concepto moderno de la higiene, y la basura, a través del servicio de limpieza, es sacada de las ciudades (Luna, 2003).

Con la llegada de diversos servicios a los ciudadanos también aparecen personas que trabajan en su desempeño, en este caso los recolectores o basureros, aunque esta acepción hace referencia tanto al lugar donde se amontona la basura, como a la persona cuyo oficio es recogerla (Parra, 1992). La dualidad limpieza/suciedad se usa para clasificar a lugares y personas. La basura también puede ser lo que se tira fuera de la vista o lo que se empuja al otro lado de la frontera enfatizando la importancia de la distancia. Hay todo un abanico de posibilidades por las cuales los objetos, en un momento dado, se convierten en basura, y, al diversificarse, también se multiplican las maneras de clasificarla.

El concepto de *residuo*, es definido como lo que queda de un todo después de haber quitado una o más partes; es decir, el material que queda como inservible después de haber realizado algún trabajo u operación. Un residuo solo merece

la connotación de suciedad cuando es arrojado y encerrado en el contenedor de la basura, hasta que sus condiciones físicas (como su olor o el amontonamiento) causan una impresión de impureza y de suciedad (Salgado, 2012). Los residuos adquieren su identidad cuando se les coloca en un recipiente de basura.

Ciertas categorías que permanecen subsumidas en términos tales como *basura, desperdicio, desechos o residuos sólidos urbanos* son resultado tributario de una concepción economicista del consumo, entendido como fase final del proceso de producción de mercancías a gran escala.

LA GESTIÓN DE RESIDUOS EN URUGUAY

Las distintas formas de percepción y gestión de los residuos se corresponden con una construcción histórica que cruza dimensiones sociales, políticas, económicas y simbólicas. En nuestro país la percepción de los residuos como un problema y su alejamiento a los márgenes de la ciudad surgen de la mano del siglo XX, asociados a la modernización capitalista del país y a la construcción de una nueva sensibilidad civilizada, la cual predicaba la higiene y la conservación de la salud, y rechazaba la suciedad y la enfermedad; lo que lentamente fue transformando la relación del hombre con el entorno urbano (Barrán, 1998).

En este contexto de fines del siglo XIX y principios del novecientos la basura empezó a asociarse con la suciedad y la propagación de enfermedades, por lo que empezó a ser recogida y trasladada hacia los márgenes de la ciudad.

Aparecen los primeros sistemas informales de tratamiento de residuos, que suponían su recolección y transporte a las periferias urbanas para ser quemada a cielo abierto (Elizalde, 2011).

La progresiva percepción de la basura como problema a atender hizo que empezaran a perfeccionarse los sistemas de gestión. Hacia los años veinte se registra por primera vez la implementación de un sistema científico de recolección y tratamiento de residuos, que consistía en su traslado e incineración en tres hornos especiales denominados “usinas” situadas en la periferia de la ciudad (Chabalgoity *et al.*, 2006).

Hacia mediados de siglo la consolidación del modelo industrializador produjo un aumento de la cantidad de residuos, junto con la aparición en forma masiva de materiales reciclables como papel, cartón, envases de vidrio y metales.

Se crean entonces las condiciones para la existencia de un mercado de los desechos, y con ello surgen los clasificadores, dedicados a la recolección, clasificación y venta de residuos. (Fry 2015)

El aumento del volumen de materiales hizo que la política de incineración dispuesta hasta entonces fuera insuficiente, por lo que empezaron a aparecer los basurales ubicados cerca de las usinas en la periferia urbana. Los residuos dejaron de incinerarse para pasar a ser volcados en vertederos de disposición final, generando así las llamadas canteras. (Elizalde, 2011).

En la última década de siglo XX se observa el surgimiento de un discurso ambiental vinculado a los residuos, promovido desde organismos internacionales. Tal es el documento de PNUD 2000 *“Úselo y tírelo...para que otros reciclen”*, donde se propone la separación de los residuos en origen, la realización de campañas educativas y la creación de espacios destinados a la clasificación en condiciones adecuadas. También se desarrollaron un conjunto de iniciativas piloto de recuperación de materiales altamente contaminantes, como es el caso de las latas, las pilas y las bolsas de leche. Para cada uno de estos productos se realizó una campaña específica que buscaba generar el involucramiento de la población en campañas de recolección diferenciada. Se trata de experiencias inconclusas e incompletas, que proponen una gestión de los residuos sustentable desde el punto de vista ambiental, pero restringida a niveles muy específicos del circuito de los residuos. En la primera década del siglo XXI coexisten las tentativas de privatización con las experiencias orientadas a desarrollar una gestión sustentable de los residuos, las cuales sin embargo se implementan de forma parcial y fragmentada en distintos momentos del tiempo. (Fry, 2015)

Es así como se impone el sistema con contenedores, que permiten el almacenamiento de tres metros cúbicos de residuos y ubicados en permanencia en las calles de la ciudad, los cuales son compartidos por varios vecinos.

Éstos se acumulan, a la espera del pasaje de la flota de camiones conducidos por un chofer con un joystick de control de carga lateral, y una segunda persona que ayuda en la operación de descarga.

Ello se corresponde actualmente a lo que podemos llamar, la parte visible del sistema de gestión de residuos urbanos domiciliarios. A los ojos de los ciudadanos, una flota de camiones se ocupa de la recolección oficial de los residuos. (Fernández, 2012)

LAS PRÁCTICAS EN EL MANEJO DE RESIDUOS EN EL BARRIO

La basura no es el problema como tal, sino el resultado de prácticas y patrones de consumo que tiene la sociedad actual, y que eventualmente deriva en un problema mayor. El avance del modelo de consumo intensivo, la cultura de lo desechable y el crecimiento de la población hacen que los residuos generados por las actividades humanas se incrementen en peso, volumen y también peligrosidad para la salud humana. La basura circula en un complejo sistema cerrado, con sus propias relaciones económicas, sociales y políticas, en el cual se inmiscuye velada, toda la población. También aparece como parte del paisaje; implica reconocer su presencia constante como parte cotidiana de las escenografías y las vivencias diarias del barrio. Se hace cada vez más presente en las esquinas, en las cunetas destinadas a los efluentes domiciliarios que atraviesan prácticamente todo el barrio, quienes suman también su cuota de basura y contaminación a las calles.

La basura como paisaje, es la basura que simplemente está en el barrio pero que nadie trajo, sino que principalmente ingresó a través de diferentes modos; es la que producen los vecinos en su vida cotidiana, relacionada con sus prácticas. Pero también existe otra relación que los vecinos del barrio establecen con la basura: la basura como un recurso de vida. La basura como comida y vestimenta y la basura como un recurso para generar un ingreso económico. La basura que la sociedad desecha es el recurso con el que hombres y mujeres cuentan para comer, vestirse, y para insertarse, ya sea en forma informal, en el mercado productivo y así satisfacer sus necesidades básicas de subsistencia.; es así como estos individuos posicionados desfavorablemente en la escala social urbana improvisan soluciones, en el marco de lo cotidiano de sus vidas. Todos los habitantes del barrio, de la ciudad necesitan diariamente del consumo o del uso de diversos artículos, en mayor o menor cantidad según su participación en la producción o bien sus propios hábitos o necesidades; pero es un hecho que todos, absolutamente todos, consumen o utilizan algo diariamente.

Este consumo y uso de las cosas, origina la formación y acumulación de basura, de residuos, es decir, restos de comida, envases, envolturas, papeles, cajas, botellas, etc., o bien, de artículos que por su tiempo de uso dejan de resultar útiles o prácticos: ropa vieja, juguetes rotos, radios, llantas, muebles, colchones, alambres, etc.

Esta acumulación de residuos ha creado la necesidad de tener recipientes y lugares destinados a almacenarlos, momentáneamente, los cuales pueden tener

formas diferentes: en la actualidad hay contenedores domiciliarios y en el centro de la ciudad contenedores públicos.

De esta acumulación de desperdicios se desprende la necesidad de deshacerse de ellos a como dé lugar, y muchas veces también en donde sea.

Es así que existen diferentes prácticas de tirar la basura en el barrio: unos la tiran por las noches en la esquina más cercana a sus casas, otros la depositan dentro del contenedor domiciliario y lo sacan jueves y domingo en que pasa el recolector, hay gente que simplemente tira todo a la calle según va desechando sus artículos, envoltorios de caramelos y pastillas, envases de refrescos, bolsas, colillas de cigarrillos, boletos de ómnibus, etc., en espera de que por arte de magia desaparezcan o se hagan invisibles. Lo que más abunda fuera de su contexto, o sea en las esquinas, son restos de poda, ramas de árboles, pasto, en una primera instancia. Luego a esto, se empiezan a sumar, escombros, por refacciones domiciliarias, maderas, por muebles desarmados, botellas de vidrio, bolsas conteniendo residuos. Y así, en un espacio de diez o quince metros, se forma un micro basural producto de prácticas descontroladas de arrojo de residuos. En ocasiones personal del servicio de limpieza pasa recorriendo el barrio y embolsa esos residuos que fueron arrojados en las esquinas.

Fig 1 y Fig 2 - microbasural en esquina (fotos de la autora).



Fig 3 - esquina con residuos



Fig 4 - residuos desparramados



Fuente: (fotos de la autora).

LAS PERCEPCIONES DE LOS DISTINTOS ACTORES DEL BARRIO

Los vecinos

Las imágenes que el barrio urde a diario desde sus habitantes son creadas y apropiadas individualmente, pero se avivan polifónicamente en una única significación, al hablar de los residuos. Cada espacio de la urbanidad barrial es percibido como espacio vivido por los actores sociales que son los vecinos. Si bien todo lo que compramos está destinado a convertirse, tarde o temprano, en basura, el mayor problema reside en cómo nos deshacemos de ella. Y los vecinos son actores fundamentales en el inicio de la cadena de los residuos. Un hecho a considerar es que si la comunidad (barrio) donde vive el individuo no es sentida como identidad, (dimensión simbólica) no se ve la obligación de mostrar disposición y actitudes positivas respecto a un uso correcto del contenedor domiciliario, de usar servicios que ofrece la intendencia para residuos voluminosos y de su espacio social vivido.

Álvaro (vecino)-“ En la esquina se arma una montaña de basura, la gente no respeta”

Irma (vecina) –“Yo toda mi basura la pongo en el contenedor que nos dio la intendencia hace tiempo. Pero hay gente que prefiere tirarla en las esquinas”

Carlín (vecino)- “Yo para mí que la gente tiene que tomar un poco más de conciencia de lo que son los residuos y la forma de desprenderse de ellos. No con la costumbre de tirársela al vecino o en las esquinas”

Los indicadores, como cartelería para no arrojar residuos en espacios públicos son una herramienta que permite informar al vecino para un uso correcto del mismo, aunque su efectividad es dudosa. Aunque cuanto más intensa es una actitud, más persistente es en el tiempo, más resistente es al cambio y más influye en la conducta (Gaviria, Cuadrado y López,2009)

Carlín (vecino) - “Hace un tiempo había en la esquina un basural endémico, por años. Una vez lo limpiaron y pusieron un cartel y no tiraron más ahí, pero empezaron a tirar más acá. La gente se acostumbra a tirar la basura en las esquinas, para no depositarla frente a su casa, ni llamar a la intendencia porque demora”

Silvina (vecina)-. “El otro día andaba un muchacho cortando pasto y tirando en la esquina. Había puesto como dos montones, entonces un vecino me avisó y yo salí. Fui hasta la esquina, entonces lo saludé, le di la mano _el muchacho ni me conocía- Le dije: ¿no viste el cartel que pusimos ahí? Me dijo: No. Y le expliqué: ese cartel lo pusimos los vecinos, porque los vecinos cuidamos el barrio para que no se llene de basura, para que no haya mugre, para que no haya ratas. Si llamas a ese teléfono se llevan la basura. _Bueno, me dijo Y se llevó todo de vuelta y lo dejó frente a la casa donde estaba cortando pasto. Y ahí está el pasto todavía.”

Los jueves y domingos pasa el camión de los recolectores, en horario acordado, para levantar la basura de los contenedores domiciliarios. **Se trata de un implemento de plástico con una capacidad de carga de 120 litros, dotado de tapa y ruedas para facilitar su movimiento.**

Funcionario de la comuna - "Los contenedores están en la casa de los vecinos y hay días fijos que pasa el camión, por lo general se hace dos veces a la semana. Ahora estamos impulsando políticas de recuperación y reciclaje, en algunos barrios de la ciudad, dos de ellas se aplican al sistema domiciliario con lo que sumaríamos una tercera pasada"

Los comercios del barrio

Dependiendo del comercio es posible identificar los residuos generados. Hay residuos de empaquetado como son cartones, bolsas plásticas, envoltorios, flejes, madera, También se destacan los residuos de productos que comprenden devoluciones por calidad del producto, vencimiento, promociones concluidas y productos con envases rotos, caídos, etc. Los productos que el comercio compra al proveedor son ubicados en estantes, vitrinas, góndolas o cajones. A través de la venta, su empaque y entrega, llegan al cliente. El producto que llegó en un envase mayor, que suele llamarse envase secundario, se transforma en residuo cuando son colocados los productos para su venta. Existe una disposición que establece que los comercios no pueden disponer sus residuos en el sistema de contenedores, debiendo contratar un servicio especial para su retiro y transporte.

En esta dialógica investigativa, buscando del establecimiento de supuestos y de marcos de comprensión sobre los residuos, a partir de la interacción del diálogo asumido con nosotros, me encuentro con Silvana, la hija de los dueños de un supermercado del barrio.

Silvana (comercio) "Se saca mucho cartón, mucho nylon, de las fundas, de cajas, de mercaderías, entonces claro, se arma un bulto importante y tenés que tener un espacio físico para eso, dedicado a eso, durante todo el día, se junta. Viene un señor a levantarla."

La basura es una problemática que afecta también a los comercios por el volumen de residuos que acumulan a lo largo del día. La intermediación en la cadena económica de la basura reincorpora al circuito industrial para su valorización los residuos de las cadenas de comercios. Esta especificidad de la recuperación de desechos de los comercios reside en la informalidad.

Gerente de supermercado- “Los residuos que son mayormente cartón, nylon y vegetales los lleva una persona. Él viene dos veces al día. Los residuos se ponen en una especie de jaula, separados y él se los lleva.”

La persona que va a recoger el excedente de cartón, nylon, es un recuperador informal que construye un negocio en torno a esto. Esta informalidad es un elemento constitutivo del negocio de la basura. Dejando librado a la responsabilidad del recuperador el hacer una correcta gestión de lo recuperado y que no se convierta en contaminación al ambiente.

Tu envase nos sirve

Desde 2007 Canelones amplió a todo el departamento el programa “Tu envase nos sirve” con el fin de implementar un programa de recuperación de residuos para el reciclaje. En los supermercados se colocaron módulos come-envases; estas islas de reciclaje se diseñaron para la recuperación voluntaria de envases reciclables. Para que los vecinos puedan entregar para el reciclaje: botellas de plástico de todo tipo; papeles y cartones; bolsas plásticas y de papel limpias y latas de todo tipo.

Fig. 5 -Come envase (foto de la autora).



Fuente: (foto de la autora).

Gerente de supermercado- "En ocasiones la gente de los alrededores tira la basura en ellos a pesar de que tengan los contenedores públicos. Muchas veces el cuidador tiene que andar vigilando que no vengán a tirar dentro de esos contenedores del programa. Están ahí colocados porque no los puedo poner cerca del local, dañarían la imagen de la empresa."

Los que gestionan los residuos

La Dirección General de Gestión Ambiental de la Intendencia de Canelones se divide en su organización en seis regionales; la regional II corresponde a las localidades Las Piedras, La Paz y Progreso. Al capataz de dicha regional le competen: el seguimiento diario de la operativa.; la organización del trabajo; el control de asistencia diaria de los funcionarios; el control del cumplimiento del reglamento de trabajo; el cumplimiento de cronogramas; el control a distintos servicios; informar a los coordinadores superiores; y otras. Y especialmente comunicación y relacionamiento con vecinos.

Capataz -"Los microbasurales es un tema muy difícil de erradicar, siempre en alguna esquina aparece un basural. El vecino está mal acostumbrado, a veces también puede ser un poco por falta de información o informarse como es el tema del servicio, porque a través de internet se puede informar perfectamente o cuando llama a la intendencia consultar, así de informarse de todos los servicios que tiene la intendencia y cómo se realiza "

Parte de cambio cultural, de concientizar a las personas de cómo funciona el sistema de limpieza y gestión de los residuos es clave, y parte del concepto de lo que es basura. Es la inmundicia, lo desagradable, lo que hay que sacar de nuestra vista.

En el imaginario está esa idea y es a eso a lo que hay que apuntar para un cambio de vinculación positiva con los residuos. Las acciones que promuevan el manejo responsable de residuos y la concientización ambiental van dirigidas a involucrar a todos los sectores del espectro social.

CONCLUSIONES

El abordaje de la problemática de la basura es a la vez conductual y de gestión. La participación de los vecinos es fundamental, para lo cual es necesario un diseño participativo que involucre a todos los ciudadanos en la gestión de sus residuos. Una participación responsable, implica información y comunicación a la población, haciendo comprensibles las propuestas de manera accesible a todos los ciudadanos.

La educación ambiental se hace necesaria a todos, porque todos generamos residuos. Las estrategias de comunicación deben ser variadas para abarcar la totalidad de los generadores, en una responsabilidad compartida, a fin de lograr un cambio de hábitos en lo cotidiano.

La valorización del espacio público en el barrio es importante a tener en cuenta ya que es un espacio compartido, un orden social, donde las interacciones y la coexistencia, con sus restricciones y permisos, implican normas y ordenaciones de comportamiento que determinan un orden público que debe ser mantenido para una convivencia adecuada y tolerante. Las disrupciones de actuación (Goffman, 1989) al arrojo de basura crean molestias, desconcierto, intolerancia en los vecinos, desorganizando el sistema social del barrio y el espacio público, lugar de interacción social.

La conciencia ambiental debe ser creada para que no naufraguemos en un mar de basura. El fortalecimiento del trabajo vecinal trabajando en conjunto con la oficina de gestión ambiental municipal, puede ser una estrategia de sensibilización y modificación de hábitos, a la vez de información de los servicios ofrecidos desde el municipio sobre la recolección de objetos voluminosos y podas que son los que forman los microbasurales. La apuesta al reciclaje y la recuperación es una de las metas a potenciarse, aunque no deja de ser una actividad predominantemente económica, dominada en mayor parte por la cámara de industrias y la intendencia, parte estatal, que fija los materiales a reciclar y otras organizaciones que intervienen en la estructura.

REFERENCIAS

- Barrán, José Pedro. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo II: El Disciplinamiento (1860-1920)*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. En: Giddens, Anthony; Bauman, Zygmunt; Luhmann, Nicklas y Beck, Ulrich. *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona, Anthropos, 2006. p. 73.
- Bernache, Gerardo. *Cuando la basura nos alcance: el impacto de la degradación ambiental*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006
- CHABALGOITY, Manuel, TAKS, Javier, GOÑI, Adriana y FERNÁNDEZ, Lucía *Gestión de Residuos Sólidos Urbanos, un Abordaje Territorial desde la Perspectiva de la Inclusión Social, el Trabajo y la Producción* Revista Pampa Año2 Núm. 2 (2006) Argentina, Santa Fé
- Guzmán Chávez, Mauricio y Macías, Carmen. El manejo de los residuos sólidos municipales: un enfoque antropológico. El caso de San Luis Potosí, México. *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, Hermosillo (Sonora) 2012, vol. 20, n. 39, p. 235262, 2012. Disponible en: www.ciad.mx
- DIMARCO, Sabina. *De lo patógeno a lo ambiental: disputas de sentido en torno a la clasificación de residuos*. En Rev. Mexicana de Sociología vol.74 no.2 México. Abr. /jun. 2012. Disponible en www.scielo.org.mx
- Douglas, Mary. *Pureza y peligro*. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973.
- ELIZALDE, L (2011): *Residuos y clasificadores: configuración socio política de la gestión de residuos urbanos sólidos en la ciudad de Montevideo*. Tesis de Grado Licenciatura en Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República. Uruguay.
- Fry, Mariana. *Clasificadores de residuos sólidos urbanos: un análisis desde el campo de recuperación de desechos y las diversas formas de sujeción del trabajo que produce*. Tesis (Maestría en Sociología). Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de la República, Uruguay. Montevideo, 2015. Disponible en: www.colibri.udelar.edu.uy
- GAVIRIA, Elena; CUADRADO, Isabel y LÓPEZ, Mercedes *Introducción a la psicología social*. Madrid. Sanz y Torres (UNED) 2009
- Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- LUNA, Ma. Gabriela. *Factores involucrados en el manejo de la basura doméstica por el ciudadano* Tesis Doctoral. Psicología Social Universidad de Barcelona Disponible https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/42742/1/GLL_TESIS.PDF
- Moore, Sarah. *The politics of garbage: municipal solidwaste in Oaxaca, México*. Master's Theses, University of Kentucky. Disponible en: www.uknowledge.uky.edu
- PARRA, Paola *Diccionario enciclopédico* Planeta Agostini. Barcelona
- Pardo, Mercedes. *Sociología y medioambiente: estado de la cuestión*. *Revista Internacional de Sociología*, n. 19-20, p. 329367, 1998. Disponible en: www.sociologico.com

Salgado, Juana Amalia. *Residuos sólidos: percepción y factores que facilitan su separación en el hogar. El caso de estudio de dos unidades habitacionales de Tlalpan. Quivera, Revista de Estudios Territoriales*, vol. 14, n. 2, p. 91112, jul-dic, 2012. Disponible en: www.redalyc.org

SUÁREZ, Francisco y SCHAMBER, Pablo. *Recicloscopio. Miradas sobre dinámicas de gestión de residuos y organización de recuperadores*. Ediciones UNGS Argentina Strasser, Susan. *Waste and want: a social history of trash*. New York, Owl books, 2000.

TEXEIRA, Fernando *Clasificado de residuos y procesos asociativos. Una mirada desde la construcción de significaciones en el trabajo con la basura. La experiencia de la UNIVAR*. Tesis de Maestría en Psicología Social Facultad de Psicología Uruguay 2014 Disponible en www.colibri.udelar.edu.uy

Velasco, Honorio y Díaz de Rada, Ángel. *La lógica de la investigación etnográfica*. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela. Madrid, Editorial Trotta, 2006.

Velho, Gilberto. *Observando o familiar*. En: Velho, Gilberto, *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 2004. p. 123132.

SERPENTEANDO NO MUNDO, NAVEGANDO NA CULTURA, MERGULHANDO NAS IMAGENS: MEDITAÇÕES SOCIOANTROPOLÓGICAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE ETNOGRAFIA E ANTROPOLOGIA VISUAL

Renan Vieira de Santana Rocha
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

RESUMO

As Ciências Humanas e Sociais são fundamentais na proposição de métodos qualitativos para as pesquisas acadêmico-científicas ao longo da história das Universidades. Sendo assim, o presente estudo objetiva erigir provocações metodológicas às pesquisas socioantropológicas contemporâneas, tomando como exemplos analíticos em tela a Etnografia e a Antropologia Visual. Adotando uma abordagem metodológica de revisão narrativa, inspirada no formato de ensaio teórico-metodológico-crítico, o texto apresenta considerações gerais sobre ambas as perspectivas de pesquisa, ilustrando-as a partir de alguns estudos socioantropológicos do campo das Ciências da Saúde. Em seu desenvolver, argumenta-se que os métodos tradicionais de pesquisa socioantropológica devem ser necessariamente abertos e flexíveis, diante das rápidas e constantes mudanças na humanidade e na contemporaneidade. A conclusão ressalta e reitera tal importância de haver adaptabilidade em tais abordagens de pesquisa, para melhor compreender e interpretar as complexidades da sociedade, que segue em constante transformação.

Palavras-chave: Ciências Humanas e Sociais, Pesquisa Qualitativa, Antropologia, Etnografia, Antropologia Visual.

INTRODUÇÃO

As Ciências Humanas e Sociais, enquanto campo de produção de conhecimento, desempenham um papel fundamental na compreensão das complexidades inerentes à experiência humana (VELHO, 1997; SOBRAL, 2004; FELDMAN-BIANCO, 2013; FURLAN, 2017). No bojo dessas disciplinas, a Antropologia emerge como uma ferramenta essencial, ao permitir-nos explorar as nuances sociais, econômicas, políticas, históricas, culturais e ambientais que moldam as sociedades ao redor do mundo (VELHO, 1997; LAPLANTINE, 2004; MATTOS, 2011; NUNES; TORRENTÉ, 2013; NASCIMENTO; MELO, 2014). A pesquisa socioantropológica, destacadamente a etnográfica, intrinsecamente ligada a tais disciplinas, por sua vez, representa uma aliada incansável no contínuo esforço de um entendimento mais profundo das dinâmicas humanas, sendo responsável por grande parte do conhecimento produzidos nestas Ciências ao longo do século XX (LAPLANTINE, 2004; MATTOS, 2011; ANDRADA, 2018).

Não obstante, no contexto contemporâneo, a pesquisa socioantropológica enfrenta desafios, ao ser continuamente demandada a se adaptar frente a uma sociedade em constante transformação (VELHO, 1997; NUNES; TORRENTÉ, 2013). As metodologias tradicionais, se excessivamente rígidas, muitas vezes revelam-se insuficientes diante da velocidade das mudanças sociais, econômicas, políticas, históricas, culturais e ambientais; e, nesse cenário, torna-se imperativo que pesquisadoras e pesquisadores cultivem uma prática permanente de empregar os métodos de pesquisa (sobretudo qualitativos) de forma flexível e adaptável, tornando-os capazes de capturar, em igual medida, a complexidade das experiências humanas individuais e coletivas (CAVEDON, 2005; FELDMAN-BIANCO, 2013; RIFIOTIS, 2016; ANDRADA, 2018). Por corolário, uma certa capacidade de transcender paradigmas estabelecidos e abraçar a mutabilidade da contemporaneidade revela-se ingrediente fundamental para uma pesquisa socioantropológica que se proponha atual (VELHO, 1997; CAVEDON, 2005; FELDMAN-BIANCO, 2013; RIFIOTIS, 2016; ANDRADA, 2018).

Isto dito, este estudo objetiva, partindo-se de uma abordagem metodológica tipificada enquanto revisão narrativa – inspirada no formato de ensaio teórico-metodológico-crítico (MENEGETTI, 2011) – erigir provocações metodológicas às pesquisas socioantropológicas contemporâneas, tomando como exemplos

analíticos em tela a Etnografia e a Antropologia Visual (LAPLANTINE, 2004; RIBEIRO, 2005; MATTOS, 2011; BAEZ LANDA, 2014; ANDRADA, 2018). Entendemos que, ao reconhecer a importância das Ciências Humanas e Sociais, e ao abraçar uma abordagem qualitativa metodológica mais adaptativa, pesquisadoras e pesquisadores podem não apenas descrever, mas também compreender criticamente as complexas interações humanas que delineiam o histórico e atual panorama social, que segue em constante transformação; e é no espectro deste horizonte que assentaremos, deste ponto em diante, a nossa reflexão, que se desenvolverá a seguir.

ETNOGRAFIA, ANTROPOLOGIA VISUAL E CONTEMPORANEIDADE

Meditações sobre Etnografia e Contemporaneidade

A Etnografia, histórica e contemporaneamente, apresenta-se como o método mais utilizado pela Antropologia para a produção de pesquisas e conhecimento nesta área. Estrutura-se na premissa básica de uma relação entre o pesquisador/antropólogo/etnógrafo e o grupo ou agrupamento social pesquisado, sendo o trabalho de campo (imersão) condição essencial do ato da pesquisa, seguida do ato de relatar/escrever/descrever a experiência vivenciada e as observações feitas durante a imersão (MATTOS, 2011).

O Método Etnográfico, como também é conhecido em pesquisas de base antropológica, é também reconhecido pela sua dimensão de potencializar, na experiência do encontro pesquisador-pesquisado, a possibilidade da construção do conhecimento (LAPLANTINE, 2004). Pensando a partir de Laplantine (2004), um dos autores mais basilares para pensarmos a Etnografia, para o Método Etnográfico, é preciso construir uma outra forma de olhar o que se deseja olhar, intentando ampliar a percepção sobre o fenômeno observado, e produzindo uma consequente nova aprendizagem. Isto pode se dar a partir de uma "contaminação necessária", que se processa entre o ato de olhar, do pesquisador, e o fenômeno concreto observado, em sua existência concreta. Desta feita, Laplantine (2004) nos dirá que se trata de uma:

(...) 'intensificação do primeiro ver'. Mas a percepção etnográfica é, de fato, da ordem do olhar mais do que da visão, não se trata de qualquer olhar. É a capacidade de olhar bem e de olhar tudo, distinguindo e discernindo o que se encontra mobilizado, e tal exercício – ao contrário do que se percebe em um piscar de olhos, do que salta aos olhos, do que provoca um impacto – supõe uma aprendizagem (LAPLANTINE, 2004, p. 18).

Assim, consideramos que o método etnográfico pressupõe e autoriza o encontro genuíno entre o pesquisador e o pesquisado/aquilo que se enseja pesquisar, inclusive em cenários de populações submetidas a condições historicamente vulnerabilizantes. Acerca disso, tomemos como exemplo contemporâneo pesquisas qualitativas desenvolvidas no campo da Saúde Mental – lócus de estudo que, atualmente, muito tem se utilizado da pesquisa socioantropológica – como bem nos apontarão Nunes e Torrenté (2013):

O método etnográfico, sustentado por longos períodos de trabalho de campo e persistente engajamento nas mesmas comunidades, tem permitido uma compreensão rica e atenta das linguagens envolvidas nas expressões das experiências psicóticas, levando a sério diferentes formas de pensamento e outras formas de conhecimento próprias a essas comunidades. Essa compreensão se sustenta pela preocupação política e pela profundidade histórica, reveladas não apenas na contextualização sociopolítica e na inscrição temporal dos fenômenos estudados, mas no poder de vocalização de epistemologias e formas de agir muitas vezes marginalizadas nas sociedades onde o sistema biomédico é hegemônico (NUNES; TORRENTÉ, 2013, p. 2866).

Ademais, e em diálogo com o excerto do texto de Nunes e Torrenté (2013), vale ressaltar que, para a construção de um bom passo a passo metodológico, dessarte, há de se observar sempre o absolutamente necessário destrinchamento da etnografia em seu âmbito *perceptivo* (a concretude do olhar) e *linguístico* (a transformação do olhar em descrição, a partir da organização e classificação dos dados coletados) – como também nos aponta Laplantine (2004).

Feitas estas observações, para os fins do presente estudo, nos interessa observar, em caráter ilustrativo, os percursos metodológicos construídos em três estudos contemporâneos diferentes no campo das Ciências da Saúde, sendo a Etnografia o tronco comum que os liga na construção do presente debate. Serão

observados os textos *Dilemas na/da Reforma Psiquiátrica: Notas Etnográficas sobre o Cotidiano de um Centro de Atenção Psicossocial*, de Carvalho (2014); *“Esse povo não está nem aí”: As Mulheres, os Pobres e os Sentidos da Reprodução em Serviços de Atenção Básica à Saúde em Maceió, Alagoas*, de Nascimento e Melo (2014); e *O Campo como Exercício Reflexivo: Emanações de uma Etnografia sobre Itinerários Terapêuticos de Famílias Negras em Salvador*, de Trad (2016).

O primeiro texto, de Carvalho (2014), relata a experiência etnográfica realizada por um pesquisador junto a um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) pertencente ao Estado de São Paulo, onde o mesmo pôde atuar observando tanto espaços de reuniões técnicas ocorridas entre a equipe multiprofissional do serviço, quanto espaços de reuniões do Conselho Gestor do serviço, ocorridas entre esta mesma equipe e os usuários vinculados a este mesmo serviço.

Para introduzir o texto, Carvalho (2014) faz uma espécie de exercício de reflexividade, tomando como elemento de análise primeira a sua própria inserção junto à equipe do serviço. Compreendido horas como um estudante/pesquisador, confundido horas com um estagiário de Ciências Sociais, o mesmo conseguiu produzir o seu acesso à equipe ao ser “absorvido” como parte própria da equipe, sendo subjetivamente integrado pelos componentes profissionais do serviço à sua dinâmica de funcionamento, o que lhe permitia certo acesso a espaços importantes em seu ato de “etnografar” aquele serviço e aqueles sujeitos.

Em seguida, Carvalho (2014) produz uma análise acerca das interações estabelecidas entre a equipe, considerando, inclusive, as distinções presentes entre os profissionais de Nível Médio e de Nível Superior. Registra uma série de observações de relevância para a leitura das relações (anti)manicomiais dentro daquele espaço, que vão desde a separação de lugares entre os distintos profissionais por escolaridade, até a ausência de profissionais médicos em importantes espaços de deliberação acerca das condutas terapêuticas e psicofarmacológicas a serem assumidas junto aos usuários.

Por fim, constrói ainda mais duas descrições, seguidas das devidas análises: uma acerca da presença (ou ausência) dos ideais da Reforma Psiquiátrica Brasileira junto à equipe; e outra acerca dos modos de interação entre os profissionais da equipe técnica e os usuários vinculados ao serviço. Faz todo esse processo a partir de uma descrição metodológica “objetiva”, porém rica de exemplos, que nos permitem compreender como surgem as análises produzidas pelo autor a partir

de situações concretas vivenciadas e/ou observadas por ele; e que, diga-se de passagem, apontam para uma presente, porém bastante frágil, presença dos ideais da Reforma Psiquiátrica Brasileira neste serviço e nesta equipe. Muito embora, inclusive, trate-se de uma pesquisa bem específica, realizada no contexto de um único serviço, ela se apresenta com informações e descrições que nos permitem transpor os seus achados para uma base comparativa breve frente a vários outros serviços do mesmo modelo, posta a força da descrição etnográfica aqui presente.

Já o segundo texto, de Nascimento e Melo (2014), trata-se de um estudo derivado de pesquisas desenvolvidas entre os anos de 2010 e 2012, junto a duas diferentes unidades de saúde da região de Maceió, Alagoas. Em termos do próprio texto, “trata-se de uma pesquisa etnográfica que buscou compreender como o Sistema Único de Saúde (SUS) estava estruturado naquele contexto e, particularmente, a forma como a atenção básica e especialmente a ESF [Estratégia Saúde da Família] lidavam com noções de gênero, família e pobreza” (*ibidem*, p. 268).

O texto se estrutura em três tópicos centrais. No primeiro, objetiva-se apresentar o desenvolvimento da pesquisa em termos metodológicos, localizando a perspectiva etnográfica do mesmo e os achados decorrentes desde a pactuação do processo de pesquisa até as tensões decorrentes de tal. No segundo, apresenta-se uma discussão geral sobre concepções acerca do Sistema Único de Saúde (SUS), concepções estas que apontam para uma perspectiva de um sistema construído “para pobres”. Por fim, no terceiro tópico, os autores irão se debruçar sobre a forma como a dinâmica dos serviços de saúde no tocante à contracepção está assentada, a partir da relação entre profissionais e usuários.

A partir de uma estrutura de descrição mais “genérica”, os autores constroem uma análise cuidadosa sobre os processos ante os quais o poder sobre o corpo feminino e sobre os seus direitos sexuais e reprodutivos se manifesta, sendo esta descrição, de tipo essencialmente etnográfico, a base para a constatação destas lógicas nas relações profissionais e de saúde analisadas.

O terceiro texto, por conseguinte, de Trad (2016), inicia o seu estudo resgatando uma breve análise da obra *Writing Culture [Escrevendo Cultura]*, em tradução livre], de Clifford (1986, *apud* TRAD, 2016), que traz uma crítica contundente a uma certa forma a que poderíamos chamar de “clássica” na maneira de fazer Etnografia. Pondera-se os avanços que a modernidade e o encontro com a Literatura impuseram à Antropologia e ao seu modo de “etnografar”, de forma

tal que uma “preocupação em valorizar a polifonia do campo e de minimizar o ímpeto para ‘falar em nome do outro’ passou a fazer parte do elenco básico de uma etnografia ‘politicamente correta’” (*ibidem*, p. 148). Parte-se de uma costura crítica de autores de relevância para a Antropologia, como Richard Price (2004, *apud* TRAD, 2016), onde a autora nos dirá que este “descreveu o trabalho etnográfico como um processo de produção de histórias, construídas através de relações de poder entre o autor e seus sujeitos históricos” (*ibidem*, p. 149); logo, como um “processo que deve ser mediado pela negociação social em torno dos registros e da produção do conhecimento histórico” (*ibidem*, p. 149).

Feitas estas demarcações iniciais, a autora irá se debruçar sobre a análise de uma experiência etnográfica em específico, que visou explorar “as interseções entre itinerários terapêuticos (ITs), modos de vida, crenças e/ou experiências religiosas e redes sociais entre famílias negras ou ‘afrodescendentes’ em um bairro popular de Salvador-BA” (*ibidem*, p. 151). Estrutura o seu texto em uma primeira parte, de âmbito teórico; em seguida uma segunda parte, focada em uma descrição do campo, da experiência e dos itinerários terapêuticos visualizados; e uma terceira parte, onde conclui a totalidade do texto, abordando mais intensamente e analiticamente os achados concernentes aos itinerários terapêuticos.

Os três textos analisados, selecionados como exemplos de pesquisas etnográficas contemporâneas, se apresentam como exemplos bem-sucedidos de pesquisas orientadas por esta perspectiva etnográfica, de forma tal que articulam elementos do vivido pelos pesquisadores em campo com as histórias dos sujeitos então pesquisados, mas sempre tomados em um lugar potencialmente ativo diante de suas próprias histórias de vida e das informações analisadas pelos autores. Nota-se a profundidade teórica, inclusive, que pode advir de pesquisas estruturadas nestes formatos, onde a experiência amplia a potência teórico-conceitual de estudos outros, dando-lhes sentido teórico-prático, frente à descrição (por vezes, uma quase-narração) dos dados coletados em campo.

Outrossim, são estudos que evidenciam um caráter mais aberto e flexível no manejar do método etnográfico, colocando-o à disposição da própria pesquisa que se deseja fazer e do campo onde se deseja adentrar. São feitas leituras rigorosas fundamentais para assentar o método, bem como se procede com o tradicional ato de descrição que se espera da pesquisa etnográfica, mas sem necessariamente abrir mão de uma postura ativa por parte dos autores/pesquisadores/etnógrafos,

que se sabem agentes ativos dentro do campo, e não meros observadores com seus “diários de campo”. Esse é, inclusive, o esforço que se espera da pesquisa etnográfica contemporânea: o de lançar-se à relação, ao encontro, e não à mera observação/descrição, como que desprovida de vida e de sentido relacional.

Nesse íterim, cabe ainda ponderar, derradeiramente, sobre a perspectiva ético-política fortemente presente nos três textos analisados. Trad (2016) aponta, em meados de seu texto, para o se chamaria de um “ativismo político” atribuído à Antropologia Brasileira. Muito embora não seja este o foco de seu texto, convém salientar o destaque feito para esta questão, haja posta uma inclinação cada vez maior que se tem notado ante os estudos etnográficos, e destacadamente no campo das Ciências da Saúde, em se pautarem populações vulnerabilizadas por distintos processos sociais, de forma a ampliar o debate sobre estas mesmas vulnerabilidades, pela via do conhecimento acadêmico e científico – sem deixar de salientar (e é notória) a contradição de que “aqueles que realizam pesquisa social no Brasil ocupam posições privilegiadas na hierarquia societal brasileira, se comparados com seus interlocutores de campo” (*ibidem*, p. 150).

O posicionamento ético-político por parte de quem pesquisa, diante de grupos vulnerabilizados, é mais um exemplo contemporâneo do que se demanda à pesquisa etnográfica: a capacidade/possibilidade de assumir uma posição – crítica, diga-se de passagem – contra a desigualdade social estrutural e as opressões sociais, no sentido de não apenas “pesquisar sobre” estas questões, mas sim de “produzir conhecimento crítico”, que colabore com a libertação de povos vulnerabilizados diante daquilo que os vulnerabiliza.

Meditações sobre Antropologia Visual e Contemporaneidade

Outro interessante escopo da pesquisa socioantropológica que tem sido visualizado mais contemporaneamente se dá no bojo da chamada Antropologia Visual. Esta área (também nominada como Antropologia da Imagem ou Antropologia Visual e da Imagem) é um ramo específico da Antropologia, cujo foco consiste no estudo e produção de imagens, em áreas como fotografia, cinema ou, mais recentemente, nas chamadas “novas mídias” (ou redes sociais), passíveis de serem utilizadas como recursos ou dados de pesquisa em pesquisas de base etnográfica (RIBEIRO, 2005).

Parte-se de uma compreensão de que imagens, a partir de diferentes elementos e em diferentes contextos têmporo-espaciais, revelam padrões de comportamento, estilos de vida, ideologias, etc., que figuram como "representações sociais" da realidade e, portanto, nos permitem analisar sociedades e agrupamentos sociais, com as devidas vênias, mas em toda a sua potencialidade, crítica ético-política e capacidade de *metaforiza  o* social.

Nas palavras de Báez Landa (2014):

Las imágenes, como representaciones, pretenden ser un instrumento para aprehender la realidad, lo que plantea para el productor de imágenes un compromiso ético con los representados. El escenario de la colecta y producción de imágenes implica actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento, poderosamente influenciados por relaciones de poder y los intereses de los diversos actores implicados (ibidem, p. 719).

Outrossim, e logo de largada, esta mesma pot ncia de acessar diferentes informa  es sobre diferentes sociedades a partir do uso de imagens   colocada em seu lugar de implica  o ético-política: com quais projetos de sociedade e com quais representa  es étnicas e culturais se associam os estudos antropológicos que se utilizam destes recursos? Que tipo de posicionamento  tico-político adv m destes estudos, e com quais perspectivas  tico-político-ideológicas se afinam estas produções, ao representarem um fragmento do mundo, muitas vezes, inclusive, sob o crivo/olho do pesquisador/antropólogo? Veremos estes questionamentos tanto a partir de Báez Landa (2014), como a partir de Ribeiro (2005).

El trabajo antropológico, como trabajo científico, no escapa a las influencias de la teoría, la ideología y la posición política y los valores del sujeto científico. Las representaciones sociales producidas por el trabajo científico poseen una autoridad ante la sociedad, cuya práctica implica una  tica y responsabilidad social y política del investigador (BÁEZ LANDA, 2014, p. 720).

E mais do que as perspectivas  tico-político-ideológicas influenciam as leituras da Antropologia Visual; conforme Ribeiro (2005) nos dirá, t mb m a evolução tecnológica das sociedades contemporâneas, em suas diferentes tecnologias de registros e divulgações das imagens capturadas, há de impulsionar a forma com o antropólogo se posiciona e l  o mundo a partir do uso destas imagens.

O cinema, a TV, as mídias e redes sociais da atualidade, entre outros, produzem um acervo imagético que, se observado com atenção, também figura representativamente como extrato de uma sociedade, seus estilos de época, suas coerências, coesões e contradições. E tudo isto, necessariamente, de forma também atrelada aos jogos de poder presentes nestas novas tecnologias, como recursos que respondem a desejos específicos, de grupos específicos, com poderes específicos.

Vide Ribeiro (2005):

Se a viagem entre os continentes permitia alcançar a visão efêmera do outro, a fotografia e depois a câmara cinematográfica tornaram possível armazenar essas visões. Estas, construídas pelos operadores das novas máquinas, não eram inocentes. Transportavam consigo as interpretações subjetivas dos operadores, inseparáveis dos discursos dos respectivos impérios e dos objetivos institucionais da sociedade ocidental (*ibidem*, p. 615).

Logo, a Antropologia Visual proporciona, de um lado, um rico leque de elementos analisadores de uma sociedade, inclusive em termos de um exercício antropológico; do outro, nos chama a atenção para o fato de que imagens não são estanques, nem produtos esvaziados de sentido ético-político-ideológico, e revelam não apenas estilos de época e sociedades, mas também estilos das próprias produções de imagens, como recortes desejados de um certo modo de enxergar determinadas sociedades e realidades sociais.

Assim, voltando à questão das tecnologias da modernidade:

(...) tecnologias digitais trazem contribuições inovadoras para as novas práticas de trabalho em Antropologia não só como instrumentação de trabalho de campo, mas também de organização e tratamento da informação, realização, montagem, produção e circulação-divulgação, e também como meio e modo de análise (*ibidem*, p. 637).

Um bom exemplo de sua utilização no campo da saúde pode ser encontrado na experiência retratada junto ao texto de Waleska de Araújo Aureliano (2015). Neste estudo, a autora se debruça sobre como a fotografia e o uso da imagem podem se refletir nos processos saúde-doença, a partir da obra de duas mulheres que passaram pelo processo da mastectomia e que encontraram, na fotografia e no uso de imagens, possibilidades, nas palavras da autora, "artísticas", "terapêuticas"

e “políticas” ante a situação vivenciada. Além destas duas obras, utiliza-se também de outros estudos, mas todos avizinados à ideia de utilizar imagens para pensar e analisar a questão da mastectomia junto a diferentes mulheres.

A autora parte da consideração de que há certos “não-ditos” presentes no uso das palavras, não ditos estes que podem ser ultrapassados pela experiência de retratação junto a imagens, haja posto que estas, sim, poderiam manifestar-se como gritos; o que se apresenta com destaque ainda maior se considerarmos a presença das lógicas machistas e de silenciamento de mulheres na sociedade patriarcal, considerando-se que a exibição de mulheres mastectomizadas figura como ruptura com o padrão idealizado de mulher. Logo, o texto revela como o uso de imagens associadas a esta condição possui uma dupla função: a de expor na imagem da carne um problema silenciado no verbo; e a de ampliar o debate também pela ordem do verbo, na medida em que a imagem impõe a necessidade do debate sobre o câncer de mama como questão de relevância social, inclusive pela via do discurso sanitário.

Ainda neste quesito, a autora não se furta a apontar como outros dramas sociais se entrecruzam na situação aqui ponderada, dizendo-nos que: “Difícilmente encontramos imagens de mulheres negras, idosas, deficientes ou não-ocidentais, seja em trabalhos coletivos ou individuais” (*ibidem*, p. 79).

Em sentido geral, afirma Aureliano (2015) que a análise das obras selecionadas permite produzir uma análise social com grande intensidade, por revelar aspectos sociais inúmeros de como lidamos com a questão do câncer de mama, seja pela via do tabu da doença, seja pela via do poder biomédico, seja pela via do machismo e do patriarcalismo. Ao mesmo tempo, aponta para a força do uso das imagens e da fotografia como recurso de reflexão/descrição/análise da sociedade, na mesma medida em que se constituem como importantes elementos para uma pesquisa de base antropológica.

Tais ideias dialogam, novamente, com a força da análise de Báez Landa (2014). Em meados de seu texto, o autor nos dirá, acerca da produção audiovisual, características que podem ser ampliadas para toda a produção de imagens em termos sociais, e que encontrará eco em pesquisas orientadas pela Antropologia Visual. Ele nos diz:

Producir materiales audiovisuales, videos, cine, multimedia que proyecten el estado de la ciencia y de la investigación en un tema o localidad específica, puede significar mejorar la comprensión de la realidad, para algún fin político, para rescatar algún valor cultural, para defender los derechos humanos, para difundir ideas sobre la salud y para hacer gimnasia democrática, solo por mencionar algunos temas. Son métodos de comunicación, pero también armas de enseñanza y aprendizaje. Armas de militancia política o de investigación acción participativa que expanden nuestras posibilidades de conocer, reconocer, aceptar y respetar la monumental diversidad humana (ibidem, p. 724).

Outrossim, concordaremos com o desfecho vislumbrado por Ribeiro (2005), quando este nos aponta que, “nesse sentido, a Antropologia Visual ‘abre novos campos de exploração e novos terrenos’ e ‘uma nova maneira de conceber a antropologia’” (*ibidem*, p. 636); isto não porque consideremos que o uso das imagens possa vir a substituir o trabalho etnográfico de imersão, digamos, “clássico”, representado pela Etnografia, mas sim por que este pode figurar como uma nova possibilidade de produção de pesquisas, onde a leitura sobre as diferentes realidades sociais se amplie a partir do manejo de novos instrumentos, distintamente mas igualmente ricos a partir das oportunidades de analisar dadas experiências, em cada tempo e em cada espaço de sua produção. Logo, a Antropologia Visual dialoga, inclusive, com a necessidade de atualização dos métodos com os quais temos nós, pesquisadoras e pesquisadores das Ciências Sociais, nos aproximado das diferentes leituras ante a sociedade.

Provocações Contemporâneas às Pesquisas Socioantropológicas

Tendo em conta as meditações apresentadas até aqui, cremos que algumas provocações contemporâneas cabem às pesquisas socioantropológicas, se bem quisermos que métodos como os dialogados aqui consigam, efetivamente, revelarem-se adaptáveis e flexíveis, capazes de acompanhar as mudanças sociais,

econômicas, políticas, históricas, culturais e ambientais que a contemporaneidade erige e a história da humanidade demanda. Listamos algumas delas¹:

- a) *Hibridismo Cultural e Identidade Móbil*: a globalização e a interconexão cultural intensificaram a fusão de diferentes tradições, desafiando noções tradicionais de identidade. *Como as pesquisas socioantropológicas podem abordar e entender o impacto desse hibridismo na formação de identidades individuais e coletivas?*
- b) *Migrações Massivas e Deslocamentos Forçados*: O aumento das migrações globais e dos deslocamentos populacionais desafia as fronteiras nacionais e redefine noções de pertencimento. *Como as pesquisas socioantropológicas podem capturar a complexidade desses movimentos e entender seu impacto nas comunidades locais e globais?*
- c) *Clima e Sustentabilidade*: As mudanças climáticas e as questões ambientais têm implicações diretas nas estruturas sociais e culturais, inclusive influenciando o quesito anterior (*Migrações Massivas e Deslocamentos Forçados*). *Como a pesquisa socioantropológica pode contribuir para compreender as adaptações sociais necessárias diante das mudanças climáticas?*
- d) *Digitalização da Vida Cotidiana*: Como vimos na discussão sobre Antropologia Visual, a crescente integração da tecnologia na vida cotidiana altera a maneira como nos relacionamos, trabalhamos e nos expressamos – inclusive no âmbito de uma certa “espetacularização” das próprias vidas humanas. *Como os métodos de pesquisa socioantropológica podem acompanhar e interpretar adequadamente as dinâmicas sociais moldadas pela digitalização da vida?*

¹ Registre-se que, em tempo, longe de esgotar outras questões provocativas que seriam igualmente pertinentes, nos propomos a elencar alguns exemplos, de forma a fundamentar o nosso argumento quanto à necessária adaptabilidade e flexibilidade metodológica na questão em tela.

- e) *Desigualdades Sociais e Justiça Global*: Elemento permanentemente presente enquanto provocação à pesquisa socioantropológica, a persistência das desigualdades sociais, econômicas e políticas levanta questões urgentes sobre justiça, e em nível global. *Como as pesquisas socioantropológicas podem abordar essas disparidades e influenciar mudanças sociais significativas em direção a uma sociedade justa e equânime?*

Essas questões provocativas são alguns dos desafios contemporâneos com que pesquisadoras e pesquisadores socioantropológicos podem se deparar em seu ofício de pesquisar, o que demanda dos métodos das Ciências Humanas e Sociais uma importante capacidade de adaptar e flexibilizar suas abordagens para melhor compreender as complexidades da sociedade moderna, em sua constante evolução (VELHO, 1997; CAVEDON, 2005; FELDMAN-BIANCO, 2013; RIFIOTIS, 2016; ANDRADA, 2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As Ciências Humanas e Sociais desempenharam um papel crucial ao longo da história acadêmica, oferecendo métodos qualitativos essenciais para as pesquisas científicas. Este estudo buscou, portanto, não apenas reconhecer essa importância, mas também erguer considerações e provocações metodológicas no âmbito das pesquisas socioantropológicas contemporâneas, utilizando a Etnografia e a Antropologia Visual como exemplos analíticos.

Ao adotar o ensejo que adotamos, o texto intentou abranger considerações amplas sobre ambas as perspectivas de pesquisa escolhidas, fundamentando-as, sobretudo, em estudos socioantropológicos ilustrativos do campo das Ciências da Saúde. Assim, enfatizou-se a necessidade premente de os métodos de pesquisa socioantropológica serem permeáveis e flexíveis, diante das constantes mudanças na sociedade e na contemporaneidade.

Por conclusão, consideramos, então, que nosso objetivo foi alcançado, ao passo em que reiteramos essa necessidade de adaptabilidade, destacando-a como crucial para a compreensão das complexidades de uma sociedade em constante transformação - e ressaltamos, à guisa de conclusão, o quanto métodos como a

Etnografia e a Antropologia Visual podem ser parceiros fundamentais nesse esforço cotidiano de pesquisar, modernamente, a partir das Ciências Humanas e Sociais.

REFERÊNCIAS

- ANDRADA, C. F. O Método no Centro: Relatos de Campo de uma Pesquisa Psicossocial de Perspectiva Etnográfica. **Psicologia USP**, v. 29, n. 2, p. 236-245, 2018.
- AURELIANO, W. A. Da palavra indizível ao corpo revelado: Narrativas Imagéticas sobre o Câncer de Mama. In: PEIXOTO, C.; COPQUE, B. (Orgs.). **Etnografias Visuais. Análises Contemporâneas**. Rio de Janeiro, Garamond, 2015. p. 71-96.
- BAEZ LANDA, M. Imagen e investigación social. In: FERRAZ, A. L. M. C.; MENDONÇA, J. M. (Orgs.). **Antropologia Visual: Perspectivas de Ensino e Pesquisa**. Brasília, 2014. p. 719-727.
- CARVALHO, M. Dilemas na/da Reforma Psiquiátrica: Notas Etnográficas sobre o Cotidiano de um Centro de Atenção Psicossocial. In: FERREIRA, J.; FLEISCHER, S. (Orgs.). **Etnografias em Serviços de Saúde**. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 79-104.
- CAVEDON, N. R. Fotoetnografia: A União da Fotografia com a Etnografia no Descortinamento dos Não Ditos Organizacionais. **Organizações & Sociedade**, v. 12, n. 35, p. 13-27, 2005.
- FELDMAN-BIANCO, B. **Desafios da Antropologia Brasileira**. Brasília: ABA Publicações, 2013.
- FURLAN, R. Reflexões sobre o Método nas Ciências Humanas: Quantitativo ou Qualitativo, Teorias e Ideologias. **Psicologia USP**, v. 28, n. 1, p. 83-92, 2017.
- LAPLANTINE, F. **A Descrição Etnográfica**. Tradução de João Manuel Ribeiro Coelho e Sergio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004. 137p.
- MATTOS, C. L. G. A Abordagem Etnográfica na Investigação Científica. In: MATTOS, C. L. G.; CASTRO, P. A. (Orgs.). **Etnografia e Educação: Conceitos e Usos**. Campina Grande: EDUEPB, 2011. p. 49-83.
- MENEGHETTI, F. K. O que é um ensaio teórico?. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 15, n. 2, p. 320-332, 2011.
- NASCIMENTO, P. F. G.; MELO, A. C. de. “Esse povo não está nem aí”: As Mulheres, os Pobres e os Sentidos da Reprodução em Serviços de Atenção Básica à Saúde em Maceió, Alagoas. In: FERREIRA, J.; FLEISCHER, S. (Orgs.). **Etnografias em Serviços de Saúde**. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 267-299.
- NUNES, M. O.; TORRENTÉ, M. Abordagem Etnográfica na Pesquisa e Intervenção em Saúde Mental. **Ciênc. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 10, p. 2859-2868, 2013.
- RIBEIRO, J. S. Antropologia Visual, Práticas Antigas e Novas Perspectivas de Investigação. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 613-648, 2005.
- RIFIOTIS, T. Etnografia no Ciberespaço como “Repovoamento” e Explicação. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 31, n. 90, p. 85-98, 2016.

SOBRAL, F. Desafios das Ciências Sociais no Desenvolvimento Científico e Tecnológico Contemporâneo. **Sociologias**, n. 11, p. 220-237, 2004.

TRAD, L. A. B. O Campo como Exercício Reflexivo: Emanações de uma Etnografia sobre Itinerários Terapêuticos de Famílias Negras em Salvador. In: GERHARDT, T. E.; PINHEIRO, R.; RUIZ, E. N. F.; SILVA JÚNIOR, A. G. (Orgs.). **Itinerários Terapêuticos: Integralidade no Cuidado, Avaliação e Formação em Saúde**. 1. ed. Rio de Janeiro: CEPESC Editora, 2016. p. 147-161.

VELHO, G. **Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

SOBRE O ORGANIZADOR

Flávio Aparecido de Almeida

Graduado em Psicologia (UNIFAMINAS), História (UEMG), Pedagogia (FINOM), Educação Especial (UNIFAVENI), Sociologia (UNIFAVENI), Filosofia (FAERP -UNIETEP) e Ciências da Religião (UNICV). Especialista em: Educação Inclusiva, Especial e Políticas de Inclusão (UCAM), Psicopedagogia Clínica e Institucional (UCAM), Gestão em Saúde Mental (UCAM), Ensino Religioso (FINOM), Gestão de Processos Educativos: Supervisão e Inspeção Escolar (UEMG), Psicologia Social (INTERVALE), Psicologia Comportamental e Cognitiva (FAVENI), Psicologia Escolar e Educacional (FAVENI), Psicologia Existencial Humanista e Fenomenológica (FANENI), AEE - Atendimento Educacional Especializado (IBRA), Ética, Filosofia e Sociologia (IBRA), ABA - Análise do Comportamento Aplicada (IBRA), Autismo (FCE), Psicologia Clínica (IBRA), Neuropsicologia (UCAM), História do Brasil (UCAM), Psicomotricidade Aplicada à Educação Especial (IBRA), Ética e Filosofia Política (INTERVALE), Docência do Ensino Superior (UCAM), Gestão Escolar (Administração, Supervisão, Orientação e Inspeção) (FAVENI), Antropologia (FAVENI) e Neuropsicopedagogia (UCAM). Mestre em Ciências das Religiões (UNIDA) e Doutor em Ciências da Educação (UML). Como psicólogo clínico atua com terapias focadas em crianças autistas, com Deficiência Intelectual, Transtornos de Aprendizagens e Psicoterapia com adultos. Atualmente tem dedicado as suas pesquisas em Atendimento Educacional Especializado, Dificuldades e Transtornos de Aprendizagem, Educação Especial e Inclusiva, Espiritualidade e Psicologia Clínica, Autismo, Ensino Religioso Escolar, Educação, Diversidade e Inclusão. Pesquisa também sobre os Direitos Humanos, a Educação Popular e libertadora e vulnerabilidades que permeiam a comunidade LGBTQIAPN+. Membro do Conselho Editorial da Editora Científica Digital desde 2020.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2192204324890376>

ÍNDICE REMISSIVO

A

Antropologia: 32, 41, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84

Antropologia Visual: 68, 69, 71, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83

C

Ciências Humanas e Sociais: 69, 70, 71, 82, 83

Corpo: 8, 9, 10, 11, 16, 17, 19, 21, 23, 26, 27, 28, 44, 47, 74, 83

E

Etnografia: 29, 31, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 82, 83, 84

Etnografia: 29, 31, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 82, 83, 84

G

Gênero e Sexualidade: 8

Gestión: 50, 51, 56, 57, 63, 64, 65, 66, 67

L

Linguagem: 7, 8, 9, 13, 18, 20, 21, 23, 24, 26, 27

P

Pesquisa Qualitativa: 69

Povos Indígenas: 31, 32, 33, 34, 43, 44, 45, 48

Práticas: 49, 50, 51, 52, 53, 58, 59

R

Resíduos: 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67

S

Saúde: 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 41, 43, 44, 45, 48, 69, 72, 73, 74, 76, 78, 82, 83, 84

T

Travesti: 8, 10, 22, 24, 25, 27, 28, 29



científica digital



VENDA PROIBIDA - ACESSO LIVRE - OPEN ACCESS

