

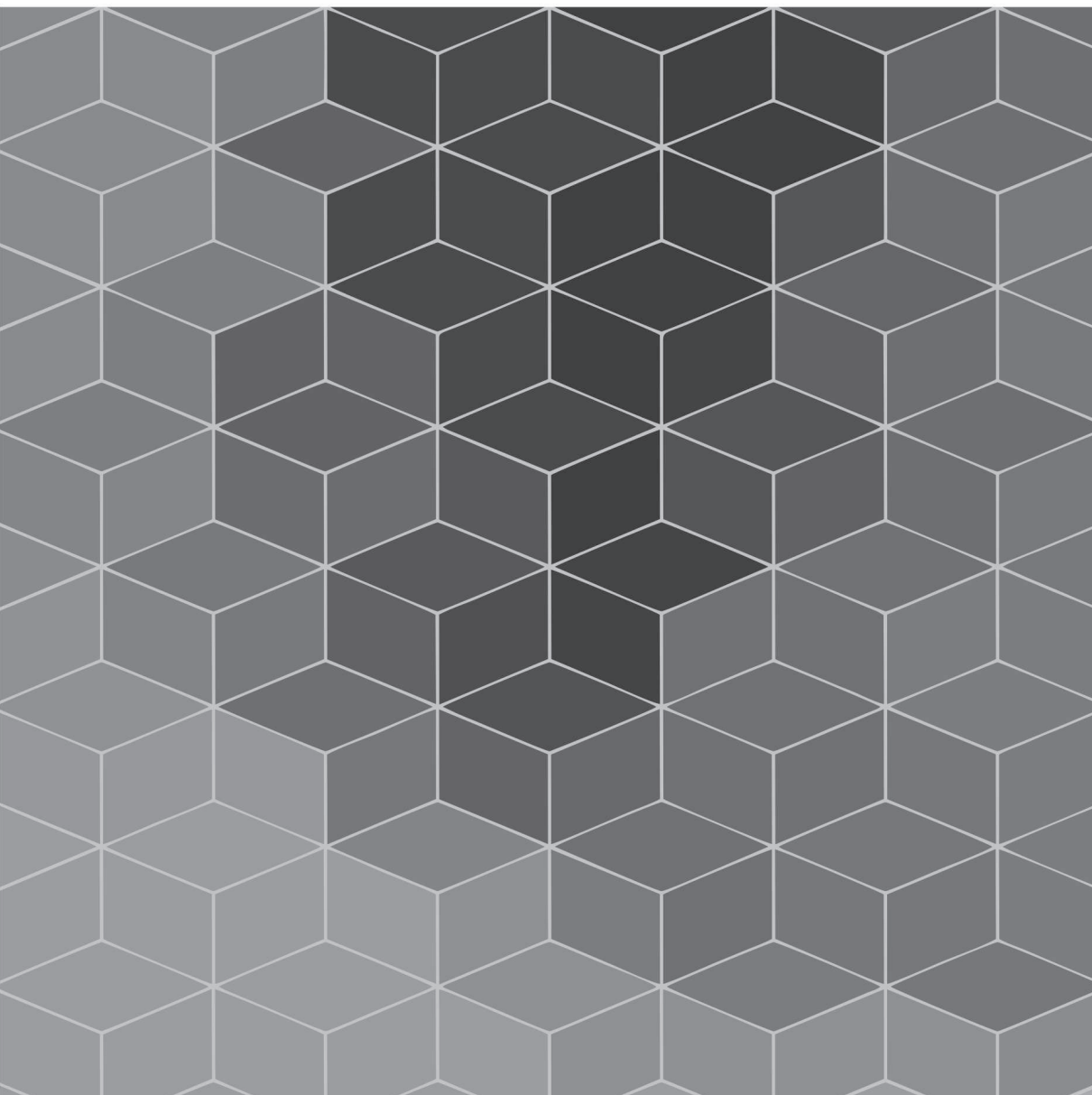
POLÍTICAS ETNOGRÁFICAS NO CAMPO DA CIÊNCIA E DAS TECNOLOGIAS DA VIDA

Jean Segata
Theophilos Rifiotis
(organizadores)



ABA PUBLICAÇÕES

POLÍTICAS ETNOGRÁFICAS NO CAMPO DA CIÊNCIA E DAS TECNOLOGIAS DA VIDA



POLÍTICAS ETNOGRÁFICAS NO CAMPO DA CIÊNCIA E DAS TECNOLOGIAS DA VIDA

Jean Segata
Theophilos Rifiotis
(organizadores)



ABA PUBLICAÇÕES

Porto Alegre
2018

ABA Publicações
(2017-2018)

© Todos os direitos reservados aos autores

Projeto Editorial

Coordenador: Antônio Motta (UFPE)

Vice-coordenadora: Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Conselho Editorial

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEl)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

Associação Brasileira de Antropologia - ABA

Presidente: Lia Zanotta Machado (UnB)

Vice-presidente: Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

Secretário geral: Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/UnB)

Secretária adjunta: Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

Tesoureiro geral: Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (DAN/UnB)

Tesoureira adjunta: Rozeli Maria Porto (UFRN)

Diretores/as: Claudia Turra Magni (UFPEL), Fabio Mura (UFPB), Lorenzo Macagno (UFPR), Regina Facchini (Unicamp)

Organização

GEMMTE

Grupo de Estudos Multiespécie, Microbiopolítica e Tecnossocialidade

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS

Coordenação: Jean Segata (UFRGS)

GrupCiber

Grupo de Pesquisas em Ciberantropologia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFSC

Coordenação: Theophilos Rifiotis (UFSC)

Revisão e normalização: Fernanda Cardozo (PPGAS-UFSC)

Diagramação: Osmair José Pereira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P769 Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida. [recurso eletrônico] / Jean Segata, Theophilos Rifiotis (organizadores) – Porto Alegre : UFRGS, 2018.
188 p.

Requisitos do sistema: Adobe Reader.
Modo de acesso: World Wide Web

Vários autores.
ISBN: 978-85-66094-41-1

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Ciência. 4. Tecnologias da vida.
I. Segata, Jean. II. Rifiotis, Theophilos.

CDD 305.8

SUMÁRIO

- 7** **Apresentação:**
ciência, tecnologias e governo da vida
Theophilos Rifiotis
Jean Segata
- 15** **1. A vida-fumaça dos montes**
Francisco Pazzarelli
- 37** **2. Deslocando o gene:**
o DNA entre outras tecnologias de identificação familiar
Claudia Fonseca
- 61** **3. Infraestruturas globais, práticas locais:**
o *Aedes aegypti* e o digital
Jean Segata
- 85** **4. Os antropólogos e a domesticação:**
derivações e ressurgências de um conceito
Carlos Sautchuk
- 109** **5. Agência:**
para além da oposição entre atividade e passividade
Iara Maria de Almeida Souza
Míriam Cristina Rabelo
- 135** **6. Considerações teórico-metodológicas
sobre objetos instáveis e ausências presentes:**
analisando processos de materialização do desejo feminino
Fabiola Rohden
- 159** **7. Javalis no Pampa:**
invasões biológicas, abigeato e transformações da paisagem na
fronteira brasileiro-uruguaia
Caetano Sordi
Bernardo Lewgoy
- 181** **Sobre as autoras e os autores**

Apresentação

ciência, tecnologia e governo da vida

Theophilos Rifiotis

Universidade Federal de Santa Catarina

Jean Segata

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

O presente livro é resultante do *IV Seminário Mapeando Controvérsias Contemporâneas na Antropologia “ciência, tecnologias e governo da vida”*, realizado em 2017 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, numa parceria do GrupCiber (Grupo de Pesquisa em Ciberantropologia, da Universidade Federal de Santa Catarina) com o GEMMTE (Grupo de Estudos Multiespécie, Microbiopolítica e Tecnossocialidade, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Entre os dois grupos há uma longa e sólida parceria, consolidada concretamente em trajetórias de cooperação que confluem para uma agenda de pesquisa em permanente expansão. Essa parceria está vocacionada à criação de espaços plurais voltados e devotados ao mapeamento e ao debate de novas agendas e de experimentos etnográficos inovadores que atravessam questões emergentes no campo antropológico.

A série dos *Seminários Mapeando Controvérsias*, iniciada em 2013, tem contribuído para a difusão de trabalhos pioneiros e novos experimentos etnográficos envolvendo os debates sobre simetriação, hibridismo, distribuição de agência, redes sociotécnicas, multiespécies, tecnossocialidades, biossocialidades, os quais representam, por sua vez, um amplo e diversificado conjunto de desafios que, no nosso entender, configuram um campo de tensões aporéticas contemporâneas para a produção antropológica. Uma primeira publicação de resultados dos nossos Seminários foi o dossiê “Simetriação, Hibridismo e Agência na Antropologia”, publicado na Revista *Ilha* (volume 17, n. 2, 2015), organizado por Theophilos Rifiotis, Jean Segata e Oscar Calavia Saez. Um segundo desdobramento dos nossos Seminários foi a publicação dos trabalhos apresentados, em 2016, no *IV Seminário Mapeando Controvérsias Contemporâneas na Antropologia*, no formato de livro, sob os auspícios editoriais da Associação Brasileira de Antropologia, com apoio do CNPq, CAPES e FAPESC – esse livro, intitulado “Políticas Etnográficas no Campo da Cibercultura”, foi organizado por Jean Segata e Theophilos Rifiotis.

Com a publicação de *Políticas Etnográficas no Campo da Ciberultura* (2016), passamos a sistematizar a nossa *démarche* geral em termos de políticas etnográficas – isto é, eleições etnográficas que fundamentam os distintos modos de conduzir e produzir a etnografia. Trata-se de pensar os experimentos etnográficos e teóricos em permanente diálogo com questões que emergem de etnografias da Melanésia e da Amazônia, entre outras, e que inspiram diretamente a teoria antropológica, sobretudo no que se refere aos agentes, aos coletivos a serem considerados na análise, à agência, à busca permanente de simetrização na relação entre distintos regimes de saberes, etc. Portanto, para nós, a expressão “políticas etnográficas” procura trazer para o centro dos debates as eleições que compõem o cotidiano do fazer antropológico, delimitando o campo do observável e dos relatos, e que se articulam para delimitar e fundamentar modos específicos de produzir a etnografia. Entendemos que as políticas etnográficas em curso se têm tornado cada vez mais objeto permanente de preocupação para os pesquisadores envolvidos, por exemplo, no estudo das relações entre humanos, animais, plantas, e no de redes sociotécnicas (como o ciberespaço e ciberultura).

A aspiração de publicação do presente livro é contribuir com esse vasto projeto de renovação da antropologia, explicitando mapeamentos de contravérsias em torno do governo da vida em diferentes situações etnográficas, no campo ecológico, na relação com animais, nas políticas de vigilância e controle epidêmico, nos estudos da ciência, nas redes sociotécnicas. Portanto, a publicação do presente livro representa para nós um passo fundamental para a consolidação de uma agenda de pesquisa em torno das políticas etnográficas em jogo no fazer antropológico contemporâneo. Uma antropologia em que o ser humano não está no centro do mundo social, com transformações importantes tanto nos objetos/temáticas de pesquisa quanto nos modos de realizar as pesquisas. Por essa razão, mantivemos no título da presente obra a menção às políticas etnográficas, explicitando o escopo geral de trabalhos que a compõem, com o título “ciência e tecnologias da vida”.

A presente obra é composta de seis capítulos, todos inscritos num esforço que os aproxima, para além da diversidade dos recortes temáticos e dos distintos referenciais teóricos. Rompendo com os debates epistemológicos, todos os trabalhos aqui publicados trazem uma marca comum: a problematização, a fricção ontológica, na feliz expressão cunhada por Frédéric Keck, Ursula Regehr e Saskia Walentowitz (2008, p. 35) na Introdução ao dossiê “Anthropologie: le tournant ontologique en Action”. Trata-se de um conjunto de trabalhos que operam, a partir de referências particulares, com o desdobramento das multiplicidades – as “políticas ontológicas”, de que falava John Law

(2014, p. 143) – e que mantêm, sem dúvida, forte relação com os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, Isabelle Stengers e Bruno Latour, dentre outros autores que vêm contribuindo para esse grande projeto antropológico. Portanto, não se trata de uma simples reunião de trabalhos voltados a uma temática específica: nosso projeto editorial supõe que cada leitor, conforme seus interesses, possa encontrar, num ou noutro destes capítulos, cruzamentos com suas próprias pesquisas. Nesse sentido, o presente livro foi concebido com a ambição de servir a diferentes leitores – não exclusivamente do campo antropológico – que estejam interessados em dispor de um mapeamento plural das controvérsias contemporâneas na antropologia e, a partir daí, ampliar e aprofundar seus próprios argumentos e modos de fazer seus trabalhos etnográficos.

Iniciamos com o capítulo intitulado “A vida-fumaça dos montes”, de Francisco Pazzarelli, que nos traz uma reflexão sobre a cozinha entre os *huacheños* – uma comunidade que habita os montes do altiplano andino do departamento Tumbaya (Jujuy, Argentina) – e um programa de desenvolvimento em curso naquela região. A descrição apresentada nos remete a questões sobre as cozinhas, o calor do fogo à lenha e a fumaça que preenche as moradias, bem como a questões ecológicas ligadas ao uso intensivo da madeira para cozinhar e o aquecimento das casas face a uma escassez de lenha. O autor traz uma narrativa sobre a tentativa de implementar um programa de desenvolvimento visando atuar exatamente sobre a limitada disponibilidade de lenha na região. O esforço etnográfico aqui vai no sentido de mostrar como a escassez da biomassa – relacionada ao pastoreio e ao alegado uso indiscriminado dos “recursos naturais” – e os fogões tradicionais não estão em simples contradição, mas em modo de coexistência.

No relato etnográfico, Francisco Pazzarelli traz para o primeiro plano, através da análise do experimento de um projeto de introdução de fogões energeticamente mais econômicos, uma situação concreta de equivocação controlada, na célebre expressão de E.V. de Castro. A situação descrita traz um aparente paradoxo: tanto os *huacheños* quanto os técnicos concordam com o fato de que há uma “falta de lenha”, porém essa “falta” não remete a uma mesma compreensão da situação. A aparente coincidência de perspectivas instala uma controvérsia em torno da fumaça, a qual permite ao autor tematizar de modo original sobre o que poderia parecer simples resultado de uma oposição entre a população local e os técnicos do programa em questão. Assim, através da descrição de uma situação que poderia resultar de uma, digamos, falha de comunicação ou de um hiato cultural – ou, radicalmente, de uma incomensurabilidade de mundos –, a narrativa nos permite vislumbrar como operam

esses mundos – não como representações, mas como perspectivas que instituem mundos reais, sem a necessidade de escolher entre uma ou outra dessas possibilidades. Valorizando e concretizando a necessidade de um “pensamento mais devagar” (Stengers, 2005) e repetindo uma instrução que o autor recebeu no seu trabalho de campo, ele encerra o capítulo lembrando que é necessário entrar nas cozinhas, deixar as fumaças invadirem os olhos e esperar até que eles se acostumem.

No segundo capítulo, “Deslocando o gene: o DNA entre outras tecnologias de identificação familiar”, Claudia Fonseca busca inspiração nos estudos de ciência e tecnologia, para revisitar a hipótese de uma possível “genetização” da vida social causada pelo uso do teste de DNA em investigações judiciais de paternidade. Na construção do seu argumento, Fonseca considera a produção e os efeitos do teste no contexto, primeiro, da evolução de provas científicas de paternidade, segundo, do aprimoramento de práticas de governo que facilitam a “legibilidade” da população e, finalmente, do quadro afetivo e material de algumas famílias contemporâneas. Em *Deslocando o gene*, o percurso analítico construído por Fonseca nos leva a questionar as perspectivas que opõem o genético ao social e a valorizar as sutilezas contextuais dos mundos “locais”. Mais do que isso, o mergulho nos detalhes etnográficos sugere que são em grande medida os elementos mundanos da experiência cotidiana que medeiam o impacto das tecnologias globalizadas.

Na sequência, o capítulo, “Infraestruturas Globais, Práticas Locais: o *Aedes aegypti* e o digital”, de Jean Segata, traz uma análise das crises sanitárias relacionadas ao mosquito *Aedes aegypti* e suas relações com dispositivos tecnológicos da informação como elementos centrais para compreender as estratégias de governo de populações humanas e animais. O trabalho está fundamentado numa pesquisa etnográfica que acompanhou a implantação de uma nova metodologia de trabalho de equipes da área da saúde, baseada em tecnologias de georreferenciamento de zonas de risco, numa capital da região nordeste do Brasil. No seu relato, o autor mostra como mosquitos e pessoas têm suas vidas atravessadas, produzidas e governadas localmente por meio da presença cada vez mais ubíqua e pervasiva de infraestruturas globais, como aquelas da biologia, da química e, particularmente, das novas tecnologias digitais.

Ao analisar os mapas produzidos pelo georreferenciamento, o autor nos mostra a sua centralidade nas práticas dos agentes de saúde, assim como na definição de políticas públicas de intervenção. A análise mostra, de um lado, como as tecnologias de georreferenciamento, ao produzirem mapas de zonas de presença relativamente ao mosquito *Aedes aegypti*, criam “zonas de risco”; e, de outro, como as populações que habitam esses espaços são responsabilizadas

pela epidemia – a qual, por outra parte, aponta a falta de infraestrutura de saneamento no município. Os dispositivos sociotécnicos mobilizados pelos agentes de saúde e responsáveis governamentais para mapear “zonas de risco” tornam-se catalisadores das relações entre humanos, mosquitos e seus ambientes, bem como as definem e as instituem.

Em “Os antropólogos e a domesticação: derivações e ressurgências de um conceito”, Carlos Emanuel Sautchuk discute as controvérsias em torno da noção de domesticação na antropologia contemporânea. O texto traça um percurso teórico das três últimas décadas, cartografando os fundamentos da reflexão em torno da domesticação. Partindo da análise dos sentidos dados àquela noção na obra de dois dos principais antropólogos que colocaram em evidência sólidos argumentos da crise da dicotomia entre natureza e cultura – nomeadamente Philippe Descola e Tim Ingold –, o autor nos permite visualizar um duplo movimento: a busca pela reafirmação da pertinência do termo, instituindo-o como questão relevante para a antropologia; e, ao mesmo tempo, o esgarçamento do seu campo semântico frente à complexidade dos experimentos etnográficos.

Na própria obra de Tim Ingold, seria possível vislumbrar um conjunto de variações que a noção de domesticação pode experimentar: num primeiro momento, como uma ferramenta para uma aproximação das relações interestéticas entre humanos e renas; em outro, como um modo de reposicionar a relação entre humanos e animais no plano da evolução; ou, ainda, repensada no âmbito de uma crítica à sociedade industrial; e, mais recentemente, um conceito dissipado pela ideia de uma onipresença da vida. Retomando outros autores, o trabalho nos leva a pensar a ideia da domesticação com um ponto de inflexão na forma de abordar esses temas em campo, levando o etnógrafo a recolocar o sentido do humano em discussão.

O capítulo seguinte, de Iara Maria de Almeida Souza e Míriam Cristina Rabelo, intitulado “Agência: para além da oposição entre atividade e passividade”, traz uma reflexão sobre o conceito-chave de agência e especialmente da agência distribuída, num cruzamento de campos de pesquisa. As autoras trazem uma problematização específica, qual seja, a agência em contraste com a “passividade”. Cada uma das autoras trata a questão evocando sua experiência etnográfica: Iara Maria de Almeida Souza, no campo dos estudos antropológicos da ciência, num biotério; e Míriam Cristina Rabelo, no campo dos estudos das religiões de possessão, especificamente o candomblé. Em paralelo, essas duas entradas em campo possibilitam uma ampliação da noção de agência e uma problematização da noção de humano e sua centralidade descritiva.

O texto parte de uma argumentação sobre a experiência da iniciação no candomblé e como ela poderia ser lida como “entrega” e sujeição. A *iaô*, nesse processo, está como despojada de vontade própria: a divindade que ela recebe domina/ocupa o seu corpo e lhe exige oferendas; a própria possessão depende da mãe de santo – que ativa a relação entre a *iaô* e o orixá – e até mesmo da própria comunidade do terreiro. Essa experiência é tratada pelas autoras como um “desagenciamento”, mostrando uma distribuição da agência que é fundamental no processo iniciático. Na pesquisa no biotério, ao descrever as práticas científicas com modelos experimentais com animais, elas observam como técnicos que manejam os animais elaboram modos de lidar com eles e descobrem neles disposições de aprendizado face às situações que lhes são apresentadas. Os animais que servem aos experimentos não são, portanto, meros agentes passivos, mas se colocam como agentes no sentido pleno do termo de sua participação nas experiências do laboratório. Em resumo, o capítulo faz uma aproximação das duas experiências com base nas proposições de Isabelle Stengers sobre a agência ligada ao conceito de prática – nesse caso, a agência congrega participantes, que se definem pelo estar-junto na participação. Trata-se, portanto, de uma argumentação sobre a agência como circulante e concretamente mobilizada na ação, não podendo ser definida como atributo nem simples resultado de posições ativas e passivas predefinidas.

Fabíola Rohden traz, em “Considerações teórico-metodológicas sobre objetos instáveis e ausências presentes: analisando processos de materialização do desejo feminino”, uma vontade de saber sobre controvérsias no campo científico ligadas ao gênero, demonstrando o modo como elas o instituem, especialmente a partir da noção de “desejo feminino”. A partir de pesquisa com mulheres que realizam tratamentos hormonais e com profissionais do campo médico, a autora procura refletir sobre o lugar dos hormônios – principalmente os chamados “hormônios sexuais” – nas suas funções na fisiologia humana e sobre seus desdobramentos, situando-os, para além de elementos químicos, como metáforas ou mensageiros que formam e informam sobre sexualidade e moralidades, fundamentais na constituição do gênero.

Concretamente, o capítulo está baseado em pesquisa realizada em uma grande cidade da região sul do Brasil junto a usuárias de tratamentos hormonais e profissionais do campo biomédico, especialmente da ginecologia, que estão dedicadas/os ao tratamento de “problemas” relativos à sexualidade feminina. O trabalho permite colocar em evidência a precariedade da associação, arraigada no campo biomédico, entre testosterona e desejo. Trazendo, portanto, um desenho das controvérsias sobre a explicação de ordem estritamente biológica, o trabalho contribui para a compreensão sobre como operam

noções e práticas da biomedicina e seus atravessamentos por elementos bioquímicos, morais e políticos.

O último capítulo do livro é intitulado “Javalis no pampa: invasões biológicas, abigeato e transformações da paisagem na fronteira brasileiro-uruguaia”. De autoria de Caetano Sordi e Bernardo Lewgoy, ele nos permite refletir criticamente sobre a controvérsia envolvendo de um lado ativistas da causa animal e de outro os interesses do agronegócio (definidos em termos de luta contra a “praga do javali”) – aos quais se somam os defensores da “desburocratização do registro de armas” – face à instrução normativa de 2013 do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), que liberou, em todo o país e por tempo indeterminado, a captura e o abate de “javalis asselvajados europeus” (*Sus scrofa*) e seus cruzamentos com porcos domésticos. A instrução normativa em questão representa um ponto de inflexão que se configura concretamente numa polaridade entre a espécie a ser defendida e o animal assimilado ao ladrão de gado – assimilação essa que “equaliza o furto à predação”.

Os autores apresentam um rico material de campo e um vasto levantamento histórico e biológico através do qual se torna visível a complexa rede entre o conhecimento científico sobre o bioma da região dos Pampas, a migração espontânea e contrabando de animais, que se somam à histórica permeabilidade da fronteira brasileiro-uruguaia, contribuindo de forma decisiva para o aumento da população de javalis na região. A análise avança mostrando como a esses elementos vieram somar-se ainda mudanças no ambiente dos Pampas e a forte seca registrada em final dos anos 1980 como agentes de migração, digamos, espontânea daqueles animais. Eles lembram que tal quadro se configura também como uma questão de abigeato (roubo de gado) e de contrabando que marca as relações na região da fronteira. O capítulo discute igualmente como esse complexo conjunto de questões está atravessado também por mudanças no agronegócio na região dos Pampas, como o declínio da criação extensiva de gado, a expansão dos monocultivos florestais (eucalipto australiano) e a disseminação da gramínea sul-africana (*Eragrostis plana* Nees) – introduzida na década de 1970 na região –, visando justamente ampliar a produtividade agropecuária. Enfim, a leitura nos revela, assim, a complexidade da rede tecida que constitui o ponto central da controvérsia sobre os chamados “javalis asselvajados europeus” e seus cruzamentos com porcos domésticos, também conhecidos como “javaporcos”, na região dos Pampas.

A vida-fumaça dos montes

Francisco Pazzarelli
Universidad Nacional de Córdoba

Fumaças

Dois conselhos geralmente recebem aqueles que entram pela primeira vez numa cozinha nos montes e altiplano de Jujuy: curvar-se para evitar bater a cabeça no teto baixo coberto de fuligem e apertar os olhos para protegê-los da fumaça espessa. O primeiro é materializado em um corpo encolhido e sentado em algum pequeno banco do quarto; o segundo vem com olhos vermelhos e um par de lágrimas por causa da fumaça. Os fogões estão acesos no dia todo, às vezes durante as noites, e a fumaça não para de preencher todas as rachaduras do lugar. Para esse olhar irritado, não haverá outra recomendação a não ser *esperar até que os olhos se acostumem*¹.

O calor das cozinhas e das refeições de Huachichocana, no entanto, compensam essas esperas. Localizada entre desfiladeiros profundos que conectam em poucos quilômetros a região da Quebrada (2300 msnm) com o altiplano (4200 msnm), essa pequena comunidade do departamento Tumbaya (Jujuy, Argentina) é a protagonista das páginas seguintes. As sete famílias que a compõem possuem uma economia agropastoril (baseada no cultivo de batatas, milho e alfafa – entre outros – e na criação de cabras, ovelhas, vacas e lhamas) com uma certa mobilidade sazonal, ocupando diferentes regiões ecológicas ao longo do ano. Em cada um desses lugares, seus fogos e fumaças culinários são reproduzidos de maneiras específicas, fazendo uso de um vasto repertório de fogões. No entanto, as cozinhas sempre concentram as intensidades de calor e fumaça às quais se referem as dicas anteriores.

Neste trabalho, estou interessado em abordar essas relações que definem as experiências de boa parte da culinária diária dos montes *huacheños* (e de grande parte dos Andes), para considerar o que acontece quando surgem ten-

1 Utilizo *itálico* para destacar expressões do castelhano andino local, aspas duplas (""") para citações de outros autores, e aspas simples (") para destacar expressões da minha autoria. Também agradeço a Jean Segata e Theophilos Rifiotis a oportunidade de participar da 4. edição do Seminário "Mapeando Controvérsias Contemporâneas", na UFRGS, assim como o convite para formar parte desta coletânea. Este texto é uma versão traduzida e ligeiramente modificada de um trabalho publicado em espanhol na Revista de Antropologia da USP (v. 59, n. 3), em 2016.

tativas de mudanças e inovações nas estruturas materiais das cozinhas. Essas tentativas estão vinculadas a programas de desenvolvimento que têm interagido com as comunidades aborígenes há anos, através da realização de diferentes projetos. Nesses casos articulam-se diferentes tipos de argumentos sobre “fumaças”, “irritações” e “excessos” que, à primeira vista, teriam pouco a ver com as ideias locais sobre as mesmas coisas; no entanto, esses projetos são, de certa forma, bem-sucedidos. Em outras palavras, neste capítulo discuto como essas conexões entre “projetos” e vida diária são moduladas no calor das relações que os *huacheños* reivindicam como relevantes.

Porém, não quero apresentar essas relações como produto de uma falta de diálogo entre instituições, técnicos e comunidades – embora, claro, isso também exista. O que desejo sugerir é que as fumaças são um eixo do que Viveiros de Castro (2004) chama “equivocação”. Em vez de um simples erro de comunicação, um equívoco é “uma falta de compreensão de que os entendimentos não são necessariamente os mesmos e não estão relacionados a formas imaginárias de ‘ver o mundo’, mas aos mundos reais que estão sendo vistos” (Viveiros de Castro, 2004, p. 11, tradução minha). Como tentarei argumentar, a comunicação entre técnicos e *huacheños* manifestou-se como uma conexão entre formas homônimas para se referir ao ‘mesmo’ assunto (cozinhas e fumaça) e que, no entanto, se abriu a diferentes mundos de relações. Ou, em outras palavras, buscarei pontuar que, quando se acompanham os seus contornos, a equivocação das cozinhas nos leva a considerar as condições de existência de fumaças que não são exatamente aquelas que os programas de desenvolvimento estão preocupados em quantificar, muito embora elas assim se conectem. Então, trata-se de mapear e distinguir esses contornos, mas não para ‘explicar’ o equívoco nem para enfrentar a impossível tarefa de ‘corrigi-lo’ (como adverte Viveiros de Castro, 2004); trata-se, sim, de reconhecer o seu próprio peso específico e seu potencial – e agora me inspiro nos *huacheños* – ‘fértil’. Para avançar nessas ideias, vou descrever algumas situações etnográficas seguindo outro conselho local: aquele que adverte que o conhecimento é um efeito da comparação privilegiada de diferentes versões sobre o ‘mesmo’ (Lema e Pazzarelli, 2015).

A multiplicação das cozinhas

Quando cheguei a Huachichocana pela primeira vez, fiquei encorajado pela possibilidade de me encontrar com o calor dos fogões, que eu tinha conhecido através de algumas fotografias que minha colega (V. Lema) me mos-

trara apenas alguns meses antes. Interessado em uma antropologia das relações culinárias, queria entrar logo nos espaços organizados em torno desses ‘clássicos’ fogões andinos²: estruturas circulares ou semirretangulares, levantadas do chão com argila, adobe e pedras, entre 30 a 40 centímetros de altura e com espaço para colocar um mínimo de duas painéis. Podem adotar diferentes morfologias e geralmente estão localizados nos cantos dos quartos ou encostados em alguma das paredes laterais, às vezes compartilhando o espaço com um fogão a gás e com outras lareiras localizadas nos pátios. O fogo é aceso com a combustão de madeiras de diferentes espécies coletadas na área ou com a ajuda de *cautos* (pães de guano seco). Queima-se lenha durante a maior parte do dia, consumindo madeira de forma constante e inundando os quartos com uma fumaça espessa que faz *coçar* e chorar aos olhos não acostumados. Para minha surpresa, no entanto, quando cheguei à comunidade, alguns desses fogões tinham mudado, e não consegui encontrar aquele da fotografia.

Essas mudanças foram resultado de um projeto que articulou, durante 2009 e 2010, várias comunidades aborígenes da região, promovendo a construção e uso de “cozinhas econômicas”. Essas cozinhas, também chamadas *poupadoras de lenha*, são estruturas retangulares, de um metro ou um metro e meio de altura, levantadas com adobes e terminadas com uma chapa de metal na qual descansam as painéis. As lenhas se introduzem por uma pequena porta frontal, que regula a entrada de ar e permite reduzir o consumo de lenhas. Possuem chaminés que extraem a fumaça para fora do quarto, além de fornecer uma boa irradiação que aquece o lugar nos dias frios. Esse modelo básico de cozinha, inicialmente planejado, foi ampliado, em alguns casos, a um sistema de canos e torneiras de água quente que aproveita o calor gerado – e, em alguns casos, até viraram chuveiros. Como outro complemento, o projeto também incluiu a construção de *hornos econômicos*: estruturas que combinavam adobe juntamente com tambores e estruturas metálicas, que permitem reduzir o uso de lenha. O projeto fazia parte de programas de financiamento que promoveram uma série de avaliações e adaptações de conhecimentos e práticas tradicionais nas áreas de culinária, agricultura e pastoreio de animais³.

2 A complexidade das cozinhas e das estruturas culinárias *huacheñas* mereceria uma descrição mais detalhada, que não posso fazer aqui. Atendendo aos limites deste trabalho, vou me concentrar apenas na descrição das características e relações que interessaram para o projeto de desenvolvimento. Nesse sentido, vou usar ‘fogão’ para me referir a todas as variações dos fogões locais; deixarei o termo ‘cozinha’ para designar o quarto onde se prepara o alimento (e que, na maioria das vezes, abriga os fogões); e com ‘cozinha econômica’ apontarei exclusivamente para as novas estruturas construídas.

3 Foi coordenado pelo “Programa Pequenas Doações” do Fundo para o Meio Ambiente Mundial, administrado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, e organizado com base nos “Objetivos de Desenvolvimento do Milênio” (PNUD, 2011). Os oito objetivos sugeridos pela ONU no ano 2000 supuseram a promoção de diferentes tipos de ações e projetos até o ano 2015. As quatro metas do sétimo objetivo, em que se enquadrava parte dos projetos considerados aqui, propunham “garantir a sustentabilidade do Meio Ambiente”. A leitura de relatórios e de avaliações de projetos semelhantes realizados em regiões próximas (PPD/PNUD, 2011) e em comunidades da Bolívia (PPD/PNUD, 1996) é útil para conhecer a história, lógica e os resultados dessas intervenções.

No caso das cozinhas, partia-se de uma dupla avaliação das condições de vida locais. Por um lado, considerava-se que a colheita tradicional de lenha estava ficando muito difícil para as famílias devido à falta de pessoas (que saem dos montes para morar e trabalhar nas cidades), mas especialmente devido à escassez de biomassa causada por processos de desertificação resultantes do pastoreio e do uso indiscriminado de recursos. Por outro lado, o uso de fogões tradicionais que gastavam muita lenha impactava na situação de escassez mencionada, gerando um excesso de fumaças que se tornavam tóxicas para a saúde visual e respiratória, além de contribuir com as emissões globais de gases de efeito estufa. Como falou um dos técnicos relacionados ao projeto, as cozinhas econômicas permitiam *adaptar de maneira amigável* os conhecimentos e práticas locais no âmbito dos objetivos globais de desenvolvimento sustentável e de uso eficiente dos recursos⁴.

Minha primeira reação (talvez porque senti meu romantismo ferido) foi a de uma surpresa desagradável: algumas cozinhas mudaram sua estrutura interna – e com isso, pensei, ‘quem sabe que outras coisas?’. No início, então, vi-me interessado em entender os detalhes sobre essa introdução, tentando conhecer e reconstruir como se tinha desenvolvido o projeto, avaliando junto com as pessoas as mudanças que essas novas estruturas trouxeram. Depois de um tempo, no entanto, a primeira coisa que tive de rejeitar foi a própria ideia de que as cozinhas foram ‘introduzidas’. Pelo contrário, longe de constituir qualquer tipo de ‘doação compulsória’⁵, o projeto foi baseado em um bom número de assembleias e reuniões, entre diferentes comunidades e técnicos. Inclusive, a expansão do módulo básico para os canos de água quente e fornos econômicos foi proposta pelas próprias comunidades. Uma vez que tudo foi decidido, o dinheiro foi concedido a cada uma das famílias participantes, proporcionando autonomia para comprar os materiais (especialmente o metal), de maneira que as cozinhas seriam montadas através do trabalho próprio. Ou seja, fora do módulo básico do esquema original, as cozinhas diferiram umas das outras desde o momento em que foram construídas. Mesmo assim, algumas famílias atrasaram a construção, e outras nunca a começaram. Nesse sentido, se a ‘introdução’ – que eu imaginava – não tinha sido tal, a generalização ‘cozinhas econômicas’ – que o projeto imaginava – também não era bem assim, uma vez que cada uma delas foi distinta e modificou diferencialmente as arquiteturas anteriores.

4 Um projeto similar forneceu *cozinhas solares* para outras comunidades. No nosso caso, apenas a escola local possui uma, que é pouco utilizada.

5 Chamo de ‘doações compulsórias’ aquelas que chegam às comunidades sem notificações ou contatos anteriores: incluem desde comida até computadores, mesmo para comunidades sem eletricidade. Pelo contrário, o ‘projeto’ supõe instâncias coletivas de discussão e consenso.

Isso também estava ligado às diferentes formas como a vida familiar e produtiva é organizada. As famílias desenvolvem diferentes esquemas de movimentos anuais de pastoreio num sistema integrado de *casas* e *postos*. As *casas* constituem as residências oficiais, enquanto os *postos* (*puestos* ou *estancias*) estão vinculados quase exclusivamente ao manejo dos animais. Assim, ocupam-se diferentes locais ao longo do ano, em períodos que vão desde quinze dias a alguns meses, dependendo das variações sazonais, do tamanho e necessidades dos rebanhos e do número de espaços residenciais que ocupam. Algumas famílias só têm uma casa e nunca se movem, enquanto outras se deslocam mais de cinco vezes por ano, produzindo complexas coreografias que conectam espacialmente uns lugares com outros (Pazzarelli, 2014; cf. Tomasi, 2011).

Embora breve, essa caracterização serve para mostrar que quase todas as famílias possuem mais de uma cozinha; e, mesmo num passado não muito distante, esses deslocamentos incluíam até o transporte de brasas de um fogão a outro. Nesse sentido, considerando que o projeto financiava uma estrutura culinária por família, isso nunca significou o desaparecimento total dos fogões antigos: cozinhas econômicas foram construídas nas casas, e os fogões sobreviveram nos postos. Algo parecido aconteceu com os fornos, que não suplantaram os antigos, mas geralmente foram construídos do lado, nos pátios: agora, cada família tem dois fornos. Considerando o número geral de novas cozinhas construídas, poder-se-ia dizer que houve uma multiplicação de estruturas ligadas à culinária e que em nenhum caso os fogões foram eliminados absolutamente. A maioria das famílias ficou numa situação de múltiplas opções: aos fogões antigos, fornos de pão e fogões a gás juntaram-se as cozinhas e os fornos econômicos⁶. À primeira vista, isso seria contrário às expectativas de redução de lenha e de fumaças do projeto, que não parecem ter coincidido nunca com as motivações locais para montar as novas cozinhas. Isso sem falar daqueles que atrasaram a construção ou que nunca a fizeram, revelando esse outro lado do projeto.

Das famílias que não construíram a cozinha, uma só possui uma casa e não tem postos, e seus animais não frequentam outras gramas. Essa família, conseqüentemente, apenas possui um fogão. Às vezes, eles usam o fogão a gás para conseguir preparações diferentes, ou quando ficam sem lenha – situação

⁶ Essa multiplicação tem outras clivagens no que se refere à organização culinária diferencial dos espaços habitados. Por exemplo, como as casas são os lugares para fazer festas e rituais coletivos, a construção de cozinhas e fornos econômicos (a multiplicação culinária) colaborou com esses eventos, que exigem enormes quantidades de fogos e alimentos. Os *postos*, por outro lado, podem subsistir com pequenas cozinhas. Em alguns casos, a coexistência de diferentes tipos de cozinhas foi entendida pelos técnicos como remanescentes de lógicas passadas, testemunhos materiais de uma vida anterior ou como restos do *costume*. Pontos de vista semelhantes são encontrados na avaliação de projetos desenvolvidos em comunidades indígenas da Bolívia, onde se reconhece que não há explicação para o “fenômeno” de coexistência de cozinhas, uma vez que as econômicas foram construídas (PNUD, 1996, p. 16).

bastante frequente, já que precisamente eles têm pouca mão de obra para as tarefas diárias, sendo que às vezes até compram lenha. Eles construíram o forno econômico ao lado do forno antigo, mas ainda não fizeram nada com a cozinha. Apesar de serem os ‘beneficiários tipo’ (não têm mão de obra e sofrem com a falta de lenha), ainda estão esperando e pensando para decidir se vão construir. Uma situação como esta é um problema técnico – aparentemente frequente, como me contou um dos responsáveis. Quando se excedem os prazos estipulados para a construção, baixam as taxas de autoavaliação dos projetos, e dificultam-se futuras repetições. No entanto, do ponto de vista *huacheño*, essas ‘negativas’ não se traduzem como uma rejeição das iniciativas do projeto, mas como a necessidade de levar mais tempo para pensar e *ver o que fazer*. Isso aponta para a primeira dobra da equivocação que me interessa mapear. Para fazê-lo, no entanto, antes de perguntar por que uma cozinha não foi construída – pergunta ‘técnica’, talvez –, devemos questionar o que aconteceria se ela fosse construída. Nesse caso, sendo uma família com uma única cozinha, ela perderia o seu único fogão.

No que segue, então, estou interessado em sugerir que, embora a construção de uma cozinha econômica seja possível, os motivos para não perder um fogão excedem qualquer guia técnica de financiamento internacional. *Pensar o que fazer* não é uma solução intermediária, que fica a meio caminho. Em vez disso, ela parece apontar para a possibilidade quase simultânea de concordar e não concordar com o projeto, sem que isso seja uma contradição – a possibilidade *huacheña* de habitar a equivocação e torná-la fértil, aberta a outras possibilidades. Posso, então, antecipar uma ideia: nem todos os fogões devem ser apagados, nem todos os excessos são ruins – fumaças, inclusive.

Excessos, I

Se alguém pergunta se a lenha é um recurso escasso, os *huacheños* geralmente respondem que onde eles vivem *não há lenha* e, inclusive, que há cada vez menos. Uma resposta assim – que os técnicos e eu ouvimos muitas vezes – parece um atestado claro que apontaria para uma condição que se explica repetindo-a novamente: não há lenha. No entanto, em Huachichocana moram sete famílias, num extenso território de desfiladeiros e campos. Um espaço assim deveria ser capaz de fornecer lenha para esses sete fogões de uso simultâneo. Mas não dá: *não há lenha*. Mas é apenas atendendo ao sentido relacional da frase e a seus desdobramentos que podemos levar a sério essa expressão. Vou compará-la com um episódio semelhante.

Em uma ocasião, estávamos fazendo uma viagem com alguns *huacheños* para Susques, uma cidade nas terras altas de Jujuy. No mesmo ônibus, viajava um idoso que morava em um lugar próximo. Ao me reconhecer gringo, começou a me contar coisas sobre seu lugar de origem, uma pequena comunidade de pastores onde ficava cada vez mais difícil viver porque *não há água*. Quando o homem desceu do ônibus, no meio do platô quente e chicoteado pelo vento, perguntei aos meus amigos se aquilo era devido à falta de chuva ou se eram os *olhos da água* (as vertentes naturais) que estavam secando por razões que eu não conhecia. Eles responderam que o problema da falta de água era a falta de pessoas.

Em Huachichocana, como em outras regiões próximas, nem as coisas nem as pessoas nem qualquer outro ser existem fora de relações particulares. Nem a lenha. Tudo está imbricado em engajamentos e fazeres recursivos, segundo os quais as coisas devem “alcançar a existência umas junto com as outras” no meio de relações e implicações “mútuas” (Martínez, 1976). Geralmente, essas relações se traduzem como “criações mútuas” que envolvem posições, sempre disputadas, de *criadores* e *criados* (Bugallo e Vilca, 2010; Bugallo e Tomasi, 2012; Lema, 2014; Lema e Pazzarelli, 2015). Nesse sentido, se *não há lenha*, é porque não há mais pessoas para *fazê-la*. E, como qualquer outra maneira local de *fazer*, a *colheita de lenha* segue técnicas e processos específicos relativos à seleção de espécies que são transformadas em lenhas no contexto das múltiplas e variadas relações que mantêm plantas e pessoas entre si – e que até incluem *permissões* e *sinais* para pegar cactos (*cardones*) já secos. Da mesma forma, a carne é *feita* (Pazzarelli, 2016); e a água canalizada para fins domésticos também deve ser *criada* e domesticada (Lema, 2014).

Mas isso quer dizer, então, que nos montes há lenha e que as palavras *huacheñas* deveriam ser reconsideradas? Ou que os técnicos simplesmente não entendem o que as comunidades dizem? Acredito que não há significados ocultos ou relativizações possíveis na expressão *não há lenha*: ela descreve uma situação ‘real’. No entanto, essa escassez não se refere à ‘realidade técnica’ de um ambiente externo e sobre-explorado, nem suas causas devem ser buscadas nas práticas tradicionais da colheita. Pelo contrário, a consequência das relações locais seria que a lenha existisse. A lenha e a água são, em primeiro lugar, relações; e a negação *não há lenha* deveria ser traduzida como ‘não existem as relações que permitem fazer lenha’.

Deve-se notar, então, um detalhe: a avaliação técnica coincide com a *huacheña*, pois ambos afirmam que *não há lenha para a cozinha*. Não existe nem um erro nem uma interpretação errada. Mas uma equivocação não é isso. Ela é percebida quando vemos que, de um lado, a falta de lenha seria o

resultado da sobre-exploração baseada em práticas tradicionais – que precisam ser adaptadas a tecnologias eficientes –, enquanto a perspectiva *huacheña* aponta para o contrário: é a impossibilidade de fazer madeira como sempre foi feita que deixa os montes cheios de simples madeiras. Os postulados finais são semelhantes, mas as premissas iniciais são completamente diferentes (Viveiros de Castro, 2004, p. 17-18). Se compararmos essa situação com outros projetos, o “problema da lenha” seria talvez análogo à avaliação acusativa de “sobrepastoreio” que diferentes programas de desenvolvimento fazem aos pastores do altiplano quando quantificam as taxas de desertificação (Quiroga Mendiola, 2012). Quase imperceptível no início, o detalhe da equivocação não é pequeno: por trás da dobra inicial, esconde-se uma consideração local do *fazer* que envolve as mais variadas formas das “existências mútuas”.

Excessos, II

O segundo problema dos fogões, de acordo com as avaliações técnicas, é que consomem muita lenha – que, aliás, não existe – e produzem um duplo excesso tóxico de fumaça: por um lado, aquele emitido pelas cozinhas que se adicionaria ao resto das emissões planetárias de CO₂, colaborando com o efeito estufa; por outro, aquele que inunda o interior dos quartos das cozinhas, afetando e irritando os olhos e o trato respiratório das pessoas, particularmente das mulheres.

O primeiro tipo de excesso afetaria um ‘bem comum’ natural, chamado de “clima” ou “meio ambiente” nos projetos, e seria comparável às fumaças das grandes indústrias com base no carvão e nos combustíveis fósseis. Esse processo de distribuição de culpa, em que fica difícil – e absurdo – discernir o papel dos sete fogões *huacheños* em uma mudança climática que aponta para outro tipo de responsável, ocorre novamente na base de supostos desequilíbrios inerentes ao conhecimento tradicional em torno da cozinha e dos usos de lenhas. É depois dessas avaliações que as comunidades são designadas como beneficiárias de “tecnologias eficientes” como parte de desenvolvimentos sustentáveis que envolvem as mais variadas formas de fumaças nas discussões sobre mudanças climáticas. Aqui, poder-se-ia dizer, a fumaça *huacheña* é considerada parte do Holoceno (Latour, 2014).

Sobre o segundo dos excessos, que afetaria a saúde visual e respiratória das pessoas, em princípio seria difícil não concordar: as fumaças e os vapores são constantes e incomodam e irritam os olhos – sobretudo os não acostumados. No entanto, também é verdade que conheci múltiplas opções na arquite-

tura local que, sem alterar nem os fogões nem o consumo de lenha, permitem dissipar mais rapidamente as fumaças, regulando as concentrações excessivas. Tais soluções variam desde a construção de quartos maiores ou abertos para o exterior até pequenas janelas sobre os fogões, sob a forma de pequenos buracos ou espaços sem tijolos que podem ser cobertos e descobertos à vontade. Ou seja, no caso de as famílias concordarem com os argumentos preventivos anteriores, já existem respostas locais para evitar as concentrações excessivas de fumaças.

Para apresentar o problema de outra forma, poderia dizer que o projeto tentava reduzir o perigo de certas ‘conjunções excessivas’: entre fumaça e pessoas; e entre a fumaça e o clima ou o meio ambiente. Já as famílias, menos preocupadas em evitar essas conjunções, multiplicaram suas opções culinárias sem perder nem os fogões nem as fumaças. E outras ainda estão pensando em como fazer coisas. A ênfase em não perder as fumaças é um sinal chave da equivocação, pois essa conjunção extrema e ‘insalubre’ inerente aos fogões tradicionais é frequentemente um lugar de encontro e de comunicação com outros.

Excessos, III

Não é preciso ir muito longe na etnografia andina para descobrir que os fogões, os fogos, os fumos e as fumaças das casas constituem espaços de socialização privilegiados das famílias indígenas (Allen, 2002; Archetti, 1992; Weismantel, 1994; Vokral, 1991). Em Huachichocana isso não é diferente, e as cozinhas se envolvem fortemente com a sociabilidade cotidiana, concentrando a preparação de refeições festivas e rituais, o tratamento dos doentes e, até recentemente, nascimentos e enterros rituais de placentas⁷. Pode-se dizer que lógica e materialmente as cozinhas são uma das áreas favoritas da *criação*. Assim, também são espaços potenciais de interação e comunicação com outros seres: seja porque lá se queimam resíduos do corpo (unhas, cabelos) para que não sejam pegos por seres perigosos ou porque o crepitar do lume, as *falas* do fogo e as formas da fumaça são *sinais* (*señas*) que se multiplicam com cada evento culinário.

Definir um *sinal* não é fácil. Poder-se-ia dizer que são pequenos eventos com os quais as pessoas conversam e interagem, que se referem e se conectam antecipadamente com situações e domínios que, em princípio, não são os da

⁷ Faz vários anos que as mulheres devem descer até os povoados ou cidades próximas para dar à luz no hospital. Embora algumas o façam voluntariamente, outras lembram com nostalgia os nascimentos ao calor dos fogões, ajudadas por parentes e parteiras, e com os consequentes tratamentos rituais de corpos, fluidos e placentas.

sua primeira manifestação: o canto ou assobio de alguns pássaros que anunciam perigos nos caminhos ou a chegada de parentes (Pazzarelli et al., 2015). Os *sinais* com origem nos fogos são muitos: quando o crepitar do fogo – quando ele *fala* – e as fumaças permitem antecipar as chuvas do verão, por exemplo. Nesses casos, se o fogo fumeja muito e é difícil acessá-lo, esse é um *senal* de que as chuvas seguirão; mas, se ele queima rápido, é um *senal* de que as chuvas diminuirão ou terminarão. Aqui, o *senal* não fala sobre a condição das lenhas que se estão queimando, mas sobre as que serão queimadas. Refere-se à condição futura das madeiras através de um sistema de referências cruzadas: durante a estação seca, a lenha queima bem; mas, se ela começa a queimar ‘como se’ estivesse molhada (com dificuldade e com uma fumaça espessa que faz coçar os olhos), isso é um *senal* das chuvas próximas que finalmente molharão a madeira. O mesmo acontece no caso contrário: durante a estação chuvosa, a madeira está molhada e é difícil de se acessar; mas, se começa a queimar ‘como se’ estivesse seca, é um *senal* de que as chuvas se afastarão e de que o sol voltará. Esses *sinais* antecipam processos que começam antes que as pessoas possam percebê-los: a lenha começa a secar da mesma forma que as nuvens de chuva, embora ainda não seja possível ver isso nem no céu nem nas madeiras. É apenas através do fogo que *fala* e da fumaça que faz coçar os olhos que o *senal* é feito presente, conectando um evento com outro. A materialização final do anúncio é a chegada dos ventos, que secará as nuvens e a madeira; são os *sinais* de fumaça como “transformações culinárias do vento” (Pazzarelli et al., 2015).

Esse breve exemplo é suficiente para suscitar uma ideia: os fogos e as fumaças não começam nem terminam no quarto da cozinha, seus contornos não estão aí. Mas esses contornos também não são cobertos pelas cozinhas econômicas, que escondem parcialmente o fogo em suas caixas e tiram a fumaça para fora dos quartos, reduzindo literal e materialmente a manifestação de certos *sinais*. Ou, como os *huacheños* me disseram uma vez, nas cozinhas econômicas o *fogo não fala como antes*. A possibilidade de remover ou substituir uma lareira, então, também é uma decisão que escapa dos limites de um quarto de cozinha e obriga a ser pensada com referência a outras conexões. Afinal, se a fumaça é uma forma antecipada de vento, então pode ser muito mais: lugar de comunicação com outros, de ‘outros lados’. Isso, claro, quando a fumaça pode atingir os olhos e fazer chorar.

Como já é possível perceber, esse jogo de conexões entre *sinais*, ventos, fogos, fumaças e chuvas não faz mais do que apresentar os contornos de conjuntos de relações que não se fecham facilmente. O potencial de comunicação com ‘outros’ que os fogos e as fumaças encarnam aponta para uma vida multiplicada na constelação de seres que habitam a paisagem andina – ventos e

chuvas, entre eles. Que essa situação exceda as expectativas de qualquer projeto internacional não supõe que essas relações – ou este trabalho – devam parar por aí. Então, se para entender por que *não há lenha* precisei descrever a falta de água, para avançar agora sobre a ‘vida’ dos fogões é necessário passar pelas fumaças e vapores de uma lagoa. Porque as cozinhas, como as lagoas, não só ajudam a criar; elas também comem.

Excessos, IV

Ramiro já tinha 16 anos. Viveu entre os montes desde que nasceu e os conhece quase com perfeição, ou pelo menos conhece tudo o que um jovem de sua idade deveria saber. Alguns anos atrás, Ramiro terminou a escola primária local e *desceu* da comunidade para fazer a escola secundária em um dos povoados vizinhos. Todos percebemos que a mudança não tinha sido boa: ele não entendia os novos professores, e era difícil morar longe de sua família. No entanto, ficava na escola e *subia* para a comunidade a cada semana para passar o tempo que pudesse com seus parentes. Em uma dessas viagens, ele me pediu ajuda com as tarefas escolares, e combinamos uma série de encontros. Na tarde em que nos dedicamos a “Biologia”, Ramiro abriu seus *folders* e me mostrou um desenho colorido. Era a paisagem de Huachichocana, vista da porta de sua casa: imponentes colinas e montes cheios de cores, casas, árvores, animais, pássaros. A fumaça subia das cozinhas das casas, pois era uma paisagem com gente. Reconheci todos os lugares desenhados, mas ele me avisou que atrás das montanhas estava a Lagoa Preta (Laguna Negra), que tínhamos visitado juntos há algum tempo. A tarefa da escola era identificar os componentes “bióticos” e “abióticos” no desenho, mas Ramiro argumentou não saber como proceder. Perguntei-lhe se entendia essa distinção, e ele respondeu que era *a diferença entre o que tem vida e o que não, supostamente*. A tarefa era realmente complicada, pois, além da impossibilidade de traçar uma linha que dividisse “biótico” de abiótico” na paisagem local, Ramiro havia esclarecido que no desenho também estava a Lagoa Preta. Esse detalhe complicava tudo, porque ele sabia que eu tinha sido bem ensinado e entendia que essa lagoa estava cheia de vida.

Por algum tempo, os *huacheños* me falaram sobre a Lagoa Preta, localizada no altiplano, nos limites da sua comunidade. Desejando conhecê-la, um dia organizamos uma viagem com Ramiro e sua mãe. Foi uma caminhada de dois dias de ida e volta, que nos permitiu chegar à Lagoa Preta, conhecer a

pequena Lagoa Vermelha (Laguna Colorada) que está no caminho e até mesmo visitar outros lugares desconhecidos. Esses bancos de água se localizam entre montes de formas suaves que cercam os planaltos, superando os 4.000 msnm. Essas lagoas são conhecidas por serem muito perigosas: são facilmente irritáveis e descarregam sua fúria nos caminhantes desprevenidos. Felizmente, nada nos aconteceu, porque nossos guias, Ramiro e sua mãe, sabiam como reconhecer a mudança de *humor* de suas águas.

Essas mudanças de *humor* geralmente são precedidas por *sinais*, como a alteração de cor das águas. Mas um *senal* claro de irritação é a emergência de um *vapor* que se desprende da superfície: *uma fumacinha que sai da água* é um *senal* claro de que a lagoa está *raivosa* – ou ficando com raiva – e está *querendo comer* – ou já está comendo. A *raiva* pode responder a diferentes causas, em geral pessoas e animais que se aproximaram demais e ficam *molestando*. Isso pode acabar com um arrebatamento de fúria da lagoa, que enrugua suas águas formando ondas e comendo a quem esteja próximo das suas costas. A prova de que foi ela quem comeu aos desprevenidos é a devolução que faz dos ossos *limpos e pelados* (sem carne) um ano depois. Nesse contexto, alguns não hesitam em chamar à Lagoa Preta de *Lagoa Encantada*; e abundam as histórias de pessoas e animais seduzidos, quase hipnotizados, e depois engolidos. Afirma-se a mesma coisa dos *olhos de água*, que exalam vapores, *fazem adoecer* e *comem* pessoas e animais, devolvendo os ossos limpos depois de um ano. Também se diz que as lagoas têm *olhos*⁸.

Um testemunho histórico recuperado por Vilca (2009b) resume,

*Para a Laguna Brava (do Chañi), ninguém deve chegar perto, nem devemos deixar chegarem os animais. A lagoa tem um olho bravo que come as gentes e os animais. Come as pessoas e os animais que se aproximam. E ao ano larga os ossos. Lá dá para ver ossos de pessoas e animais comidos. Por esse perigo é chamada Laguna Brava. Isso é mistério da Pachamama (Felipe Choqui, 15 anos, El Chañi, Jujuy, 1953, destaque meu)*⁹.

Longe, portanto, de qualquer ideia de um corpo de água inerte, as lagoas constituem um dos muitos seres que povoam a paisagem andina. E, embora

8 As lagoas são uma parte importante do sociocosmológica local em muitas regiões dos Andes. Elas têm gênero (há lagoas masculinas e femininas), casam-se e até possuem a capacidade de dar origem a seres, especialmente animais, que se tornam parte deste “lado” do mundo. A descrição dos perigos de suas costas é constante, onde as sereias ficam à espera de homens. Também recebem atenções rituais, na forma de challas (libações) ou até mesmo sendo alimentadas em agosto, mês de Pachamama (Arnold e Yapita, 1998; Ricard Lanata, 2007; Bugallo, 2009; Mariscotti, 1978; Vilca 2009a, 2009b). Uma diferença importante com os olhos de água é que eles entram em relações mais diretas com as pessoas, já que suas águas são usadas para irrigação e consumo (Lema, 2014). Depois de serem abandonados, no entanto, eles podem devir novamente perigosos, ou mesmo secar – como o homem que falava da falta de água na sua comunidade.

9 No original: “A la Laguna Brava (del Chañi) nu hay qui arrimarse, ni hay que dejar que si arrime la hacienda. La laguna tiene un ojo bravo que come los gentes y los animales. Se come los gentes y los animales que si arriman. Y al año tira las osamentas. Y ahí se ven las osamentas de los gentes y los animales comidos. Por ese peligro se llama Laguna Brava. Eso es misterio de la Pachamama”.

seja verdade que a Lagoa Preta não conseguiu ganhar o rótulo de “biótico” nas aulas de Ramiro, também é verdade que ela não precisa de nenhuma autorização escolar para devorar aqueles que se aproximam das suas costas – ainda menos para exalar uma *fumacinha* toda vez que está com *mau humor* e digere suas vítimas. Esse tipo de *senal* coloca novamente a relação entre fumaças e certas ‘vitalidades’ de seres que se manifestam e se comunicam com pessoas e animais, que podem ler e decodificar mensagens. Inclusive, alguns registros históricos identificam esses vapores lacustres como sendo de origem ‘culinária’¹⁰. Mas isso não é tudo: as lagoas delimitam os contornos das fumaças, colocando-as de forma mais explícita no âmbito de uma determinada socialidade que articula *criação* e devoração. Como os *olhos da água* ou as cavernas nas montanhas, as lagoas encarnam ‘portas’ que estabelecem a possibilidade de comunicação com um ‘outro lado’ – dos poderes não humanos, dos mortos. Essas interações, que em um extremo são definidas por uma mutualidade criadora (os olhos da água são domesticados e *criados*), em outro extremo podem ser resumidas como “interfagocitose” (Bugallo e Vilca, 2011) ou devoração mútua. Tudo se passa como se a possibilidade de viver ‘neste lado’ estivesse sempre apontando para a criação como uma forma diferida ou retardada de devoração. Ou nas palavras dos *huacheños*: *a Pacha nos cria e depois nos come*.

Tudo isso é importante porque permite voltar para as cozinhas e descobrir que suas fumaças também trazem essas relações. E isso porque o caráter mencionado de ‘portas’ não pertence apenas às formações ‘naturais’ da paisagem. Pelo contrário, as minas, as bocas escavadas por pessoas para alimentar a *Pachamama* ou as *apachetas*¹¹, também podem devir espaços de comunicação-criação-devoração. Nem as casas – que incluem cozinhas – são habitadas sem primeiro matá-las ritualmente com rituais de *flechadas*, para que não se comam os novos proprietários (Tomasi, 2011). A lagoa, portanto, permite retornar às cozinhas assim: por torções que sugerem que, se um olho de água é uma “porta”, os fogos culinários podem, então, ser pensados como “vertentes de fogo” (Delfino, 2001, p. 123)¹².

10 Esse registro vem do povoado de Abrolaite, no altiplano jujeño, e ressalta que, num lugar agora chamado de “Abra de Laguna”, uma lagoa “comeu” um homem suspeito de assassinato, junto com sua mula. Ao longo do tempo, a lagoa secou, mas o lugar ainda é perigoso: “Nos dias de muito vento, eles dizem que, do lugar que ocupava a lagoa, se levanta uma espécie de fumaça branca, o que atribuem ao fato de que ‘o homem mau está fazendo sua refeição’” (Encuesta Nacional de Folclore, Caixa Jujuy, Abrolaite, Escola n° 67. Livro n° 66, 2° envio, Folio 1, frente e verso – destaque meu).

11 Acumulações de pedras que marcam passagens ou espaços importantes (ou perigosos) nos caminhos.

12 O caráter de “porta” das águas e dos fogos é belamente sugerido por Delfino: “A vertente e o forno (no olhar indígena, a vertente de fogo) pertencem à Pachamama, são sinais inequívocos de que as pessoas não querem arriscar o perigo potencial de incitá-la” (Delfino, 2001, p. 123, tradução minha).

Humores

Não é estranho que a expressão privilegiada de irritação ou mudança do *humor* de uma lagoa seja a aparição de uma *fumacinha* na superfície das águas. Além de todos os exemplos já dados, nos montes e altiplano *jujeños*, as fumacinhas e vapores estão ligados a diferentes formas de movimentos de ar, ventos ou redemoinhos que encarnam seres não humanos – ou são *señais* de sua presença próxima. As perfumadas (*sahumadas*) propiciatórias que iniciam os rituais para alimentar a terra ou as queimas de oferendas – chegando inclusive às “fumaças serviço” em outras regiões –, são alguns exemplos frequentes na literatura. Inclusive, os processos de separação de *animus* e energias vitais dos corpos materializam-se em emanações de vapor e desidratações (Allen, 2002; Bugallo e Vilca, 2011; Lema e Pazzarelli, 2015; Mariscotti, 1978; Pazzarelli, 2017; Vilca, 2009a, 2009b). Em outras palavras e seguindo os ensinamentos da lagoa, pode-se dizer que a *fumaça* é sempre um *humor*¹³.

Mas seria generalizante demais se eu deixasse essa ‘vida’ em termos muito amplos. A *fumacinha* das águas leva a destacar o particular *humor* da Lagoa, que começa com um sinal e termina de se completar nos ossos limpos. Pois, embora haja histórias sobre supostas testemunhas, as lacunas sempre comem em solidão e sem serem vistas: a prova da devoração vem mais tarde, quando as águas *cospem* os ossos limpos nas margens, como *señais* de uma digestão bem-feita. A fumaça, então, sempre aponta para um ‘outro’, mas através de seus afetos – neste caso, sua capacidade de comer e de digerir. A fumaça é sempre um *humor* porque é sempre uma devoração.

No testemunho recuperado acima, o pastor caracterizava todo esse processo como um *mistério da Pachamama*. Talvez não possa ser de outra forma, porque *Pachamama* faz o mesmo: em agosto, as pessoas abrem as bocas da terra (‘portas’ por excelência para um ‘outro lado’) para alimentá-la e depositam nelas diferentes refeições. Não sem primeiro acessar os *sahúmos*, cujas fumaças envolvem a todos os presentes (e permite abrir a boca sem perigo), para logo conferir se os ossos das oferendas do ano anterior foram devolvidos *limpos*. Quando as bocas da *Pachamama* devolvem os ossos limpos, é um *señal* de que a oferenda foi bem recebida; o *señal* oposto, isto é, uma rejeição, seria a descoberta da carne ainda presa nos ossos¹⁴. Sem eufemismos, pode-se afirmar que a oferta recebida é essa bem digerida e que os ossos cuspidos pela lagoa

13 Em espanhol, língua falada pelos huacheños, essa relação cobra mais força: entre *humo* (fumaça) e humor, há só uma letra (r) de diferença. No texto original, em espanhol, escolhi falar de “*humo(r)*” para revelar essas conexões.

14 Os *señais* dos ossos se referem a uma diversidade de diálogos entre pessoas e ossos, animais ou seres não humanos (ver, por exemplo, Bugallo, 2009).

não deixam de ser também a expressão de uma digestão bem-feita¹⁵.

O interessante é que essa relação não termina aí – nem mesmo talvez comece. Ela está novamente torcida no momento em que reparamos que a *tijstinchá*, comida e oferenda por excelência elaborada para a *Pachamama*, não é apenas o objeto privilegiado da sua digestão (são os ossos da *tijstinchá* aqueles que são devolvidos), mas a sua preparação culinária pode ser descrita como uma versão transformada de toda a descrição anterior. Para chegar lá, podemos resumir o argumento até aqui: a *fumaça* na superfície da água é um *signal* do *humor* da lagoa que se traduz, quase sem exceção, em fome – como quase tudo o que faz parte da paisagem andina. Quando essa fome é satisfeita pela digestão de algum corpo, a lagoa *cospe os ossos limpos ao ano*. Esse *mistério* é semelhante ao que é repetido em agosto, quando nas *bocas* da *Pachamama* se revelam os ossos limpos de *tijstinchas* do ano anterior.

A *tijstinchá* é preparada com grandes cortes de carne e milho seco, cozidos durante horas até obter uma carne desfiada que se separe dos ossos, deixando-os brancos, limpos e pelados quando são removidos da água. Junto com a *chicha* de maiz (cauim de milho), é um dos fervidos mais longos da cozinha. Essa conexão sensível entre as formas de ‘digestão’ das lagoas, panelas e *bocas* não é estranha, já que o cozimento em panela é tratado como uma versão de uma digestão ou pré-digestão (Pazzarelli, 2010, p. 175). Essa ‘pré-digestão’ da *tijstinchá* coloca as panelas como extensões das *bocas* da *Pachamama*, e ao mesmo tempo como versões reduzidas das lagoas. Se tudo isso é familiar, o que segue não deveria surpreender: o cozimento da *tijstinchá* requer muita lenha e produz, claro, muita fumaça. Somente com esse tipo de hiperventilação, revelado na fumaça que inunda as cozinhas durante horas, é possível que a panela devolva ossos limpos e *pelados*.

Se a fumaça do fogão aponta para certos *humores* e se o *humor* de certas lagoas se torna devorador, a *tijstinchá* ensina que a digestão de suas panelas apenas devolve ossos pelados à custa de uma fumaça que faz chorar. Como se os espaços e seres que encarnam a comunicação com ‘outros lados’ (*bocas*, lagoas, fogões, panela) possuíssem a capacidade para digerir e limpar ossos, mas sob o custo de perder algo no caminho: uma *fumacinha* que revela o esforço desses estômagos. Seria interessante, então, perguntar-se qual cozinha econômica¹⁶ se atreveria a suspender o movimento cósmico dessas tripas.

15 Claro, há diferenças entre os alimentos oferecidos em agosto às bocas e a voracidade da lagoa que termina com a vida de algum desprevenido. Sempre se referindo a uma digestão, no entanto, ambas as situações parecem estar conectadas por uma inversão: oferenda, por um lado; antioferenda, por outro.

16 Na avaliação de projetos similares realizados na Bolívia (ver nota 6), reconheceu-se que o tipo de construção material que as novas cozinhas implicavam poderia ter o “efeito colateral [do] eventual abandono dos ritos [femininos] relacionados ao fogão e ao fogo” (PNUD, 1996, p. 36).

Fumaça como equivocação

Num mês de agosto, subimos para a casa de uma família para participar do ritual de *dar de comer* à Pachamama. Como as regras da hospitalidade indicam, assim que chegamos fomos recebidos calorosamente e convidados a entrar na cozinha para tomar café com pão e aquecer os corpos gelados pela caminhada. Ao entrar, a surpresa foi grande: a cozinha econômica estava ali como sempre (essa família foi uma das primeiras a construí-la), mas na frente dela, do outro lado do quarto, havia um fogão gigantesco especialmente montado para cozinhar a *tijstinja*. Cercado por vários recipientes localizados em diferentes níveis e recebendo o calor de uma multiplicidade de lenhas, uma panela central grande borbulhava ferozmente e entregava carnes suaves e ossos limpos. O calor de ambos os fogos inundava toda a sala. Enquanto isso, como se estivessem competindo um com o outro, a chaminé da cozinha econômica esforçava-se para extrair as fumaças do quarto enquanto o fogão ‘novo’ nos fazia chorar com uma fumaça grossa que não conseguia escapar por nenhum lugar. Imediatamente, começou-se a preparar um ritual que duraria mais de sete horas. Uma verdadeira multiplicação culinária.

Se a *tijstinja* poderia ter sido cozida na cozinha econômica não é a pergunta mais interessante. O que essa cena sugere é que, na multiplicidade de cozinhas que os *huacheños* reconhecem e agenciam, a possibilidade de *fazer fumaça* (ou lenha) está sempre presente e operando virtualmente. Mesmo nas casas onde os fogões antigos parecem ter sido varridos, eles reaparecem cada vez que são convocados. As cozinhas, naquele dia, deixaram claro que o equívoco do projeto não podia ser corrigido – em todo caso, podia ser habitado e multiplicado.

Quando comecei este texto, tinha a intenção de descrever os motivos que deram origem a um projeto sobre cozinhas, abordando os argumentos que enfatizaram a necessidade de reconsiderar algumas práticas e conhecimentos tradicionais com o objetivo de reduzir alguns excessos. Estou longe de tentar uma crítica fácil às intenções dos técnicos – especialmente devido à boa recepção que a maioria desses projetos tem –, mas também não pretendo desativar a atenção aos conflitos que esses projetos podem provocar. Quero me deter, em todo o caso, nas ‘respostas’ a essas intervenções e nas torções que as práticas locais convocam e agenciam cada vez que um fogão é ameaçado: ou seja, as formas como os *huacheños* ampliam criativamente o espaço geralmente destinado a pensar, e a tentar modular, essas situações.

Nesse sentido, acredito que a equivocação das cozinhas pode ser lida como uma “conexão parcial” (Strathern, 2004): de um lado, um projeto com financiamento internacional que queria reduzir fumaças e lenhas; de outro lado, a recepção e a construção local de cozinhas econômicas que multiplicaram as formas culinárias e suas fumaças. O encontro não resume nem sintetiza qualquer uma dessas posições, não há consenso; o projeto é uma equivocação. Isso é o que talvez sugira mais fortemente o exemplo da *tijstincha*: uma cozinha interpretando a outra e comparando a força de seus fogos enquanto nós, com lágrimas nos nossos olhos por causa da fumaça e dos vapores, descobríamos os ossos limpos que as panelas cuspiram. Uma equivocação produtiva ou “fértil” – talvez um modo *huacheño* de “controlar” a equivocação? (Viveiros de Castro, 2004) – que não se reduz a nenhuma das suas posições anteriores e se abre para uma multiplicidade culinária que intervém positivamente na “falta de lenha”... mas sem evitar excessos de fumaça.

De la Cadena (2010, p. 353) apontou com precisão o lugar que esses “outros-que-não-humanos” têm (ou melhor, não têm) nas discussões políticas contemporâneas. Esses outros estão envolvidos em relações¹⁷ sem serem objetos nem sujeitos passivos; pelo contrário, eles têm sentimentos e tomam decisões. Considero importante resgatar essa variação do ‘não humano’ aqui: as cozinhas, as fumaças e as lagoas a que me refiro também falam de um universo populoso de seres e forças que habitam o espaço *huacheño*, em uma composição heterogênea de que as pessoas são apenas uma parte. Eles têm a possibilidade de se comunicar, pensar, criar e ser criados, ficar com raiva, escolher vítimas, comer, cumprir ou quebrar pactos. Nesse sentido, a recusa de perder a fumaça é delineada em relação à dificuldade dos projetos (e das escolas, por que não?) de entender esses outros e seus “excessos”: a saber, uma lagoa está viva, e as fumaças são *sinais* e *humores*. Quando se quer reduzir a fumaça de uma cozinha ou é impossível reconhecer a vida de uma lagoa, o que está em questão são essas conexões e diálogos.

Apenas para dar um exemplo, certos tipos de argumentos higienistas não seriam uma variação de tudo isso? Aqueles que motivam a redução da fumaça das cozinhas, semelhantes a outros que também atingem as comunidades¹⁸, são baseados na necessidade de separar as pessoas de ‘outros’ – fumaças, em

17 De la Cadena refere-se a essas relações como “práticas-da-terra” (earth-practices), cuja definição tem ressonâncias com a forma como a criação ocorre em algumas etnografias do sul dos Andes: “relações para as quais a distinção na ontologia dominante entre seres humanos e natureza não funciona (...) incorpora o respeito e o carinho necessários para manter as condições relacionais entre humanos e outros-que-não-humanos [others-than-human beings]” (De la Cadena, 2010, p. 341-342, tradução minha).

18 Frequentemente, agentes de saúde visitam as comunidades para realizar cuidados primários e preventivos de saúde. Em uma ocasião, na recomendação de lavar as mãos depois de trabalhar no curral e antes de cozinhar ou comer, várias mulheres declararam que isso não era necessário porque conheciam seus animais e sabiam que eles e seus guanos (excrementos) eram saudáveis.

nosso caso –, privilegiando a existência de um dos termos da relação. Não posso avançar aqui sobre os argumentos da biomedicina no que refere ao conhecimento e às práticas indígenas, e ainda menos nas mais que interessantes respostas locais. O que desejo enfatizar é que, além de esses ‘outros’ estarem vivos e “pensarem”, eles “pensam com” as pessoas¹⁹. Porque eles falam uns com os outros, porque eles pertencem uns aos outros ou porque eles se comem – e aqui é difícil separar ‘pensar’ de ‘comer’, quando o exemplo preferido de ‘porta’ é uma boca, e a comunicação com ‘outros’ é, primeiro, uma digestão. Esses excessos, então, não se referem a propriedades intrínsecas, mas aos modos relacionais de conexões: seres forçando-se mutuamente a “ser” e a “pensar” (Stengers, 2010; mas também Martínez, 1976) – e, podemos acrescentar, a “criar” e a “comer”. Em outras palavras, quando se reduz um excesso de fumaça, reduzem-se também as pessoas. Quando é negada a vida de uma lagoa, são também as pessoas quem se movem um passo a mais para o polo do abiótico.

Nenhuma dessas relações é estranha a este trabalho, pois desde o início recuperei aqueles breves postulados *huacheños* que teorizaram de forma semelhante: *não há lenha, não há água*. A impossibilidade de romper esses laços, mesmo em nome de algum “bem comum” (Stengers, 2005), deve ser tomada literalmente quando mencionamos as torções particulares, das quais as pessoas fazem parte, que permitem passar dos *sinais* de fumaça de cozinha para as lagoas selvagens, voltar para as bocas da *Pachamama* e ferver *tijstíncha*, inundando as cozinhas com fumaça. Essa ida e volta não refletem apenas um curso retórico (como se Lévi-Strauss não tivesse mostrado que a retórica pode ser um código privilegiado de pensamento ameríndio), mas também uma reflexão sobre o que significa essa “pertença mútua” como expressão de um tipo particular de socialidade – que já sugerimos em outros trabalhos (cf. Lema e Pazzarelli, 2015).

Por conseguinte, também não estou interessado em discernir se existe ou não algum tipo de “responsabilidade” dos sete fogões *huacheños* sobre o efeito estufa – sobre o qual, no entanto, não tenho dúvidas. Instalar uma “contro-vérsia” aqui do tipo “as famílias indígenas poluem?” seria concordar com os “inimigos” em seu desejo de fazer discussões climáticas infinitas e favorecer a inércia política (Latour, 2014). Em qualquer caso, mapear a equivocação das cozinhas permite revelar outros equívocos: porque, embora as comunidades indígenas e seus conhecimentos sejam muitas vezes pensados como alternati-

19 A descrição de Allen sobre as iniciativas de projetos de desenvolvimento para a incorporação de banheiros “modernos” na comunidade indígena de Sonqo (Peru) é similar. Sob o título “Quem precisa de higiene?”, a autora argumenta que “traduzimos as palavras quechua map’a e qelli como ‘sujeira’, mas elas não têm realmente essa referência ao sujo. Algo é map’a ou qelli porque foi misturado; suas partes não são claramente diferenciadas. A própria sujeira traz uma valência positiva; não há nada intrinsecamente errado em estar (ou ser) sujo” (Allen, 2002, p. 239, tradução minha). Esse caráter “misto” ressoa com o “pensar com” que é expresso no texto e que alude à convivência e à mutualidade entre diferenças.

vas ao “desenvolvimento”, um projeto como o das cozinhas coloca suas fumaças do lado do Holoceno (Latour, 2014). Talvez a “fertilidade” da equivocação aqui delineada seja sugerir que existem “fumaças terranas”: são as fumaças como *humores*.

Epílogo

Após um breve período na escola secundária, Ramiro voltou a trabalhar como pastor por um tempo. Estava feliz por ter voltado, desfrutando de suas novas ocupações e das coisas que ele continuava aprendendo nos montes, com seus parentes. Começou a morar nas partes mais altas da comunidade e passava a maior parte do dia com os cabritos e ovelhas. Não perdeu o medo nem o respeito pela Laguna Negra. Também não descarta voltar para a escola, algum dia; mas ainda não sabe. Está, digamos, pensando.

Um pouco mais abaixo, numa casa nos desfiladeiros, uma cozinha econômica ainda espera ser construída. Essa família que escolheu pensar um pouco mais é a pedra de toque do equívoco, porque nos revela que construir ou não construir uma cozinha econômica faz parte do mesmo esforço por cuidar das fumaças, lembrando que o ‘mesmo’ – a fumaça e seus homônimos – sempre aponta para um ‘outro’.

Se em algum momento sugeri que as mulheres indígenas ajudam a sustentar o mundo toda vez que fervem a sopa (Pazzarelli, 2010), quero reforçar esse argumento aqui incluindo nesses esforços os fogões e fumaças. E se, como recomenda certa literatura contemporânea, é necessário fazer ir o pensamento mais devagar (Stengers, 2005) e “passar por nossos materiais” para sermos afetados por eles (Holbraad et al., 2014), só posso voltar ao começo deste trabalho e apelar ao modo *huacheño* de enunciar o ‘mesmo’ conselho: é necessário entrar nas cozinhas, deixar as fumaças invadirem os olhos e *esperar até que se acostumem*.

Referências bibliográficas

- ALLEN, Catherine. 2002 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington y London, Smithsonian Institution Press.
- ARCHETTI, Eduardo. 1992 *El mundo social y simbólico del cuy*. Quito, CePlaes.
- ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan de Dios. 1998 *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz, Hisbol/Ilca.

- BUGALLO, Lucila. 2009 “*Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña*”. *Cuadernos fhycs*-Universidad Nacional de Jujuy, 36: 177-202.
- BUGALLO, Lucila y TOMASI, Jorge. 2012 Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores punenos (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, n. 1: 205-224.
- BUGALLO, Lucila y VILCA, Mario. 2011 “Cuidando el animu: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina)”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/61781>.
- DE LA CADENA, Marisol. 2010 “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. *Cultural Anthropology*, vol. 25, n. 2: 334-370.
- DELFINO, Daniel. 2001 “Of Pircas and the Limits of Society: Ethnoarchaeology in the Puna, Laguna Blanca, Catamarca, Argentina”. In KUZNAR, L. (org.), *Ethnoarchaeology of Andean South America: Contributions to Archaeological Method and Theory*. Ann Harbor, Michigan, International monograph in prehistory, Ethnoarchaeological series 4, pp. 116-37.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014 “The Politics of Ontology: Anthropological Positions”. *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13. <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- LATOUR, Bruno. 2014 “Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno”. *Revista de Antropologia*, vol. 57, n. 1: 11-31.
- LEMA, Veronica. 2014 “Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina”. In BENEDETTI, Alejandro y Tomasi, Jorge (comps.), *Espacialidades altoandinas. Avances de investigación desde el Noroeste argentino*. Buenos Aires, ffyl-uba, pp. 301-338.
- LEMA, Veronica y PAZZARELLI, Francisco. 2015 “Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Debats, mis en ligne le 11 juin 2015. <http://nuevomundo.revues.org/67976> ; doi: 10.4000/nuevomundo.67976
- MARISCOTTI DE GORLITZ, Ana Maria. 1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes-centro meridionales*. Berlin, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.
- MARTÍNEZ, Gabriel. 1976 “El sistema de los Uywiris en Isluga”. *Anales de la Universidad del Norte*, Chile, vol. 10: 255-327.
- PAZZARELLI, Francisco. 2010 “La importancia de hervir la sopa. Mujeres y técnicas culinarias en los Andes”, *Antípoda*, vol. 10: 157-181.
- _____. 2014 “Un queso entre otros. Sueros, familias y relaciones en los cerros jujeños”. *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, vol. 50, n. 2: 95-118.
- _____. 2017. “A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais”. *Horizontes Antropológicos* 23 (48): 129-149.

- PAZZARELLI, Francisco; MARCONETTO, Bernarda y BUSSI, Mariano. 2015 “Le Vent qui seche les chevres. Quelques reflexions autour de la cuisine, de la nourriture et des ‘phenomenes meteorologiques’ dans les Andes meridionales”. In BECKER, Karin; MORINIAUX, Vincent y TABEAUD, Martine (orgs.), *L’Alimentation et le temps qu’il fait*. Paris, Editions Hermann, pp. 95-104.
- PPD/PPNUD – LIDEMA – CIMCA. 1996 *Evaluación de cocinas mejoradas en el medio rural de Bolivia*. La Paz.
- PPD/PNUD/FMAM – INTA/IPAF. 2011 *Monitoreo y evaluación del ppd Argentina durante el período 2009-2010*. http://inta.gob.ar/sites/default/files/script-tmp-mye_ppd-ipafnoa.pdf
- QUIROGA MENDIOLA, Mariana. 2012 “Llueve sobre mojado... Trashumancia conceptual frente al pastoralismo alto andino”. In MANZANAL, Mabel y PONCE, Mariana (orgs.), *La desigualdad ¿del desarrollo? Controversias y disyuntivas en el desarrollo rural del Norte Argentino*. Editorial Ciccus, Buenos Aires.
- RICARD LANATA, Xavier. 2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima, Instituto Frances de Estudios Andinos y Centro Bartolome de las Casas.
- STENGERS, Isabelle. 2005 “The Cosmopolitical Proposal”. In LATOUR, B. y WEIBEL, P. (orgs.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, mit Press, pp. 994-1003.
- _____. 2010 “Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora’s Box?”. In BRAUN, Bruce y WHATMORE, Sarah J. (orgs.), *Political Matter. Technology, Democracy and Public Life*. Minneapolis- London, University of Minnesota Press, pp. 3-33.
- STRATHERN, Marilyn. 2004 *Partial Connections*. New York, AltaMira.
- TOMASI, Jorge. 2011 “Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)”. Buenos Aires, tese, Universidad de Buenos Aires.
- VILCA, Mario. 2009a “Mas alla del ‘paisaje’. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: comensal, anfitrión, interlocutor?”. *Cuadernos fhys*-Universidad Nacional de Jujuy, 36: 245-259.
- _____. 2009b “*Uma nayraw uñch’ukiskitu*. Un ojo de agua me está mirando...” <http://esperaactiva.blogspot.com.br/2009/11/uma-nayraw-unchukiskitu-un-ojo-de-gua.html>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n. 1, Art. 1.
- VOKRAL, Edita. 1991 *Qoñi-Chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el Altiplano de Perú*. Quito, abya-yala-CoTesU.

WEISMANTEL, Mary. 1994 *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito, abya-yala.

Deslocando o gene o DNA entre outras tecnologias de identificação familiar²⁰

Claudia Fonseca

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Nos últimos anos do século XX, os “testes de DNA” para a investigação paterna criaram um terreno fecundo para pensar as variadas ramificações de novas tecnologias científicas na vida das pessoas. No início dos anos 2000, quando comecei este estudo, diversos fatores – apelo midiático, assistência judiciária gratuita e a multiplicação de laboratórios clínicos – tinham colaborado para tornar o “teste de DNA” um fenômeno relevante na vida de muitos brasileiros apesar de seu alto custo. Em dezembro de 2001, o Congresso Brasileiro aprovou uma emenda à Lei 10.317, incluindo o teste entre os serviços gratuitos fornecidos pelos laboratórios públicos. Para quem quisesse evitar a longa espera nos serviços públicos, havia um número cada vez maior de clínicas particulares aceitando pagamento parcelado.

Na época, despontava nos estudos sociais da ciência a hipótese de uma “genetização” de fenômenos que até recentemente tinham sido considerados da alçada exclusiva do “social”. Germinada à sombra do Projeto Genoma Humano e do desenvolvimento das indústrias biotecnológicas, a hipótese da genetização lembrava formas mais antigas de reducionismo biológico em que a identidade individual seria mais profunda e as relações familiares mais verdadeiras quando arraigadas na herança genética²¹. A recepção popular para a nova genética médica (em particular, a possibilidade do diagnóstico pré-sintomático de doenças hereditárias) estaria causando uma espécie de “revolução copernicana”, com profundas implicações nas relações de parentesco. Os novos rumos seriam marcados pelo afastamento das formas familiares “pós-modernas” – fluidas, diversificadas e calcadas na interação social – que proliferavam no fim do século XX em favor de uma renovada ênfase nos laços consanguíneos (K. Finkler, 2001, 2005). Eu mesma havia aventado a possibilidade de que o teste de DNA estivesse desfazendo noções antigas de família que amarravam a filiação impreterivelmente ao casamento. O interesse cada

20 Uma versão deste capítulo foi publicada originalmente na *Revista Mana* 22(1): 133-156, 2016.

21 Para uma análise crítica, ver Luna (2005); Gibbon (2004); Lindee, Goodman e Heath (2003); Rapp (1999).

vez menor em legalizar o laço conjugal teria como complemento a ansiedade de institucionalizar, através da ciência, a relação de filiação (Fonseca, 2014, p. 111).

Foi para explorar essas hipóteses sobre mudanças nas relações de gênero e nas noções de filiação provocadas pelas novas tecnologias que iniciei uma pesquisa de campo centrada nas disputas de paternidade em diferentes instâncias do Judiciário gaúcho. Tendo recebido permissão das autoridades indicadas, acompanhei “usuários” na Defensoria, consultei processos arquivados na Vara de Família, observei coletas de sangue no Departamento Médico Judiciário, e assisti a sessões na corte de conciliação. Durante os anos de 2002 e 2003, entre processos escritos, entrevistas e observações, coletei dados sobre cerca de cem casos de paternidade em disputa, dos quais a esmagadora maioria envolvia um teste de DNA. Contudo, como ocorre com frequência, em vez de confirmar minhas hipóteses originais, a experiência de campo complicou-as.

Procurando entender mais sobre os efeitos dessa nova tecnologia, mergulhei nos estudos de ciência e tecnologia; e, dessa forma, descobri na teoria ator-rede uma proposta metodológica útil (Latour, 2005). Nessa abordagem, a “rede” é uma ferramenta conceitual cunhada para rastrear conexões entre uma multidão de elementos heterogêneos – atores humanos e não humanos, participantes subjetivos e não subjetivos, sítios locais e não locais. O esforço do analista é o de traçar os rastros empíricos deixados por uma concatenação de mediadores que “transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que devem transportar” (Latour, 2005, p. 40)²². Nessa proposta, a ação é

[...] sempre deslocada, articulada, delegada, traduzida. Assim, se a observadora for fiel à direção sugerida por esse transbordamento [*overflow*], ela se verá conduzida para *longe* de qualquer interação determinada, para *outros lugares, outros tempos, e outras agências* que parecem lhe ter dado forma (Latour, 2005, p. 166, ênfase no original).

Ao enquadrar, na investigação de paternidade, a tecnologia de DNA como ator – mediador de ação numa rede de elementos heterogêneos –, fui levada a explorar esses outros tempos, agências e lugares. Minhas investidas metodológicas se diversificaram; e minhas perguntas, assim como os participantes do ator-rede envolvido nesse fenômeno, multiplicaram-se. Nos parágrafos que se seguem, à medida que procuro traçar as conexões entre a tecnologia, suas condições de produção e as subjetividades produzidas, trago os resultados desse percurso analítico.

²² Esta, como as demais traduções do original em inglês que constam neste artigo, foi realizada por mim.

Em primeiro lugar, para sanar minhas dúvidas quanto à “revolução” introduzida pelo exame de DNA, considero o impacto das tecnologias “clássicas” – aquelas usadas nos tribunais *antes do DNA* para demonstrar o vínculo entre pai e filho. Tomando essas tecnologias (fotos, exames de sangue, etc.) como agentes dinâmicos, minha intenção é demonstrar que, tal como o DNA hoje, elas também produziam efeitos em relação não só à “verdade” da relação familiar, mas também a moralidades de gênero (Jasanoff, 2004). Para explorar essa dimensão histórica das tecnologias de identificação paterna, lanço mão de análises realizadas por outras pesquisadoras em processos jurídicos e em tratados científicos (em particular, S. Finamori, 2012).

Num segundo momento, procuro enredar essas tecnologias no funcionamento da burocracia estatal brasileira, sem o qual nunca teriam alcançado a popularidade de que gozam hoje. Ao fitar as práticas de governo²³ que visam aprimorar a “legibilidade”²⁴ da população, minha ideia é investigar algumas das mediações pelas quais a investigação “científica” de paternidade entra na vida das pessoas. Sempre atenta a mudanças no tempo, seleciono quatro disputas judiciais de paternidade iniciadas entre 1961 e 2002 para explorar até que ponto existe uma convergência entre as demandas do Estado e os interesses dos próprios cidadãos. Quais são as artimanhas (“falsidades”, omissões) empregadas tradicionalmente pelos “usuários” do sistema que, aos olhos das autoridades estatais, dificultam a contagem e a classificação da população? A tecnologia de DNA vem sanar as falhas, exercendo uma influência normalizadora sobre a população? Ou as práticas informais de inscrição, intercaladas com as formais, sugerem a presença persistente de imprevistos provocados pelos elementos mundanos da vida cotidiana?

Na parte final deste capítulo, o acompanhamento de um grupo familiar em seus trâmites no Judiciário gaúcho permite debulhar alguns desses “elementos mundanos”. É justamente nesse momento mais etnográfico da minha reflexão que ousar suscitar em maior detalhe as formas de vida pelas quais circulam ideias de pertencimento, justiça e filiação. Ao refletir sobre as particularidades da vida cotidiana que tanto preocupam meus interlocutores – os rearranjos de moradia, os casamentos desfeitos e as mazelas com a docu-

23 Ao utilizar o termo “práticas de governo”, inspiro-me no trabalho de autores como Das e Poole (2004) e D. Fassin (2009). Eles propõem incorporar a dimensão de experiência pessoal – significados e valores – à análise foucaultiana sobre modernas tecnologias de gestão (estatal e não estatal) que envolvem o conjunto de instituições, procedimentos e saberes e que objetivam o bem-estar das populações. Ver também Vianna (2013) e Fonseca e Machado (2015).

24 Falar de “legibilidade” é suscitar a aliança entre conhecimento e poder nos novos modelos de governabilidade que surgem com a ideia de “população” (Scott, 1998). É através de técnicas padronizadas de identificação, medida e classificação que as autoridades conseguem dispor a população de maneira a simplificar as funções clássicas do Estado: coletar impostos, cobrar serviços, prevenir revoltas. São técnicas que permitem aos administradores estatais “ver” a população e, assim, penetrar na vida cotidiana da população. Por outro lado, como Das e Poole (2004) nos alertam, são técnicas que também podem discriminar, excluir e marcar distâncias, criando de certa forma as margens do Estado.

mentação civil (além, é claro, das sensações de afeto e abandono) –, a ideia de genetização parece fazer cada vez menos sentido. E, na tentativa de encontrar uma nova direção analítica, agrego a reflexão de outras etnógrafas (em particular, Strathern, 1995) debruçadas sobre o complexo jogo de moralidades e emoções envolvidas nas tramas de novas tecnologias.

A prova genética: farejadora de adultério ou defensora de mulheres enganadas?

Registros históricos sugerem que investigações de paternidade movidas por mulheres ou seus filhos pré-nupciais e extraconjugais existem há muito tempo. Na Europa, a partir do século XVI, quando a Igreja assume um papel mais ativo no sustento dos “desvalidos”, encontramos medidas institucionais para localizar os genitores de crianças “ilegítimas”. Uma vez identificado, o pai devia contribuir para o sustento da criança, mas normalmente essa responsabilidade não conferia nem autoridade de pai sobre filho, nem direito de filho sobre o nome ou a herança do pai (Fuchs, 2008). Nos séculos seguintes, a investigação de paternidade passou a ser acionada em disputas de herança. Porém, a partir do século XIX, atos legislativos em vários países (*e.g.*, o Código Napoleônico, 1804; e o Código Civil Chileno, 1857) puseram fim a essa possibilidade, proibindo a investigação de paternidade. Assim, não só mães e filhos não tinham mais possibilidade de mover um processo, como os próprios homens viram suas opções de declaração paterna coibidas em nome da tranquilidade da família legítima (Milanich, 2009).

Com o Código Civil de 1916, o Brasil foi um dos primeiros países da América Latina a reabrir a possibilidade de um filho entrar na Justiça contra seu “suposto pai”. Apesar de os legisladores permanecerem resistentes a qualquer medida que pudesse ameaçar a família legalmente constituída (*e.g.*, investigações de paternidade envolvendo casos de adultério), foi aberta a via de reconhecimento da prole de uniões consensuais. Tendo constatado que grande proporção da população vivia em concubinato – mais por dificuldades financeiras do que por impedimentos legais –, legisladores procuraram facilitar o reconhecimento dos “filhos naturais” nascidos de pais solteiros. Continuaram a vigorar, contudo, as provas tradicionais – documentos (para comprovar o estado civil da mãe e do pai) e testemunhas (para comprovar a convivência conjugal dos pais ou o “estado de posse” do filho) (Caulfield, 2000; Moreno, 2013).

A partir do fim do século XIX, a semelhança física entre pai e filho, critério leigo tradicionalmente acionado para afirmar a identidade paterna, tinha adquirido peso jurídico graças a certas tecnologias. No Brasil, alguns processos já incluíam fotografias para facilitar a comparação fisionômica entre o pai e o suposto filho (Finamori, 2012). Quando o pai era falecido (caso frequente), podia-se suprir a falta ou a imprecisão da foto por outros meios – pela comparação com um busto ou estátua do pai, por exemplo, ou mesmo com a formação craniana do cadáver do genitor, exumado especificamente para esse fim. Se em algumas instâncias encontramos uma recepção cética desse tipo de prova, em outras a semelhança física, especialmente quando revelada por “medidas científicas”, era amplamente aceita (Finamori, 2012).

Finamori (2012) descreve um processo jurídico exemplar, tramitando pela corte paulista em 1940, que envolve a perícia de odontologistas. O laudo pericial anexo ao processo mostra as fotos da mãe, do suposto pai e do filho (já adulto) cobertas de anotações escritas à mão – flechas, linhas e cifras – visando demonstrar, com uma precisão cirúrgica, as semelhanças físicas entre os membros da família. Os advogados do filho não poupam entusiasmo quanto ao “grau de adiantamento verdadeiramente assombroso” da ciência, que transforma a “investigação” em “determinação” de paternidade (idem, p. 148). E os próprios peritos, com base no “rigor recomendado pela Odontologia-Legal”, sentem-se autorizados a declarar uma direta relação de descendência genealógica entre o litigante e seu suposto pai (idem, p. 150).

Opiniões quanto à validade da comparação fisionômica permaneciam, contudo, divididas. No caso citado, só saiu uma sentença dando ganho de causa ao “suposto filho” quando as irmãs do falecido, repugnadas pela possibilidade de exumação de cadáver, desistiram do processo. Via de regra, nas disputas sobre a identidade paterna, os tribunais continuaram procurando provas “contundentes” da relação genealógica – atitude que favoreceu o surgimento da tecnologia subsequente: os exames de sangue.

Iniciado na Alemanha em 1924, o exame de sangue se espalhou rapidamente pelo mundo ocidental, chegando ao Brasil menos de três anos depois (Finamori, 2012). Vemos, já nessa época, clara indicação de que a tecnologia não era vista como ator neutro na reconfiguração moral dos comportamentos. Por um lado, existiam dúvidas éticas em torno dos testes sanguíneos por causa de seu potencial de fiscalizar a sexualidade feminina. No Brasil, desde os debates circundando o Código Civil de 1916, juristas expressavam a preocupação de que a possibilidade legal de realizar investigações de paternidade viesse atizar a excessiva curiosidade masculina quanto à fidelidade de suas mulheres. Na opinião de alguns observadores, o recurso oferecido pelo exame de san-

gue arriscava transformar os médicos em “farejadores de adultério” (Finamori, 2012, p. 157)²⁵.

Por outro lado, havia médicos peritos insistindo em que o uso dos testes serviria para controlar a sexualidade *dos homens*, levando-os a ser “mais precavidos em suas conquistas e relações amorosas”. Dessa maneira, “a prova sanguínea, em vez de ser uma ameaça para a tranquilidade dos lares, [seria] mais uma garantia de sua estabilidade” (Amado Ferreira, 1953, *apud* Finamori, 2012, p. 177).

O problema é que, se o teste sanguíneo lograva (em alguns poucos casos) *negar* a paternidade de certo homem, seu potencial para *afirmar* a identidade paterna permaneceu mínimo durante longo tempo²⁶. Em um processo de 1946, um médico perito propõe um método para aprimorar esse potencial. Ele acumula na perícia uma série de “provas genéticas” – não só grupos sanguíneos, mas também o fator Rh, o fator N/MN, a sensibilidade gustativa à feniltioureia, a forma da orelha e o comprimento dos cílios. Argui que “a afirmação da paternidade, embora não podendo ser absoluta, se torna tanto mais provável quanto maior o número de compatibilidades genéticas entre as pessoas interessadas” (*apud* Finamori, 2012, p. 170). O juiz desse caso permanece, porém, cético. Ao sublinhar a importância das provas testemunhais, ele avalia que a ciência “sozinha” não tem a capacidade de afirmar a paternidade de determinado homem com certeza absoluta. Assim, parece endossar a ideia de que, como “todos os médicos” diziam, “a prova [de grupos sanguíneos] servia mais aos homens do que às mulheres ou aos filhos, já que a única situação em que seu resultado seria definitivo era na exclusão de uma paternidade” (Finamori, 2012, p. 171-2).

Não obstante o eventual aprimoramento da tecnologia de grupos sanguíneos (permitindo, enfim, a afirmação da identidade paterna com 5-7% de margem de erro), o uso da “ciência” em disputas de paternidade não chamou muito a atenção – nem nos tribunais, nem do público em geral – até a chegada do teste de DNA no fim dos anos 1980.

Por volta de 1989, recém-passados cinco anos da divulgação da nova técnica por Alec Jeffreys na Universidade de Leicester (Inglaterra), um grupo de pesquisadores em Belo Horizonte já estava refinando a tecnologia de “impressões digitais genéticas”, reduzindo a quase zero a margem de erro nas investigações de paternidade. A tremenda fé dos cientistas em tais testes fica bem

25 Finamori (2012) se refere ao texto de 1941 de um médico brasileiro. O médico remete essa opinião a um microbiólogo, responsável pelo aprimoramento do próprio exame.

26 Trabalhando a partir dos quatro grandes grupos de sangue – O, A, B e AB –, só era possível ter certeza quanto à exclusão de paternidade (quando o filho tinha um tipo diferente dos dois pais), o que, conforme Finamori (2012), ocorria raramente.

clara num artigo de Sérgio Pena, um dos principais pesquisadores brasileiros dessa área. Depois de descrever os métodos tradicionais usados pelos tribunais para determinar a paternidade de um homem, Pena conclui:

Entretanto, [...] acreditamos que em determinação de paternidade, a prova testemunhal deve ser avaliada *cum grano salis* já que [...] a concepção ocorre no interior do corpo de uma mulher e, assim, não admite testemunhas. Desse modo, a única maneira realmente eficiente de se comprovar a paternidade é através da perícia técnica, mais especificamente pelos exames de DNA (Pena, 1997, p. 234).

Com a possibilidade de *afirmar* a paternidade com tamanha certeza, haveria motivo para imaginar que uma inovação tecnológica estivesse finalmente reforçando a causa das mulheres. Entretanto, quanto a isso, observadores em diversas partes do globo expressam dúvidas. Em 1995, uma pesquisadora feminista brasileira já previa que o teste de DNA representaria a “segunda derrota histórica do sexo feminino” (Oliveira, 1995, p. 332). Desde então, outras pesquisadoras chamaram a atenção para a maneira como o teste de DNA anda de par com estatísticas fantasiosas sobre a infidelidade feminina, deslocando as preocupações jurídicas de pais irresponsáveis para mães enganadoras. Se, por um lado, os homens processados se consideram, mais do que nunca, usados como “árvores de dinheiro”, as mulheres se sentem humilhadas pela necessidade de fazer o teste, ficando muitas vezes decepcionadas pelo fato de um resultado positivo não modificar grande coisa a relação pai-filho (Nelkin, 2005; Turney, 2004, 2006; Machado & Silva, 2012).

Tal como em épocas anteriores, a tecnologia suscita muita especulação sobre as repercussões para homens, mulheres e sua prole – e, por extensão, sobre os “bons” e os “maus” usos da inovação. E, certamente, na visão de juristas, encontramos a biologia substituindo cada vez mais o matrimônio como fator legitimador de pertencimento familiar (ver Dolgin, 2009) – com as várias consequências legais. Contudo, nada garante que essa visão se repita mecanicamente nos valores de pessoas comuns.

Registros e certificados: um aparato estatal de frágil penetração

Muitas das preocupações éticas citadas acima eram formuladas por juristas ou especialistas que não tinham grande familiaridade com as consequências práticas das novas tecnologias para a vasta maioria da

população. Cabe lembrar que até pouco tempo atrás o uso dessas tecnologias era limitado a umas poucas pessoas – a elite que tinha meios e conhecimentos para defender suas causas nos tribunais. Agora, no intuito de ir além dos debates eruditos sobre os efeitos do teste na vida de pessoas comuns, recorreremos à análise de quatro disputas jurídicas abarcando as últimas quatro décadas do século XX.

Os primeiros dois casos, garimpados nos Arquivos Históricos de Porto Alegre, dizem respeito a investigações de *maternidade* de pessoas nascidas na capital, respectivamente, nos anos 1930 e nos anos 1960. Os outros dois, reconstruídos através de meu diário de campo, são fruto da observação de pessoas no Departamento Médico Judiciário que, em certa manhã de 2002, chegaram a Porto Alegre vindas de suas regiões interioranas para realizar um teste de DNA. Assumindo a ousadia metodológica de comparar dados de fontes tão distintas, ressalto meu intuito: refletir sobre mudanças no tempo de práticas familiares em comunidades afastadas da cúpula de poder e sobre a maneira como as pessoas interagem com as autoridades estatais. Através dessa análise, emerge com clareza a importância da própria administração estatal na produção da relevância do teste científico de paternidade.

Caso 1 (processo de 1961). O pleiteante, Adão, diz ter nascido em Porto Alegre em meados dos anos 1930, de Dona Janaína, quituteira que nunca casou. Alguns anos depois, Dona Janaína se juntou com um companheiro e teve mais um filho, meio-irmão de Adão. Acontece que, quando Dona Janaína faleceu, seu segundo filho se apresentou aos tribunais como herdeiro único, alegando que seu “irmão” não passava de um filho de criação. A prova? Na certidão de Adão, consta como data de nascimento um ano em que Janaína teria apenas 12 anos – supostamente eliminando a possibilidade de ela ser mãe biológica. É interessante notar que a defesa de Adão não contesta a impossibilidade biológica de uma menina dessa idade ser mãe. (Hoje, com tanta atenção centrada na gravidez na adolescência, tal impossibilidade não seria tão convincente). Em vez disso, Adão se defende dizendo que só tirou sua certidão de nascimento quando entrou no serviço militar. Já que ainda era jovem demais para ser legalmente recrutado, adiantou o próprio nascimento alguns anos, o suficiente para ter a idade mínima exigida. Ainda traz vizinhos para darem testemunho de que foi criado desde sempre por Dona Janaína, que ela o tratava como filho e o apresentava como tal às pessoas. Porém, a espessura do

dossiê demonstra as dificuldades enfrentadas pela corte para resolver a questão; e, no final, o processo fica sem desfecho.

Seria esta a história da gravidez precoce de uma mãe solteira e o nascimento não documentado de seu filho? Ou de uma adoção informal e uma certidão de nascimento falsificada? Qualquer uma das versões seria igualmente plausível. No Brasil, até pelo menos os anos 1970, os documentos mais elementares – certidão de nascimento, carteira de identidade – ainda não faziam parte da vida de grande parte dos cidadãos (Cunha, 2005; Vieira, 2012; Moreno, 2013). A maior parte da população morava nas regiões rurais, onde era comum os casais viverem em união consensual, e os filhos nascerem em casa. Muitos indivíduos não chegavam a frequentar a escola. Existiam poucos incentivos que levassem uma pessoa a se submeter à burocracia estatal de identificação individual. Uma certidão de nascimento estabelecida anos, senão décadas, depois do nascimento do indivíduo continha detalhes (data de nascimento, identidade dos pais) difíceis de averiguar.

Caso 2 (processo de 1966). Dona Elvira já se tinha separado de seu marido legal quando se juntou com Jair. No decorrer dos anos seguintes, ela teve três filhas (incluindo um par de gêmeas, nascidas em 1956), que, depois de nova separação, foram levadas pelo pai para morar junto com a nova companheira dele. Agora, Elvira está movendo um processo para pleitear a guarda de suas três filhas. O problema é que ela não consta como mãe em nenhuma das declarações de nascimento das meninas. Ela explica: era o marido que registrava as filhas em cartório; e (ela “não sabe por quê”) ele deixava sistematicamente o “nome da mãe” em branco. Jair rebate com uma série de justificações, seguidas de acusações. Como, na época, Elvira ainda era casada, e legalmente qualquer criança nascida dela estaria sob o pátrio poder do marido oficial, Jair foi instruído pelos próprios funcionários do cartório a registrar as meninas só no nome dele.

Quando Elvira “abandonou” o lar, foi a mãe de Jair quem passou a cuidar das crianças, seguida, então, pela nova mulher dele. Esta (como atesta documento assinado por professoras da escola local e por outras testemunhas) cuidou delas como se fossem suas próprias filhas. Entretanto, com o atestado de uma maternidade porto-alegrense afirmando que dera à luz gêmeas em uma época compatível com a idade das filhas disputadas, Elvira, já viúva e sem o perigo da ingerência do marido legal, consegue fazer valer seu *status* materno. Ganha a guarda das filhas.

Esse caso nos mostra como, dependendo das circunstâncias, o aparato do Estado podia até criar obstáculos para a regularização oficial da vida domésti-

ca. Quando nasceram as filhas de Elvira, não existia divórcio, e a autoridade do pai legal ainda era soberana. Assim, foi compreensível (e mesmo aconselhada pelo escrivão do cartório) a omissão do seu nome na certidão de suas filhas. A sorte dela, quando quis comprovar sua identidade materna, foi ter baixado em um hospital urbano que guardava registros.

Mais uma vez, essa história evoca uma época recente quando o aparato do Estado tinha frágil penetração na vida cotidiana das pessoas. Entre o alcance tênue das tecnologias de identificação documental e a necessidade apenas episódica de apresentar essa documentação, os esforços do Estado para identificar, contar e classificar a população muitas vezes não surtiavam o efeito desejado. Os incentivos para as pessoas colaborarem com as “políticas de legibilidade” não eram suficientes para garantir uma adesão consistente. Poderíamos imaginar que, com a intensa urbanização dos últimos cinquenta anos e com acesso facilitado a hospitais e cartórios públicos, a possibilidade de “jogar” com os dados em documentos pessoais fosse uma coisa do passado. Contudo, quanto a essa hipótese, recentes observações de cenas no Departamento Médico Judiciário colocam em dúvida qualquer conclusão precipitada.

Caso 3 (maio, 2002). Estamos na sala de coleta onde toda manhã, das 8 até meio-dia, as pessoas tiram sangue para realizar um teste de paternidade apoiado na tecnologia de DNA. Hoje é “dia dos falecidos”, quando são atendidos os casos mais complicados, em que o suposto pai já morreu²⁷. Entram na sala de coleta três mulheres entre 30 e 40 anos e seus respectivos filhos – todos ostentando traços indígenas típicos do planalto gaúcho. Uma delas (que parece levemente mais velha) é mais falante do que as outras. Quando a técnica pergunta “quem está solicitando o exame?”, é ela quem responde sucintamente: “nós”. Segue uma explicação²⁸:

Nós duas [apontando para uma das outras mulheres] somos esposas legítimas (*sic*). E esses dois são nossos filhos [trata-se de duas crianças – uma menina e um menino – aparentemente com idades semelhantes, 7-8 anos]. Na verdade, nenhuma de nós foi casada com Jefferson [o “falecido”], mas eu morei com ele por muito tempo, e essa minha menina já fez teste para mostrar que é filha dele. Agora, queremos o reconhecimento da Janice [filha de 4 anos da terceira mulher presente].

27 Idealmente, o teste envolve pai, mãe e filho – o que limitaria os clientes do laboratório à família nuclear. Quando falta um elo fundamental (na maioria dos casos, o “falecido” é o pai), é necessário ir atrás de outros membros da família – os pais, irmãos ou filhos já reconhecidos do elo faltante.

28 Usei nomes fictícios e não especifiquei a cidade de origem para preservar a privacidade das pessoas contactadas durante a pesquisa de campo. Enquanto na sala de espera eu podia me apresentar como pesquisadora e dialogar com as pessoas, as limitações impostas pela sala de coleta reduziam meu procedimento à simples observação.

A técnica considera tudo isso com certa consternação. Talvez não seja o arranjo aparentemente poligâmico dessa família o que a surpreende. Afinal, a essas alturas, já ouviu muitas histórias não tão diferentes. Porém há um detalhe “objetivo” que incomoda: faltam os pais de Jefferson, ainda vivos, que não foram convocados. A técnica explica para as mulheres que não poderá realizar o teste sem a participação dos avós da criança. Assegura que, com a presença desse casal, as “esposas legítimas” não terão de vir de novo, só a Janice e sua mãe. E, com isso, termina a consulta das mulheres e seus filhos, que viajaram de longe para um evento que não se concretizou²⁹.

Caso 4 (mesmo dia). Mais uma vez, entra na sala de coleta um grupo de três mulheres, aparentando idades bem diversas, e quatro crianças, nenhuma com mais de 10 anos. Fátima, mulher branca de cerca de 40 anos, explica o choro da criança menor. Viajaram a noite toda – um trajeto de 600 km – para chegar a Porto Alegre e comparecer na hora marcada. Apresenta-se como “esposa legítima” do falecido, mas, pela história que segue, sobram dúvidas se ela e o companheiro teriam oficializado sua união. (Nunca vi as técnicas deste Departamento solicitarem uma certidão de casamento; essa informação era irrelevante para o trabalho laboratorial). Enquanto tira da bolsa uma pilha de documentos, Fátima tenta explicar a conexão oficial de seus três filhos com o “falecido”: “a primeira (de 10 anos) não é dele, mas ele registrou. A segunda é dele, mas ele nunca registrou. Agora, o terceiro (de 7 anos) é dele, e tem certidão que diz isso”. A técnica, parecendo um pouco perplexa, manda tirar sangue dos três filhos. Logo depois, tiram sangue do “demandante”, um menino excepcional com 3 anos de idade, e de sua mãe, enquanto a mãe do falecido, uma senhora de longos cabelos brancos, com rosto magro e pele que evoca anos de trabalho agrícola, aguarda quieta sua vez para entrar nesse quebra-cabeça de parentesco.

Fátima, podemos imaginar, era mãe solteira quando teve seu primeiro filho, que permaneceu sem registro até ela se juntar com o “falecido”. Este, num gesto comum entre homens querendo fazer prova de sua fidelidade a uma nova companheira, teria registrado o filho em seu nome, como se fosse o pai biológico. Esse tipo de certidão falsificada, apelidada por juristas como “adoção à brasileira”, não é incomum na história do país (Abreu, 2002). É reconhecido como uma maneira conveniente, embora ilegal, de simplificar a burocracia para um padrasto (ou outro “pai social”) que procura assumir plena autoridade sobre o filho que cria.

29 Soube, por conversas na sala de espera, que em certos casos o serviço social da prefeitura local facilita o transporte do grupo familiar até Porto Alegre – ora fretando um ônibus, ora dando dinheiro para custear a compra das passagens.

O procedimento não é complicado. O hospital onde hoje a grande maioria das mulheres dá à luz fornece uma Declaração de Nascido Vivo (DNV), especificando o nome da mãe e, idealmente, do pai. Esse documento, em princípio, é exigido pelos cartórios de registro civil antes de emitirem uma certidão de nascimento. Entretanto, muitas DNV não possuem nome do pai, permitindo, assim, que a mulher leve o homem de sua escolha para declarar a criança no cartório (ver Richter, 2012). Alguns casais aparecem sem nenhum documento do hospital, alegando que são “do interior” e que a criança nasceu em casa. Nesses casos, teoricamente, o declarante precisa vir acompanhado de duas testemunhas. Mas, tal como relatou o funcionário de um cartório porto-alegrense que visitei, “não temos condições de checar nada. Temos que aceitar a palavra dos declarantes”. Em outras palavras, enquanto, para realizar uma adoção legal, o pai (ou casal) adotivo teria de enfrentar pilhas de trabalho burocrático e anos de espera, o pai que se declara em cartório consegue estabelecer uma certidão de nascimento para o filho em nome dele em alguns minutos.

No caso de Fátima, é intrigante constatar a diferença entre o segundo e o terceiro filho – um sem e o outro com registro do pai. É possível que o pai tenha achado desnecessário registrar seu segundo filho, nascido de uma união consensual de certa duração. A identidade paterna seria “óbvia”. A declaração do terceiro filho talvez seja fruto das campanhas de “paternidade responsável” do final dos anos 1990. Conforme a chamada “Lei de Paternidade” (8.560), de 1992, os Cartórios de Registro Civil devem notificar o Ministério Público cada vez que emitem um certificado em que não consta o nome do pai. Contudo, pesquisadores mostram que, em muitas partes do país, essa orientação não é respeitada (Thurler, 2006; Brito, 2008; Richter, 2012). Em geral, a investigação de paternidade só ocorre – ainda hoje – quando a mãe entra voluntariamente com um processo jurídico. E as campanhas são fundamentais para estimular essa adesão “voluntária”.

É significativo que o processo envolvendo Fátima e seus filhos tenha sido movido em nome de outra criança – fruto de uma relação mais recente e talvez menos reconhecida do “falecido”. Talvez procurassem pôr a certidão da criança em dia porque o pai tinha um emprego que dava direito a pensão para seus filhos menores. Talvez fosse por haver alguma herança a dividir entre os filhos, ou ainda porque algum assistente social estivesse pressionando a mãe da criança excepcional a colocar a documentação em ordem antes de ajudá-la a conseguir benefícios. Não podemos saber os detalhes certos, pois, na sala de coleta, eu apenas observava – sem fazer perguntas – as interações entre os “clientes” e o pessoal técnico. Mas minhas observações em outros espaços da pesquisa sugerem que todas essas hipóteses são plausíveis. A “adoção à bra-

sileira” continua comum nas áreas urbanas do país; e o registro dos filhos, longe de ser um retrato mecânico da biologia, continua a ser o resultado de uma negociação entre as demandas da administração estatal e os objetivos de pessoas enredadas em histórias familiares particulares (Fonseca, 2000, 2014).

O contraste quase surrealista entre a estética moderna do laboratório clínico do Departamento Médico Judiciário e a aparente rusticidade dos corpos e dos comportamentos que convergem para este local leva a pensar que as práticas de governo estão dando um salto para dentro da vida das populações mais afastadas. Se a tecnologia do DNA parece ocupar um lugar proeminente nesse processo, devemos lembrar que, caso não existisse o desenvolvimento anterior de uma rede de mediações técnicas, legais e administrativas, ela não teria surtido tanto efeito. Foi preciso não só a implementação de uma lei federal, mas também a implantação de defensorias públicas nas cidades interioranas, oferecendo assessoria jurídica gratuita. Foi preciso não só um laboratório médico acessível na capital, mas também prefeitos interioranos com serviços sociais que facilitassem a vinda dos/as pleiteantes para esse laboratório. Antes de tudo, foi preciso um interesse das pessoas – apoiado em benefícios plausíveis (subsídios, pensões, aposentadorias...) que só se realizariam depois de garantida a documentação necessária – para levá-las a fazer o esforço necessário para “identificar” seus filhos por vias oficiais. A tecnologia de DNA se nutre dessa rede de tecnologias de governo ao mesmo tempo em que a fortalece.

Endossando a ideia de que o Estado se constitui através da relação com suas “margens” (Das & Poole, 2004), sugerimos que a malha de serviços públicos se tenha espreado durante as últimas décadas das áreas urbanas para os lugares mais afastados do país. A tecnologia de DNA tem sido um vetor importante dessa penetração do aparato e da própria autoridade estatal na vida cotidiana de pessoas comuns. Se, por um lado, as regiões periféricas se tornaram mais próximas do centro de poder, por outro as “margens do Estado” continuam operantes nas fissuras da própria estrutura administrativa. Mesmo no seio da metrópole, as pessoas continuam acionando estratégias “caseiras” – numa mescla de práticas informais e ilegais – para moldar os dispositivos oficiais aos seus próprios fins.

As práticas reveladas pelo estudo desses casos são indicação de que as pessoas nem sempre seguem as trilhas previstas nos tratados jurídicos e científicos. No entanto, para entender melhor como as pessoas significam essas práticas, é preciso lançar mão ainda de outra etapa de pesquisa. Para chegar à “tonalidade” da vida (Lambek, 2015), recorreremos agora a uma descrição etnográfica – atenta a sobrancelhas erguidas, suspiros, risadas e piscadelas – que

adentra trajetórias (e não só situações pontuais) e dinâmicas do grupo familiar (e não só do casal).

Rupturas ou continuidades?

À medida que observava como as pessoas integravam o teste de DNA às suas práticas rotineiras, parecia-me cada vez menos adequado pensar o impacto dessa tecnologia em termos de “genetização” ou “ruptura histórica”. Essa minha impressão vem ao encontro da de outros analistas que privilegiam a observação etnográfica. Rayna Rapp, por exemplo, no seu trabalho sobre famílias norte-americanas com um filho portador da síndrome de Down, descreve como a visão biomédica da síndrome – com suas explicações genéticas – encontra pouca ressonância entre as pessoas, cedendo muitas vezes à “concorrência de visões mais antigas e profundas” (Rapp, 2000, p. 206). M. Lock, estudando a reação de canadenses à informação genética sobre suas chances de desenvolver a doença de Alzheimer, afirma que a estimativa biomédica de risco “raramente desloca o ‘conhecimento leigo’ que os participantes carregam com eles”: “[...] a informação ‘científica’ é ora assimilada ao conhecimento já existente, ora rejeitada, ora simplesmente esquecida” (Lock, 2008, p. 67). E Gibbon e Novas, comentando estudos na Inglaterra sobre experiências com uma variedade de biotecnologias – fertilização *in vitro*, diagnóstico pré-implantação do embrião, avaliação de risco genético de autismo, etc. –, consideram provável que as “trajetórias biossociais” das pessoas reforcem antigas categorias culturais tanto quanto novos modos de identidade e identificação (Gibbon & Novas, 2008, p. 6). Foi também a experiência etnográfica, ilustrada pela descrição abaixo, que me levou a apreciar a importância dessas “visões mais profundas”, “conhecimentos leigos” e “antigas categorias culturais”.

Encontrei Isadora, avó materna de Rebeca, quando ela veio à Defensoria iniciar uma investigação de paternidade em nome de sua neta adolescente. No auge de seus 67 anos (anunciados espontaneamente, com aparente orgulho), essa senhora elegante chamava a atenção – do abundante cabelo ruivo até a sandália de salto alto. Falava com a afabilidade de uma pessoa segura de si. Apesar de não ter estudado além da terceira série, vivia há muitos anos em casa própria, tinha criado todos os seus filhos e, agora, tinha “até neto estudando direito na faculdade... claro, não na federal, pois aí só entra gente com... [faz gesto de dinheiro]”. Depois de divorciada, trabalhou primeiro como camareira, mais tarde como telefonista de hotel e, agora, complementava sua míngua pensão cuidando de um ou outro idoso. Mas, antes de tudo, Isadora

estava segura do interesse dos outros na história que trazia para a Defensoria e que – como a defensora e seu estagiário se apressaram em frisar para mim – “parecia coisa de novela!”.

Rebeca, hoje com 13 anos, tinha sido deixada num “orfanato” em outra capital há quase três anos. Só a ação zelosa de certo juiz tinha impedido sua adoção definitiva por uma família com quem já vivia há seis meses. “Aí, quando o juiz foi tirar os documentos para finalizar a adoção, ele olhou e disse: ‘mas essa menina tem família! A mãe sumiu, mas vamos ver se localizamos a avó, porque a avó tem prioridade’”. Ao se lançar nos pormenores dessa história, Isadora reitera constantemente a importância das “origens” para o entendimento do caráter das pessoas. Deleita-se em contar que é descendente de italianos, acrescentando detalhes sobre o avô que chegou ao Brasil junto com o irmão no início do século passado. Entretanto, ao falar do “povo” do marido, lembra que o legado familiar também pode carregar um valor negativo: “meu marido nunca ligou para os filhos, meu sogro nunca ligou para os filhos, e essa minha filha nunca vai ligar para os filhos”.

Aprendemos, então, que a mãe de Rebeca, ao abandonar um casamento de oito anos, já deixara seu primeiro filho com o ex-companheiro. Pouco tempo depois, ficou grávida de um homem casado, “que nunca ajudou com nada” – e, dessa vez, contou com o apoio da própria mãe (Isadora) para criar a menina (Rebeca) durante quatro anos. “Desde que minha filha tirou a guria de minha casa”, passaram-se quase dez anos sem contato. Isadora não tem detalhes sobre o que aconteceu depois. Ouviu dizer que, a certa altura, a mãe entregou Rebeca ao pai da menina, mas “a madrastra judiava”. Então, a mãe tirou a menina para ir morar com ela no Paraná. Só que, mais uma vez, “não ficou com ela. Largou num orfanato de freiras”.

Depois de confessar ter lido trechos do diário de sua neta sobre sua experiência no Paraná, de “viver sozinha no mundo”, Isadora é obrigada a fazer uma pausa para se recompor: “falei para minha filha que não era nunca para deixar com estranhos. Porque a gente tem dó, né? Um pedaço da gente, um pedaço daquilo que a gente botou no mundo...”. Felizmente, Isadora mora há muitos anos no mesmo endereço, e seu nome consta no catálogo telefônico. Assim, o juizado (da outra capital) pôde localizá-la, e ela conseguiu tirar Rebeca das mãos “daqueles estranhos”: “parece que não tinham condições nenhuma. Quer dizer, eu sou pobre, mas sabe como que é. Eles tinham mais três filhos, e às vezes as pessoas pegam uma menina para ajudar a criar...”.

Isadora frisa que sua neta é boa aluna. Já vai para o segundo grau no ano que vem e vai precisar de apoio financeiro do pai: “dizem que ele está sustentando uma enteada. Agora, se ele sustenta um filho de outro, como que

não vai sustentar um filho do sangue dele?”. Pede, portanto, que o pai seja convocado para assumir suas obrigações paternas.

As imagens em torno do pai – essa figura ainda desconhecida – são inicialmente todas negativas. O estagiário da Defensoria prevê que o pai de Rebeca, por ser um homem casado, não vá responder à convocação e não aceitará fazer um teste de paternidade sem ordem judicial. Isadora acena com a cabeça, acrescentando que a própria Rebeca não gosta dele. Não quer que conste o nome dele na sua certidão, “só quer pensão”. Entretanto, todos os interlocutores da Defensoria estão de acordo quanto à importância de estabelecer a identidade paterna – uma importância que, conforme a avó, vai além das formalidades legais. “As pessoas precisam saber das origens, para a identidade delas. É preciso saber o povo da menina, porque, Deus me livre, já pensou? Periga ela namorar o próprio irmão!”.

A surpresa neste caso foi que o pai de Rebeca atendeu à convocação, comparecendo no dia seguinte à Defensoria e com evidente interesse em restabelecer vínculos com sua filha. Eu cheguei a conhecer Rodrigo – um engenheiro civil beirando os 40 anos – um mês depois, quando o encontrei com Isadora e Rebeca no Departamento Médico onde esperavam para coletar sangue. O clima entre os três era amistoso, quase eufórico. Enquanto Isadora se divertia em desafiar os supostos pais sentados na sala de espera – “gostou quando fez, né?” –, Rodrigo me contou sua versão da história. Era casado com outra quando engravidou a mãe de Rebeca. “Era muito difícil para mim, porque ninguém podia saber. Estava tentando salvar meu casamento”. Deixou passar seis meses sem visitar a amante. Aí, bastou ele aparecer outra vez para ser “corrido”: “eu queria registrar a menina. Sua mãe que não deixou. Ela tinha decidido romper... disse que preferia levar a vida sozinha”.

Sete anos mais tarde, quando a mãe de Rebeca ligou dizendo que estava doente, sem condições para cuidar da filha, Rodrigo estava casado com nova mulher, que aceitou acolher a menina. Passaram dois anos em convivência, Rebeca frequentava bons colégios, e a família seguia em relativa paz até surgirem atritos entre ela e uma meia-irmã dois anos mais moça. A mãe de Rebeca passou a telefonar “de não sei onde, enchendo a cabeça dela”; e a menina decidiu que queria ir embora. “Um dia (eu nem estava em casa), a mãe dela veio com algum amigo, e os dois foram embora com minha filha”.

A partir desse momento, Rodrigo soube vagamente do paradeiro de Rebeca, mas sentia-se impotente para intervir. Eventualmente, começou a receber telefonemas de um casal que dizia ter a guarda de Rebeca. Queriam que o pai ajudasse no sustento da filha, mas Rodrigo desconfiava da boa fé deles. Tentou enviar vale-transporte para ajudar nas despesas, mas os guardiões só

queriam dinheiro. E os presentes de Natal que mandava eram entregues a Rebeca como se viessem dos próprios guardiões. (Se, para Isadora, a falta de vínculo consanguíneo parece tornar essas pessoas suspeitas de antemão, para Rodrigo é o interesse delas pelo dinheiro dele que as desqualifica como cuidadores dignos).

Para ilustrar seu apego à filha, Rodrigo tira a carteira e mostra a foto dela, 3 x 4, que carrega junto às de seus demais filhos e enteados. Segue fazendo planos para Rebeca acompanhá-lo no dia seguinte para assistir à missa de sétimo dia da morte de sua mãe (avó paterna de Rebeca). Diante dessa situação em que os vínculos de parentesco parecem evidentes a todos, pergunto-lhes: por que fazer um teste de DNA? A própria Rebeca, uma menina que – tal como a avó – se expressa com charme e desenvoltura, já tinha colocado a mesma pergunta antes de seu pai chegar ao local: “para quê? Nem precisava”. Rodrigo mostra a mesma certeza quando diz: “não tenho dúvida que é minha filha. Ela é a minha cara!”. E, comparando com outra foto, insiste: “olha a semelhança com minha outra filha!”. Mas todos balançam a cabeça, mostrando acordo, quando ele responde à minha pergunta: “a Justiça é que pede, senão não posso registrar”.

A identidade paterna de Rodrigo não parece girar exclusivamente em torno do vínculo consanguíneo. Ele – de idade, grau de instrução e renda bem diferentes dos de Isadora – professa atribuir um grande valor ao vínculo que foi construído ao longo dos anos: “poderíamos até ter ‘uma surpresa’ [subentendendo um resultado negativo no teste de DNA], mas isso não mudaria nada, haja vista o tratamento de pai afetivo (*sic*) que sempre tive com meus enteados”. Algo na maneira de Isadora me diz que ela não leva fé na constância desse entusiasmo paterno. O teste será uma maneira de garantir o cumprimento de obrigações paternas para além das circunstâncias atuais, criando um invólucro atemporal ao redor da efusão emocional do momento. Além de ter o efeito de estender um sentimento no tempo, o teste também pode agir para estender o raio de pessoas que se sentem implicadas nesse vínculo de parentesco. Antes de Rodrigo chegar, Isadora tentara justificar para sua neta por que, depois de tudo, realizar o teste: “é melhor [fazer o teste], porque até os parentes dele podem ficar mais seguros... Senão, sempre ficam inventando dúvidas...”.

Deslocamentos radicais e cotidianos

Esse caso certamente não poderia ser considerado “típico”, mas nos ajuda a pensar sobre consequências potenciais do teste DNA até agora pouco

comentadas. Até o final dos anos 1980, na grande maioria de disputas, a genitora era autoridade incontestada na identificação do pai de seu bebê. Durante minhas pesquisas etnográficas em bairros populares de Porto Alegre, ocasionalmente ouvi mulheres dizendo que não “deixaram” o ex-namorado registrar o filho porque, “se é só para incomodar, não vale a pena” (Fonseca, 2000). Não viam a identidade paterna declarada como vantagem suficiente para compensar eventuais incômodos. A mãe de Rebeca evidentemente não se considerava incumbida de manter laços com o pai de sua filha mais do que ela queria. O próprio Rodrigo diz que não se sentiu autorizado a interferir nas decisões que ela tomava. A intromissão da lei, apoiada na possibilidade do teste de DNA, serve nessa história para deslocar o fio da balança em direção ao pai.

É importante notar, no entanto, que o teste de DNA por si só não teria sido suficiente para restaurar o *status* paterno de Rodrigo sem a aliança de outras tecnologias. A pista de papéis (Scott et al., 2002) funcionou como pontapé inicial nessa história de encontro. Se Rebeca não tivesse preservado a carteira de identidade até os 13 anos de idade, não teria sido tão simples identificar a mãe e, por extensão, a avó materna. (Podemos supor que, tal como os colégios hoje, até o próprio “orfanato” exigia documentos da mãe antes de aceitar internar a menina). Mas a localização da avó foi motivada também pela ação de uma burocracia estatal eficiente (o juizado de infância local), e facilitada pelo *status* relativamente estável e próspero da avó (tinha endereço e telefone fixos). Finalmente, devemos atribuir um peso também aos depoimentos testemunhais. Sem dúvida, a boa memória da avó foi ajudada pelas lembranças da própria Rebeca, que, com quase 10 anos quando deixou a casa do pai, era capaz de fornecer dados identificadores necessários. Por outro lado, as fotos de sua filha que Rodrigo guardava na carteira serviram para apoiar a veracidade da história que ele contava. Foi uma combinação de tecnologias tradicionais – documentos, fotos e testemunhas – que ajudou Rebeca a se reunir com a sua família original.

Diante desse *fait accompli*, podemos repetir a pergunta que todos faziam: por que fazer o teste de DNA? Não tenho certeza de que foi “a Justiça quem pediu”. Conforme minha observação de outros processos jurídicos semelhantes, normalmente, quando a criança não tem pai registrado, basta um homem assumir a paternidade para constar como pai na certidão. Pode ser que, no caso de Rebeca, diante do pedido do casal que pretendia adotar a menina, o juizado quisesse munir-se de provas contundentes antes de dar preferência ao “suposto pai” biológico. O teste foi exigido para desempatar o pleito. Mas, de fato, Isadora, como avó materna declarada e pronta para assumir a responsa-

bilidade familiar, já tinha prioridade em relação aos adotantes. Sem dúvida, havia uma série de outras motivações para fazer o teste.

Com a comprovação, podemos supor que Rodrigo se sentirá mais autorizado a exercer seu poder paterno, mesmo para além dos desejos da própria filha (ainda sem maioridade legal). Isadora será munida de um instrumento moral e legalmente eficaz para exigir de Rodrigo o pagamento da pensão alimentícia. E é bem possível que a própria Rebeca venha a ocupar um lugar mais “legítimo” na família de seu pai – por exemplo, nas disputas com sua meia-irmã³⁰. Quanto aos demais parentes na família paterna – tal como Isadora prevê –, sem dúvida vão “se sentir mais seguros”. Não haverá perigo mais tarde de alguém renegar o direito familiar da criança em nome de uma dúvida quanto às origens genéticas. O direito a pertencimento familiar calcado na prova genética tem garantia de duração no tempo justamente porque independe da qualidade da relação conjugal e mesmo da “vontade” dos pais.

A história de Isadora, Rebeca e Rodrigo nos sugere que está acontecendo algo muito mais sutil do que os antigos esquemas dicotômicos (*natureza versus cultura*, *vínculos biológicos versus vínculos sociais*, *consanguíneos versus afins*) possam descrever. Falando de *deslocamentos*, M. Strathern (1995) nos oferece uma alternativa analítica interessante. A autora se refere especificamente a como o DNA tem o poder de *explicitar* informações que “deslocam” velhos pressupostos. Ao mesmo tempo em que frisa a cotidianidade desse deslocamento, não subestima o seu impacto: “transformar o implícito em explícito desencadeia um processo irreversível. O implícito não pode ser recuperado, não é possível retornar a velhos pressupostos; o deslocamento se torna radical” (idem, p. 347).

Essa noção vem a calhar justamente porque sublinha a extrema importância, *para as pessoas*, das “pequenas” mudanças provocadas pela tecnologia, apesar de esta não causar uma ruptura histórica. A história de Rebeca sugere como o teste de DNA pode provocar sutis alterações nas relações entre cônjuges, entre sogra e genro, entre meios-irmãos e entre os membros da família extensa. O “deslocamento” evoca uma mudança *radical e, ao mesmo tempo, cotidiana*, isto é, enredada nos valores e nas emoções que regem o dia a dia das relações familiares.

30 Devido à crescente aceitação moral e legal da sexualidade extraconjugal, é possível imaginar que quem era antigamente rotulado de “bastardo” tem hoje um lugar mais legítimo na família do que um “mero” enteado.

O DNA – uma entre outras tecnologias

O tipo de discurso que opõe o genético ao social tem a vantagem de captar a atenção de um grande público, mas arrisca deixar no esquecimento as sutilezas contextuais que nos aproximam da experiência vivida de pessoas concretas e desafiam a previsibilidade de esquemas deterministas. Cercando a investigação de paternidade de outra forma, seguindo os elos históricos, burocráticos e etnográficos da rede sociotécnica, fomos levados a pensar menos em termos de oposições e mais em termos de coprodução. No processo, “o gene” recuou para o segundo plano.

A perspectiva histórica acabou por relativizar a ideia de “revolução” provocada pelos testes de DNA, situando essa inovação como mais uma etapa em uma longa série de tecnologias para a identificação familiar. Ao considerar a evolução dessas tecnologias, demo-nos conta de que peritos e outros especialistas em diferentes partes do mundo ocidental se preocupam há muito tempo com as consequências éticas e morais das diferentes novidades tecnológicas, tratando-as ora como esperança, ora como ameaça às normas familiares e sexuais do momento.

Mas permaneceu a indefinição quanto à penetração e ao alcance das novas tecnologias: se tinham qualquer relevância na vida de cidadãos comuns e, tendo relevância, se realmente agiam para “normalizar” as relações familiares. Ao examinarmos um pequeno número de disputas jurídicas, percebemos como, ontem e hoje, as pessoas recorrem ao sistema judiciário fazendo uso das “provas científicas” para alcançar metas governadas em grande medida por dinâmicas familiares heterodoxas que fogem dos padrões normativos previstos em lei. E passamos a suspeitar que, se o teste de DNA está logrando penetrar num maior número de famílias do que as técnicas de investigação do passado, seu efeito é devido menos à precisão científica da tecnologia e mais à extensão crescente do aparato estatal. Ao apreciar a importância dessas “outras agências” (legisladores sensibilizados, defensorias descentralizadas, laboratórios e peritos disponibilizados, etc.) – peças imprescindíveis para a “democratização” do teste de DNA –, urge relocalizar essa tecnologia em termos analíticos, situando-a como uma entre outras práticas de governo.

As autoridades – juízes, peritos, legisladores – agem, com apoio nas novas tecnologias, para modificar a economia emocional das redes familiares. Mas essa ação ocorre em uma cadeia de relações que tem sua própria história. À procura dessa história, fomos levados a extrapolar o “lugar” usual das análises sobre a investigação de paternidade, isto é, a “briga de casal”. Adentramos os tentáculos

da família extensa – não só as sucessivas gerações de um grupo familiar, mas também os sucessivos casamentos de uma mesma pessoa. E, à medida que as dinâmicas familiares rotineiras passaram a ocupar a frente do palco analítico, mais uma vez o teste de DNA recuou para um lugar menos central. O termo “deslocamento” serviu, neste caso, para sublinhar os pequenos – porém, importantes – ajustes provocados pela introdução dessa tecnologia na vida das pessoas.

Em suma, este percurso analítico nos trouxe elementos para matizar visões simplistas sobre a “genetização” da vida social. Questionando as perspectivas dicotômicas que classificam os acontecimentos como “tradicionais” ou “modernos”, que dividem as épocas em “antes” e “depois” da genética moderna, ou que procuram distinguir o “social” do “tecnológico”, nossas conclusões ressaltam o complexo ator-rede que interliga práticas e contextos e valoriza as mediações entre tecnologias globalizadas e regimes particulares de vida.

Referências bibliográficas

ABREU, Domingo. *No bico da cegonha*: histórias de adoção e da adoção internacional no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

BRITO, Leila M.T. *Paternidades contestadas*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2008.

CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra*: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro, 1918-1940. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

CUNHA, Olivia Maria Gomes. “The stigmas of dishonor: criminal records, civil rights, and forensic identification in Rio de Janeiro, 1903-1940”. In: Sueann Caulfield; Sarah C. Chambers & Lara Putnam (orgs.). *Honor, status, and law in Modern Latin America*. Durham: Duke University Press, 2005, p. 295-319.

DAS, Veena & POOLE, Deborah (orgs.). *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

DOLGIN, Janet. “Biological evaluations: blood, genes, and family”. *Akron Law Review*, 41:347-398, 2009.

FASSIN, Didier. “Another politics of life is possible”. *Theory, Culture & Society*, 29:44-60, 2009.

FINAMORI, Sabrina Deise. *Os sentidos da paternidade*: dos “pais desconhecidos” ao exame de DNA. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Unicamp, Campinas, São Paulo, 2012.

FINKLER, Kaja. “The kin in the gene: the medicalization of family and kinship in American society”. *Current Anthropology*, 42(2):235-63, 2005.

_____. “Family, kinship, memory and temporality in the age of the new genetics”. *Social Science & Medicine*, 61:1059-1071, 2001.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

_____. *Parentesco, tecnologia e lei na era do DNA*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2014.

_____. & MACHADO, Helena (orgs.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Cegov, 2015.

FUCHS, Rachel. *Contested paternity: constructing families in modern France*. Baltimore: John Hopkins Press, 2008.

GIBBON, Sahra. “Reexaminando a ‘genetização’: árvores familiares na genética do câncer de mama”. *Política e Trabalho*, 20:35-60, 2004.

_____. & NOVAS, Carlos. *Biosocialities, genetics and the social sciences: making biologies and identities*. London: Routledge, 2008.

JASANOFF, Sheila (org.). *States do knowledge: the co-production of science and social order*. London and New York: Routledge, 2004.

LAMBEK, Michael. “Living as if it mattered”. In: Michael Lambek, Veena Das, Didier Fassin e Webb Keane (orgs.). *Four lectures on ethics: anthropological perspectives*. Chicago: Hau Books, 2015, p. 5-52.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LINDEE, Susan; GOODMAN, Alan; HEATH, Deborah. “Anthropology in an age of genetics: practice, discourse and critique”. In: _____. (orgs.). *Genetic nature/culture: anthropology and science beyond the two-culture divide*. Berkeley: University of California Press, 2003, p. 1-19.

LOCK, Margaret. “Biosociality and susceptibility genes: a cautionary tale”. In: Sahra Gibbon & Carlos Novas (orgs.). *Biosocialities, genetics and the social sciences: making biologies and identities*. London: Routledge, 2008, p. 56-78.

LUNA, Nara. “Natureza humana criada em laboratório: biologização e genetização do parentesco nas novas tecnologias reprodutivas”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 12(2):395-417, 2005.

MACHADO, Helena & SILVA, Susan (orgs.). *Testes de paternidade: ciência, ética e sociedade*. Lisboa: Edições Húmus, 2012.

MILANICH, Nara. *The children of fate: childhood, class and the State in Chile, 1850-1930*. Durham: Duke University, 2009.

MORENO, Alessandra Zorzetto. *Vivendo em lares alheios: filhos de criação e adoção em São Paulo colonial e em Portugal (1765-1822)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2013.

NELKIN, Dorothy. “Paternity palaver in the media: selling identity tests”. In: Mark Rothstein; Thomas Murray; Gregory Kaebnick; Mary Majumder (orgs.). *Genetic ties*

and the family: the impact of paternity testing on parents and children. Baltimore: John Hopkins Press, 2005, p. 3-17.

OLIVEIRA, Fátima. "Por uma bioética não sexista, antirracista, e libertária". *Revista de Estudos Feministas*, 3(2):331-348, 1995.

PENA, Sergio D. J. *Bioética*, 5(2):231-241, 1997.

RAPP, Rayna. *Testing women, testing the fetus: the social impact of amniocentesis in America*. New York: Routledge, 1999.

_____. "Extra chromosomes and blue tulips: medico-familial interpretations". In: Margaret Lock; Alan Young; A. Cambrosio (orgs.). *Living and working with the new medical technologies: intersections of inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 184-208.

RICHTER, Vitor. *Seguindo as vias: declaração de nascido vivo, identificação e mediação*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS, 2012.

SCOTT, James C. *Seeing like a State*. How certain schemes to improve the human condition have failed. New Haven: Yale University Press, 1998.

SCOTT, James C.; TEHRANIAN, John; MATHIAS, Jeremy. "The production of legal identities proper to States: the case of the permanent family surname". *Comparative Studies in Society and History*, 44(1):4-44, 2002.

STRATHERN, M. "Displacing knowledge: technology and the consequences for kinship". In: Rayna Rapp; Faye Ginsburg (orgs.). *Conceiving the new world order: the global politics of reproduction*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 346-363.

THURLER, Ana Liési. "Outros horizontes para a paternidade brasileira no século XXI?". *Sociedade e Estado*, 21(3):683-709, 2006.

TURNEY, Lyn. "Power, knowledge and the discourse of 'paternity fraud'". *International Journal of the Humanities*, 2:223-231, 2004.

_____. "Biological testing and the biological determination of fatherhood". *Journal of Family Studies*, 10(1):73-93, 2006.

VIANNA, Adriana (org.). *O fazer e o desfazer dos direitos*. Experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades. Rio de Janeiro: Laced/ E-Papers, 2013.

VIEIRA, Joice Melo. Projeto "Pai Presente": reflexões sobre o não reconhecimento paterno a partir de uma perspectiva de gênero. Trabalho apresentado no XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, Águas de Lindoia, SP, Brasil, de 19 a 23 de novembro de 2012. Mimeo, 2012.

Infraestruturas globais, práticas locais

O *Aedes aegypti* e o digital³¹

Jean Segata

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Crises sanitárias permitem compreender estratégias para o governo de populações humanas e animais. Elas evidenciam dilemas transnacionais, como a responsabilidade pelas contaminações, a segurança das fronteiras, a economia internacional e os hiatos entre ciência universal e práticas locais (Manceiron & Roué, 2009; Keck, 2008, 2009; Grisotti, 2010, 2016). Epidemias da gripe aviária e suína, a doença da Vaca Louca, a Leishmaniose visceral ou os problemas em torno das chamadas espécies invasoras dimensionam o debate político, moral e epistemológico que envolve animais, a saúde humana e suas infraestruturas e ambientes (Keck, 2010; Lévi-Strauss, 2004; Sordi e Lewgoy, 2013; Mastrangelo, 2012, 2016; Bevilaqua, 2013; Sordi, 2015a, 2015b).

Nos últimos anos, a geopolítica dessas crises e as disputas entre espécies foram postas novamente em evidência com a emergência de duas epidemias associadas ao mosquito *Aedes aegypti* – a febre chikungunya e um conjunto de problemas relacionados ao zika vírus (Vasconcelos, 2015; Campos *et al*, 2015; Diniz, 2016a, 2016b). Elas se somam aos recalcitrantes cenários da febre amarela e da dengue que há mais de um século têm grassado em países tropicais como o Brasil. Desde então, reformas urbanas e políticas de controle dos corpos, fumigações de ambientes e vacinações de doentes e mais uma sorte de intervenções químicas têm sido algumas das formas de se tentar minorar essas emergências (Franco, 1969; Stepan, 1978; Löwy, 1990, 1996, 2009; Benchimol, 1992, 2004, 2011). Mais recentemente, algumas políticas e práticas de controle, vigilância e prevenção contra o *Aedes aegypti* têm sido baseadas na indústria da inovação digital, incluindo mosquitos geneticamente modificados, drones equipados com câmeras, *softwares* para levantamento epidemiológico e a internet e os seus dispositivos (Reis-Castro & Heidrickx, 2013; Wallace, 2013; Reis-Castro 2015; Segata, 2016a, 2016b).

31 Publicado originalmente como “O *Aedes aegypti* e o digital”, na Revista Horizontes Antropológicos, 23(48). Agradeço ao CeNDIE - Centro Nacional de Diagnóstico e Investigación en Endemoepidemias, em particular a Dra. Andrea Mastrangelo, e ao Conicet - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) pela concessão de recursos para a realização da pesquisa “La antropología y las emergencias sanitarias urbanas” no Programa Salud, Ambiente y Trabajo - 211 dos Proyectos de Desarrollo Tecnológico y Social – PDTs (2017-2019).

Além do interesse antropológico no campo das relações humano-animal, questões dessa natureza ilustram uma agenda para a pesquisa em cibercultura. A questão em jogo é a de como pensar redefinições de cultura a partir das tecnologias da computação e da informação e sua estreita articulação com a ordem de produção e de controle da vida (Fischer, 2011; Escobar, 2016). Neste trabalho, eu abordo esses temas a partir de uma pesquisa etnográfica na qual acompanhei a implantação de uma nova metodologia de atuação contra o *Aedes aegypti* em uma capital do Nordeste do Brasil, baseada em tecnologias para georreferenciamento de zonas de risco. O meu objetivo é o de fazer aparecer o modo como mosquitos e pessoas têm suas vidas cruzadas, produzidas e governadas localmente por meio da presença cada vez mais ubíqua e pervasiva de infraestruturas globais, como aquelas da biologia, da química e, particularmente, das novas tecnologias digitais³².

Ovos, casos e metas

Com algumas tabelas e um mapa político do município, Lucas – *agente de controle de endemias* que me introduziu ao campo – descreve a nova metodologia empregada no combate ao *Aedes aegypti*: o programa *Vigi@dengue*³³. O material que ele conseguiu com “o pessoal do setor de geoprocessamento” traz marcações que indicam raios de atuação e dão uma dimensão dos focos epidêmicos e sua evolução. “Semana a semana o mapa muda. Tudo depende dos números que recebemos. São eles que alimentam o *software* que comanda as nossas ações”.

32 A ideia de infraestrutura forma um pano de fundo para a reflexão e refere-se aqui a um aparato de governamentalidade que pode incluir artefatos, sistemas, instituições, discursos e formas de conhecimento (Star, 1999; Larkin, 2013). No caso particular de mosquitos, humanos, políticas e cidade, enfatizo uma *infraestrutura digital* e suas escalas, materiais, dinâmicas e produtos que permitem ou que estão envolvidos em suas relações (Kenner, 2014). Outra inspiração vem da “etnografia multiespécie”. Essa é uma ideia provocativa que tem feito com que criaturas marginais, como “animais, plantas, fungos e micróbios que costumavam ser confinados em um inventário antropológico da ‘vida nua’, comecem a aparecer junto dos humanos na esfera da *bios*, com *biografias legíveis e vida política*” (Kirksey e Helmreich, 2010, p. 545-546, *grifo meu*. Ver também, Haraway, 2008; Tsing, 2014; Kohn, 2016). No interm dessas discussões, o meu interesse pelo *Aedes aegypti* ganhou forma a partir da pesquisa intitulada “Como os animais fazem uma cidade?”, realizada entre 2014 e 2017 (MCTI/CNPq Universal 14/2014 – Processo 441545/2014-9). A proposta consistia em fazer uma antropologia da cidade mapeando a presença de animais em determinadas porções do meio urbano em uma capital nordestina. Foi ali que conheci o trabalho dos *Agentes de Controle de Endemias - ACE* “na caça ao mosquito”. Agradeço o apoio do CNPq e o interesse dos agentes de endemias que permitiram o desenvolvimento da pesquisa. Há anos, discuto com Theophilos Rifiotis as diferentes faces das políticas etnográficas no campo da cibercultura. Com Bernardo Lewgoy e o grupo *Espejo Animal*, tenho tecido reflexões sobre as relações humano-animal. E Claudia Fonseca e suas alunas e alunos da disciplina *Ciência, Política e Sociedade* (PPGAS-UFRGS) foram ímpares em suas contribuições sobre políticas científicas e infraestrutura. Sou grato a todas e a todos por esses estimulantes diálogos.

33 O *Vigi@dengue* foi implantado em outubro de 2015 e ainda se encontrava em fase de avaliação durante a pesquisa. Informações sobre o projeto são encontradas de forma dispersa em peças jornalísticas locais. Os dados aqui apresentados sobre a sua natureza e funcionamento resultam das narrativas dos *Agentes de Controle de Endemias - ACE*, do *Centro de Controle de Zoonoses - CCZ* e de algumas cópias (*mimeo*) de seus materiais de orientação.

A indicação das chamadas *zonas de combate* que eu podia ver em cores naqueles papéis resultava do cruzamento de dois tipos de dados: os entomológicos e os epidemiológicos. Os dados entomológicos referem-se à população do mosquito *Aedes aegypti*, que é dimensionada a partir do número de ovos capturados em ovitrampas. Essas armadilhas simulam o ambiente rotineiro desse mosquito e têm sido utilizadas em vários países desde 1965. O mecanismo é simples e parece com um vaso de jardim. Ele consiste em um recipiente de plástico preto que recebe uma infusão de feno ou algum outro capim para atrair as fêmeas do mosquito. No seu interior é adicionada uma palheta de madeira ou Eucatex para facilitar a aderência dos ovos (Brasil, 2009). A cada semana, as palhetas são trocadas pelos *agentes das ovitrampas*, e os ovos são contados para a produção matemática do índice de infestação do vetor naquela área.

No *Vigi@dengue*, o uso das ovitrampas substitui o LIRAA (Levantamento de Índice Rápido de Infestação por *Aedes aegypti*), que era utilizado em ações coordenadas por zoneamento, em uma metodologia conhecida como *rotina de ciclos*. No LIRAA, a produção de dados sobre as infestações de mosquitos era baseada na quantidade de larvas encontradas nos criadouros dos imóveis e domicílios visitados, ao passo que, por meio das ovitrampas, a população de mosquitos é dimensionada por áreas de abrangência a partir dos seus ovos (Brasil, 2005). A diferença entre a composição de dados de infestação gerada a partir da *rotina de ciclos* e o *Vigi@dengue* é apontada como um fator negativo desse novo programa. Carlos, colega de trabalho de Lucas com mais de 25 anos de experiência com o *Aedes aegypti*, afirmava que “a amostra representativa que era obtida pelo LIRAA era mais fidedigna, pois a administração da área se baseava nas larvas efetivamente encontradas nos criadouros das casas das pessoas ou de suas proximidades”. E completava: “Agora não. Além da quantidade de ovos encontrada em um certo lugar por um certo período de tempo, temos que considerar o raio de sobrevivência do mosquito e os casos de doença para demarcar a área de atuação. É mais frouxo isso”.³⁴

Os casos mencionados por Carlos referem-se aos doentes e aos suspeitos de estarem infectados com dengue, febre chikungunya ou zika vírus. Esse

³⁴ A metodologia empregada no *Vigi@dengue* combina o *Índice de Positividade de Ovitrapa* (IPO), que sugere a distribuição espacial da infestação do vetor no local da armadilha, e o *Índice de Densidade de Ovos* (IDO), que se refere à periodicidade maior e menor da reprodução das fêmeas (Natal, 2016). A questão é que os ovos capturados não são apenas do *Aedes aegypti*, mas também do *Aedes albopictus* e de outras espécies de mosquitos. Contudo, hoje não se tem aguardado a eclosão dos ovos para fazer a contagem. Após variados testes e análises probabilísticas deles resultantes, presume-se que 90% dos ovos capturados em cada coleta sejam de *Aedes aegypti*. Ver mais em: <<http://www.fiocruz.br/ioc/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=2135&sid=32&tpl=printerview>>. Acesso em maio de 2016. Como há contestações à eficiência desse método, além do levantamento larvário (LIRAA) e das ovitrampas, alguns municípios têm adotado uma terceira modalidade de instrumento para a produção de dados que dimensionam as populações de vetores. É o caso da armadilha para a captura de fêmeas adultas do *Aedes aegypti* – a Adultrap ou a mosquiTRAP; por exemplo, são algumas das marcas registradas desse tipo instrumento (Gomes *et al*, 2007).

número forma a base dos dados epidemiológicos. Na sua composição entram apenas os casos notificados pelos hospitais e Unidades de Pronto Atendimento (UPA). Depois da triagem dos pacientes, os casos suspeitos ou confirmados são comunicados ao setor de endemias do Centro de Controle de Zoonoses - CCZ. A bem da verdade, o elemento de interesse para o *Vigi@dengue* é o endereço residencial desses pacientes, pois um *software* de modelagem recomendado pela Fundação Oswaldo Cruz verifica a coincidência de aparecimento de casos em áreas onde também são encontrados altos índices de ovos de *Aedes aegypti* nas ovitrapas. Cruzando o número de ovos, o número de doentes e seus endereços, ele produz uma performance georreferenciada que permite uma análise espaço-temporal dos focos de contaminação (Figura 1)³⁵.

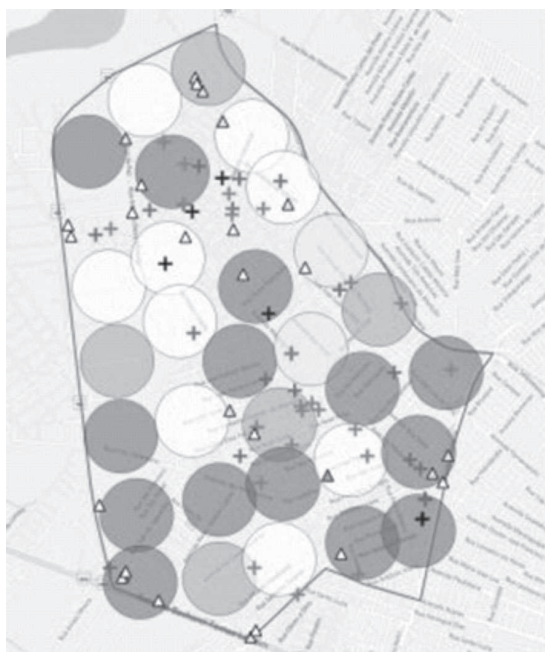


Figura 1: Raios traçados pelo *software* (fonte: CCZ).

Na imagem (Figura 1) temos um exemplo de como o *software* desenha, no mapa do território do município, um ponto médio entre os domicílios de

³⁵ Trata-se de uma técnica baseada em um software de modelagem conhecido pela sigla SATSCAN (*Software for the spatial, temporal, and the space-time scan statistics*) recomendado pelo Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde, da Fundação Oswaldo Cruz (ICICT-FIOCRUZ). Sobre o funcionamento e abrangência do *software*, ver mais em: <<http://www.satscan.org>>, consultado em maio de 2016. Sobre a composição dos indicadores, ver mais em NATAL/RN (2016).

casos notificados e as ovitrampas com maior número de ovos coletados em um determinado intervalo de tempo. A partir disso, ele delimita raios que indicam a copresença de mosquitos e doentes. A variação de cores – branco, amarelo, laranja e vermelho (na imagem em preto e branco, do mais claro para o mais escuro) – corresponde às classificações de risco, e são elas que determinarão as *zonas de combate* (Figura 2)³⁶.

Os raios que formam *zonas de combate* são baseados na ecologia do mosquito, que não costuma empreender deslocamentos autônomos maiores do que 500 metros. Com a *zona de combate* definida, os agentes de endemias são deslocados para a realização das ações protocolares previstas pelo Ministério da Saúde (Brasil, 2009).

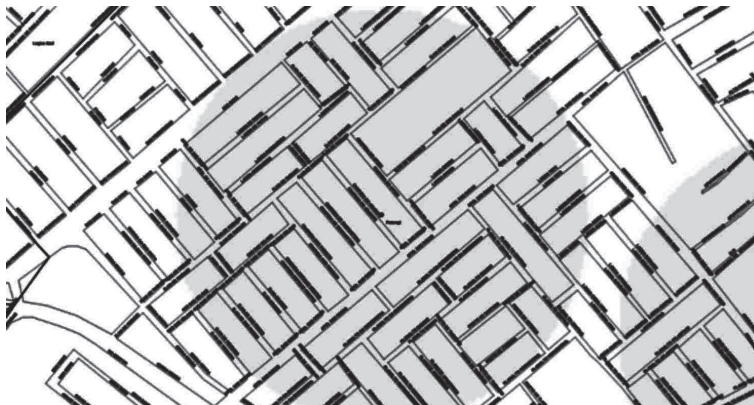


Figura 2: Exemplo de uma Zona de Combate (fonte: CCZ).

No caso do *Vigi@dengue*, em consonância com as diretrizes nacionais, um agente de endemias deve visitar de 20 a 25 domicílios nas suas oito horas de trabalho diário em uma dessas *zonas de combate*. Como se pode notar na imagem, o *software* delimita essa zona por círculos amarelos no mapa do município (Figura 2). Entre outras responsabilidades protocolares, o agente pre-

³⁶ O branco indica que não há sinal de alerta por três semanas consecutivas. Nesse caso, a intervenção é de menor prioridade, não passando de campanhas educativas ou visitas de rotina. Do amarelo ao vermelho, passando pelo laranja, o risco é intensificado, exigindo formas de intervenção no combate ao mosquito (Natal/RN, 2015). O *Aedes aegypti* era frequentemente tratado pelos agentes de endemias como “o mosquito vilão”, corroborando a manutenção de “políticas mosquitocentradas” que orientam ações de vigilância, prevenção e controle das infecções a ele associadas há mais de um século (Segata, 2016a). Não é por menos que essas ações acontecem em situações e espaços tratados pelos agentes como “zonas de combate”. Expressões publicitárias como “Guerra contra o Aedes”, “Todos contra o mosquito” e “Um mosquito não é mais forte do que um país inteiro” são metáforas militares e de Estado-nação acionadas como uma forma de tornar conjunta a responsabilização individual. Curiosamente, elas continuam acionadas nos últimos anos, mesmo em meio às fortes divisões políticas que se construíram no Brasil, o que sugere um consenso quase durkheimiano em torno da produção do mosquito como uma alteridade matável.

cisa atualizar o cadastro de cada domicílio para forjar os dados que serão utilizados pelo *software* de geoprocessamento. No caso de imóveis de uma *zona de combate* onde o acesso não foi possível – por não haver presentes proprietários/moradores ou por serem edificações fechadas ou abandonadas –, eles devem comunicar aos seus superiores os tipos de obstáculos encontrados para que providências sejam tomadas. Uma vez que têm acesso ao domicílio, os agentes também precisam fazer a “pesquisa larvária”, verificando cuidadosamente os recipientes com água, como reservatórios, baldes, ralos, vasos sanitários e até o depósito de degelo de geladeiras mais antigas, que não são equipadas com a tecnologia *frost free*. Independentemente de haver ou não focos de criação de mosquitos, os agentes precisam orientar os moradores sobre as suas formas de prevenção e eliminação. No caso de serem identificados moradores doentes, eles devem providenciar o seu encaminhamento às unidades de saúde. Finalmente, os agentes devem fazer a aplicação dos larvicidas e inseticidas quando for o caso (Brasil, 2009). O conjunto dessas rotinas protocolares e os seus imponderáveis correspondem àquilo que Lucas e os seus colegas agentes chamam de *fazer a casa*.

A necessidade de um agente ou de um grupo deles ir ao foco epidêmico (zonas de combate) é um ponto crítico do *Vigi@dengue*. Essa queixa de deslocamento era frequentemente acionada. Como explicava Lucas, “o cara tem que vir lá do outro lado da cidade pra bater ponto aqui no CCZ, pra depois sair em diligência até onde tem o foco em que ele está trabalhando. Os caras estão tudo revoltados”. Nesse descontentamento também estavam incluídas as mais de duas horas de ônibus para alguns dos agentes, além do uso efetivo do seu auxílio-transporte e do vale-refeição, que antes eram empregados na composição da renda familiar. Assim, considerando o tempo de deslocamento para o trabalho e os custos com a alimentação, era comum os agentes não fazerem a pausa do almoço conforme o recomendado pela diretriz. “A gente bate a meta, de umas 15 ou 20 casas, e vai embora mais cedo. O importante é a meta”. Como Lucas ainda completava, às vezes é somente nessa “horinha do almoço” que se pode encontrar o morador em sua casa para fazer o trabalho, “aí a gente manda ver”.

Uma vez que todos os domicílios dessas *zonas de combate* devem ser visitados e vistoriados, “bater a meta” torna-se o grito de ordem e de estética das equipes que saem à caça dos mosquitos e empreendem competições entre si. Além dos relatórios, que devem ser preenchidos manualmente, eles passam a fotografar com os seus *smartphones* os pontos mais críticos que encontram. A identificação de larvas em algum recipiente pouco evidente, grandes populações de mosquitos adultos ou a concentração de focos em edificações públicas

em situação de abandono são elementos distintivos de um “bom caçador”, que passa a “tirar onda” daqueles que têm “menos sorte” e não encontram os mosquitos. Além de circularem como uma espécie de prêmio de caça nos grupos de *whatsapp* que os agentes mantêm, algumas dessas fotos são anexadas aos relatórios oficiais da política de controle para compor o cenário de catástrofe. Esse trabalho de campo dos agentes de endemia é, assim, um dos componentes centrais do programa, não tanto em respeito às suas intervenções em favor da identificação e eliminações de focos, mas como um meio de manutenção do próprio *Vigi@dengue*. A Prefeitura Municipal precisa prestar contas da eficiência do programa para a continuidade da dotação orçamentária que recebe do Governo Federal, e isso se faz por meio de um relatório com estatísticas que são produzidas nessas visitas e processadas pelo *software*. Contudo, fotos ajudam a potencializar a gravidade da crise sanitária, sensibilizando mais do que tabelas e gráficos; e é por isso que elas são anexadas aos documentos e divulgadas em mídias locais de comunicação com a população.

A fé na modelagem

O georreferenciamento dos ovos e das infecções produz as *zonas de combate* que movimentam o programa. Conforme Carlos, “a *tecnologia diz* pra gente onde e quando a gente tem que ir, e aí direcionamos o nosso trabalho para aquela área” (grifo meu). Em linhas gerais, o *software* empregado no *Vigi@dengue* é uma atualização informatizada dos instrumentos quantitativos da modelagem matemática aplicada à epidemiologia. Esse tipo de instrumento tem seus marcos históricos ligados aos trabalhos de Sir Ronald Ross, que, no início do século XX – atuando nos casos de malária –, trabalhou em modelos que representassem hipóteses sobre “a forma e a intensidade com que os atores envolvidos na transmissão (hospedeiros, vetores e parasitos) interagem entre si e a maneira como os fatores que determinam cada uma dessas interações deve afetar a variável final: a incidência e a prevalência da doença em estudo” (Codeço et al, 2015, p. 148). Esses modelos matemáticos são baseados em probabilidade; e tanto ela quanto a estatística se tornaram importantes instrumentos de demonstração da ciência moderna que acredita na existência de uma natureza universal e na sua representação objetiva (Latour, 2005)³⁷.

³⁷ Uma incursão na história das ciências vai mostrar que a probabilidade não figurava na lista de instrumentos/métodos antes desse período. É parte do jogo considerar que invenções/descobertas, associações, passem a fazer parte do repertório de certas ciências, alterando, inclusive, alguns princípios (exemplo da mecânica para a relatividade). Aliás, a probabilidade aparece, justamente, associada à mecânica quântica e sua função de onda; e, naquele momento, parece tornar-se uma alternativa que destronaria as certezas mais cartesianas (Hacking, 2002).

Esse tipo de problema, que já foi amplamente debatido na antropologia, diz respeito à fabricação dos fatos. Latour & Woolgar (1997), por exemplo, introduziram uma nova perspectiva de trabalho nos *Science Studies* que permitiu a visualização do processo de criação de um fato científico. Na etnografia que fizeram em um laboratório de endocrinologia, eles se preocuparam com a descrição das rotinas, a manipulação de animais, os tipos de equipamentos, gráficos e tabelas – ou, mais amplamente, atentaram para a extração das consequências de se fazer uma observação participante em um laboratório. Ou seja, eles deslocaram a análise da validade de uma dita descoberta ou da eficácia de uma teoria explicativa em favor de acompanharem a maneira como um conjunto de dados arranjados numa folha de papel passava à qualidade de fatos utilizados por algum pesquisador como demonstração científica. Para eles “o fato científico, estável e estabelecido como ‘natural’ é o resultado de um processo de construção” que apenas se completaria na medida em que é capaz de apagar todo e qualquer traço de si próprio (Latour & Woolgar, 1997; Kropf & Ferreira 1998). Em outros termos, produzir um fato requer estratégias eficazes para a eliminação dos vestígios de como ele foi produzido: invisibilizam-se os modelos, tabelas, equipamentos de alta sofisticação tecnológica, além das eventuais gambiarras do improvisado e, em especial, todas as tentativas malsucedidas, para que ele figure, no final, como se fosse natural.

Latour & Woolgar (1997) também mostraram que há ruídos no processo de fabricação de um fato que podem colocar em xeque algum enunciado – e por isso a importância de formas poderosas de sustentação. Experimentos com resultados ambivalentes, estados mentais e outros vieses introduzem dúvidas que podem abalar a “descoberta do fato” e fazer aparecer a sua construção. Assim, é comum o uso de ferramentas que forjem a objetividade. Nesse sentido, era comum ouvir de Carlos – que, apesar de crítico do uso de ovi-trampas, era um defensor do *Vigi@dengue* – frases como “a matemática nunca erra” ou “computadores são confiáveis”. Elas exemplificam o tipo de crença amplamente difundida na opinião pública, especialmente quando se busca justificar ações políticas com base na ciência. Igualmente, não era difícil ver esse agente fazer uso estratégico dessas formas poderosas de sustentação, como nos momentos em que me apresentava tabelas e gráficos de variados formatos que testemunhavam em favor do programa.

Contudo, o abafamento dos ruídos da maquinaria de uma política pública local baseada em infraestruturas globais pode ter efeitos catastróficos. No caso do *Vigi@dengue*, esse tipo de questão ganhava forma na subnotificação dos dados epidemiológicos. Lucas questionava a precisão do programa:

Todo dia eu converso com várias pessoas quando estou fazendo a casa. Sempre pergunto se alguém já ficou doente. A maioria diz que sim. Tem dia que visito 15 ou 20 casas, e em todas tem alguém que ficou doente. Contudo, ninguém foi buscar atendimento. É muito raro hoje, quase ninguém mesmo vai ao hospital. O povo não é mais bobo. Sabe que não tem o que fazer, que não tem cura pra essas coisas. Aí o cara vai passar o dia lá na espera da UPA, morrendo de dor e passando apuros com febre, pro médico mal olhar e mandar pra casa. Isso se achar um médico! [...] E a gente sabe que não tem teste. Não vai pra laboratório. Eles fazem um ou outro, mas vive faltando reagente. Nem testam – é mais a clínica mesmo. O médico dá aquela olhada. Lá na Zona Norte, o pessoal não vai ao hospital. Eles vão lá na ‘farmácia do Zé’, que ele vende o ‘kit dengue’. Vem um saquinho com os remédios pra dor, e a pessoa fica em casa mesmo, esperando passar. O povo já acostumou.

O relato de Lucas sugere que as informações geradas pelo *software* sejam baseadas em dados inconsistentes. Essa crítica é frequente entre os agentes de controle de endemias que também percebem que as *zonas de combate* tendem a ser construídas de forma assimétrica entre a entomologia e a epidemiologia. Ou seja, a modelagem que é feita pela tecnologia não comporta as particularidades comportamentais das populações de humanos e de mosquitos. O georreferenciamento se inclina para a direção dos dados que têm origem nas ovitrampas, o que significa que, ainda que se trate de áreas com grandes populações de mosquitos, elas não implicam, necessariamente, problemas epidemiológicos. O resultado disso é um hiato significativo entre a realidade vivida por essas populações e aquela produzida pela modelagem. E um dos elementos do programa que poderia suprir essa lacuna ainda está às voltas com problemas do tipo técnico. O caso é que, em termos estritos, o uso de *smartphones* pelos agentes de controle de endemias era informal. Mesmo assim, esse tipo de dispositivo está na gênese do *Vigi@dengue*. A ideia original do programa era a de que fotos da presença do mosquito retiradas com os *smartphones*, *tablets* ou outros dispositivos móveis conectados à internet poderiam ser enviadas ao Centro de Controle de Zoonoses por meio do *aplicativo*. A publicação da foto no aplicativo sairia automaticamente marcada com hora e lugar, seguindo a lógica do “check in” presente em algumas redes sociais da internet, como o Facebook. Com isso, a população seria considerada ativa na política pública,

ajudando na composição do georreferenciamento dos focos. Contudo, passado um ano da implementação do *Vigi@dengue*, o aplicativo que inspirou o seu nome ainda não está disponível para a população baixar e instalar em seus *smartphones* e *tablets*. O que se tem dito sobre isso é que a prefeitura passou a se preocupar com o modo como o aplicativo poderia fazer aparecer mosquitos demais. Como dizia Lucas, “se todo mundo que achar um mosquito tirar foto e mandar, não vai caber no mapa da cidade”.

Outra questão importante tem a ver com o protocolo utilizado no programa, que se abstém da análise dos ovos capturados. A dedução que é operada pela experiência acumulada a partir de pesquisas realizadas desde os anos de 1990 assume a premissa de que 90% do total de ovos capturados nas ovitrampas sejam de *Aedes aegypti*. A desconfiança dos agentes em torno da credibilidade do método é, então, desdobrada, pois (i) os ovos capturados podem ser de outros mosquitos, como do *Aedes albopictus*, bastante presente no território do município e; (ii) mesmo que sejam ovos do *Aedes aegypti*, eles podem provir de populações de mosquitos saudáveis – ou seja, que não estão contaminados com algum arbovírus como o zika ou aqueles que causam a dengue, a febre amarela ou a febre chikungunya.

O digital produz uma modelagem que inscreve uma realidade sustentada pelo empoderamento da estatística, da probabilidade e pela confiança no cálculo computacional. Em certa medida, isso suplantava alguns dos “ruídos operacionais” do *Vigi@dengue*, pois, seguindo a linha de análise de construção dos fatos científicos empreendida por Latour & Woolgar (1997, p. 274, 278), “se a força da convicção é suficiente, os outros vão cessar de levantar objeções, e o enunciado vai adquirir um estatuto de fato. Em lugar de ser puro produto da imaginação (subjetiva), ele se tornará uma ‘coisa objetiva real’, cuja existência não poderá mais ser posta em dúvida. [...] A realidade é, então, secretada”.

A questão é que a probabilidade nunca conseguiu desvencilhar-se da função subjetiva da interpretação, dos estados de crenças e do controle sobre os dados diante da frequência de fenômenos aleatórios, como as populações de mosquitos e pessoas. Produzida na modelagem e baseada na estatística, portanto tendo sua natureza fundada no cálculo, essa ferramenta tem um *status* mais elevado do que uma “simples opinião”: números e tabelas são demonstrações poderosas. Conforme Hacking (2002, p. 14), “a probabilidade é o próprio guia da vida”. E isso significa que o resultado da modelagem não é objetivo (no sentido da objetividade científica): ele é “o objetivo” no sentido daquilo que se busca encontrar. Em outros termos, no caso do *Vigi@dengue*, a estatística e a probabilidade produzem um tipo de referência que acaba por definir a ação – ou seja, ela não se revela como um *método*, mas como uma

meta. O problema maior é que não fica calculado pelo *software* o quanto círculos vermelhos em um mapa podem governar vidas³⁸.

Trabalhando com mosquitos

Era evidente que havia desconforto entre os agentes de endemias por conta da implantação do *Vigi@dengue*. Como já mencionado, a metodologia que o precedeu era conhecida como *rotina de ciclos*, utilizada em praticamente todo o território brasileiro até 2009, quando as políticas passaram a ser domínio dos municípios, ainda que sustentadas pelo Governo Federal. Na *rotina de ciclos*, o município era dividido em distritos, pelos quais eram responsáveis equipes de agentes de endemias. A depender do tamanho e da densidade dessas áreas, esses distritos também eram subdivididos em zonas fixas de atuação, e um agente era responsável por cada uma delas. Não havia uma tecnologia digital indicando *zonas de combate* e coordenando ações; e a ideia de rotina dizia respeito às visitas periódicas a cada domicílio da zona, que se repetiam em intervalos de 60 a 90 dias. Em geral, essas zonas de atuação coincidiam com o local de domicílio do seu agente responsável, e isso facilitava o seu trabalho em razão da boa familiaridade com a região, especialmente facilitando a sua recepção nos domicílios. Havia até uma certa sociabilidade – relatava Lucas –, como “tomar um cafezinho na casa de um” ou “bater um papo na casa de outro”.

O entendimento que houve em relação a essa metodologia era a de que ela tornava o trabalho relapso, nutrindo-se a desconfiança de que muitos agentes faziam o que era chamado de “casas de ponta de lápis”. Em síntese, fazer um casa de ponta de lápis equivale a preencher o relatório do Ministério da Saúde durante o cafezinho, sem fazer a vistoria do domicílio conforme exige o protocolo (Segata, 2016a). Além do relatório, cada domicílio recebe uma espécie de ficha de acompanhamento em que constam a data da visita, a assinatura do agente e a descrição de alguma ocorrência. Mas, como explicava Lucas, “os caras só perguntam se está tudo bem, se alguém viu mosquito ou se ficaram doentes. Muitas vezes, nem entravam; noutras, só ficavam de papo e faziam a casa assim, só no papel mesmo, *de ponta de lápis*”.

38 Implica afirmar, seguindo Hacking (2002), que a probabilidade não traz o resultado, mas induz a sua produção, já que os números operam uma relação de poder. Isso tem a ver com a máxima popular de que “os números não mentem”; ou talvez, mais precisamente, de que “os números intimidam”. A matemática é um instrumento empoderado da ciência moderna, e são poucos os que desenvolvem habilidades para o seu tratamento. Nesse sentido, os números (estatísticos e de probabilidade) ganham a confiança popular e das instituições. Para uma discussão sobre “meta” e “método” a partir de uma análise do funcionamento da psicanálise, ver Leal-Toledo (2009).

É preciso ponderar que a acusação de que na *rotina de ciclos* se fazia a *casa de ponta de lápis* se aplica de igual modo – ou até de forma mais aguda – ao *Vigi@dengue*. Diferentemente do trabalho contínuo da *rotina*, agora é preciso “bater a meta”. E, entre os agentes e seus superiores, conflitos e desconfianças sobre a qualidade do trabalho se baseiam nisso. Mas o ponto crítico para a extinção da *rotina de ciclos* se baseou na ideia de que essa era uma metodologia que não estava atuando *em reposta* a uma epidemia. Como *ação preventiva*, recaiu sobre ela a acusação de ser muito onerosa, uma vez que mantinha a vigilância contínua em todo o município, incluindo as zonas do seu território que não apresentavam grande número de doentes ou focos do vetor. Além das já descritas queixas sobre os longos deslocamentos ou a alimentação na rua, com o *Vigi@dengue* os agentes precisam lidar com situações bastante complexas, como a recusa em serem recebidos pela população sob a desconfiança de que sejam assaltantes disfarçados. Em outros casos, é preciso lidar com o constrangimento de algumas pessoas por conta da situação precária em que vivem, quando é comum que fiquem muito incomodadas com as vistorias. Em outras casos ainda mais críticos, os agentes precisam mediar conflitos ou se esquivar deles: *fazer a casa* é mais complicado do que simplesmente cumprir o protocolo. Como Lucas explica,

Tem que ir de casa em casa numa área que tu não conhece e *caçar* os mosquitos. Às vezes, tem aquele proprietário que não está. Aí a gente precisa colocar isso no relatório. É uma coisa imensa pra preencher. Cada casa gera um relatório – é uma papelada que depois vai pra Brasília. Algumas vezes, os vizinhos dão uma ideia da hora em que os proprietários costumam estar no local. Aí a gente volta lá, pra fazer a casa. Às vezes, tem uns não gostam disso e já te encaram, querem saber quem é que andou falando sobre a vida deles, querem saber quem deu informação e ficam furiosos porque pensam que a gente está acusando eles de serem *os donos do mosquito*; de estarmos *acusando eles de serem sujos ou culpados pelo mosquito*. Mas a gente não pode contar nada, porque dá muita briga, principalmente entre os vizinhos. [...] Em outros casos é ainda pior, porque o imóvel está fechado mesmo, e a gente sabe que tem foco lá. Se tá no raio do combate, tem que entrar e *fazer a casa*. Daí precisa pegar o endereço, identificar a propriedade, acionar o dono. Muitas vezes, o dono não responde aos chamados ou mora em outro lugar. Daí tem que ir com a polícia mesmo, arrombar o

lugar e *fazer a casa*. Isso dá uma confusão. Eu não me meto, não quero levar tiro, que já aconteceu por aí.

Há ruas de alguns “conjuntos” que têm o seu acesso controlado por pessoas ligadas ao tráfico, de modo que, sem ter alguém “parceiro”, que te coloque “lá dentro”, o trabalho fica inviável. Caio era um desses agentes “parceiros”. Como ele mesmo dizia, “eu conheço os *boy* tudo. Sei da linguagem toda”. Lucas complementava confirmando que “o Caio vai *nas parada* e entra em tudo. Entra onde ninguém entra. Ele se criou nuns conjuntos bem complicados. Os caras acham lá que somos polícia disfarçada. Aí tem que se ligar”.

A competência de Caio era largamente reconhecida e valorizada entre os agentes que conheci. Quando alguém tinha alguma dificuldade em “entrar numa rua”, buscava o seu apoio para “fazer a casa”. Carlos também reconhecia essa habilidade de Caio e dizia:

Ninguém mexe contigo se tu entra com ele [com Caio], porque ele é o cara que acaba com a dengue que deixa o pessoal doente. *Ele trabalha com os mosquitos*. O pessoal tem respeito por ele. Ele é o cara do mosquito; caça tudo. [...] Teve vez que eu já tive que pedir autorização pra traficante armado com um baita negócio, senão não dava pra entrar e fazer a rua e fazer as casas. Já vi até um polícia ir lá no presídio pedir autorização pro chefe da coisa, que tá lá preso. *Não é fácil trabalhar com os mosquitos*. Teve um dono de comunidade que me mostrou os focos pelo sistema de câmeras que ele tinha. Os caras são equipados, eles têm câmeras pra vigiar a rua deles. E daí ele me chamou pra dentro lá, lá *da boca*, e me mostrou os lugares aonde eu devia ir. Mostrou com as câmeras dele, e só lá eu podia ir, porque ele mesmo já tinha vistoriado tudo. Nada de eu ir pra outros cantos. Aí tu só vai e faz, né?

Em outra situação:

O traficante, o chefão lá, queria ver os nossos papéis. A gente tinha feito algumas casas, e apareceu foco. Aí, ele queria saber quem é que tava contaminando a rua dele com mosquito. Queria saber de quem eram os mosquitos. E a gente não pode mostrar isso. O relatório tem sigilo, sabe, mas ninguém ia bancar o tolo pra levar tiro.

A presença dos agentes de endemias provoca um desconforto moral. Receber um agente é ser visto como um “contaminador” da rua; e, por conta disso, é comum haver conflitos entre moradores e agentes onde o digital cria a *zona de combate*. Esses embates dizem respeito à responsabilidade pela propriedade dos mosquitos e quase sempre se tornam violentos. Expressões como “os mosquitos do vizinho” ou “os mosquitos do fulano de tal” denotam que “o problema tem dono” e evidenciam a perversidade da individualização das ações que marca o universo dessas contaminações – ou seja, aquela ideia de que “alguém não fez a sua parte”. Em situações que acompanhei em campo, foi preciso resguardarmo-nos ao sair de um domicílio para o outro disfarçando sinais de que tínhamos encontrado focos. Não se tratava apenas do sigilo protocolar, mas de uma questão de segurança, para preservar a relação vicinal, já que era comum que o morador de imóvel com foco passasse a receber ameaças de outros moradores. Além disso, os próprios agentes precisam garantir a sua segurança. Lucas relatava situações em que os agentes são xingados e perseguidos sob a acusação de que “nunca havia tido mosquitos antes de eles aparecerem – e que o *remedinho* que colocam na caixa d’água é, na verdade, ovo de mosquito”. Também tem sido frequente, entre moradores de áreas que tipicamente ficam marcadas no mapa na cor vermelha, a queixa de que os seus imóveis têm desvalorizado. Essas áreas são vistas como perigosas, e esse tipo de representação produz impactos no mercado imobiliário local. Além disso, eu mesmo cheguei a ouvir mais de uma queixa alegando que os agentes seriam pessoas do governo americano, infiltradas, e que o zika vírus seria uma arma química: “eles querem roubar a Amazônia e agora querem construir mais hotéis na costa do Nordeste”.

Por outro lado, não menos frequente é a queixa dos agentes de controle de endemias de que a população costuma achar que a sua presença efetua a eliminação permanente do mosquito. Quando os agentes retornam a uma determinada área em razão de ela ser compreendida pela *zona de combate* criada pelo digital, é comum encontrarem situações mais precárias do que aquelas das visitas anteriores. Como Carlos explicava, muitas pessoas param com os cuidados, especialmente aqueles que envolvem evitar água parada, porque acham que, uma vez que os agentes eliminam os focos com larvicidas, não é mais preciso fazer prevenção. Outros, ainda, como ele relatava com irritação, simplesmente não tomam qualquer cuidado com os mosquitos, porque entendem que isso é serviço da Prefeitura – que os mosquitos não são deles, e sim um problema de Saúde Pública.

Contudo, como já apontei em um trabalho anterior, uma das questões que para mim é bastante flagrante no *Vigi@dengue* e que aponta para diálo-

gos de interesse com a antropologia urbana é o modo como o digital opera na manutenção da criação de áreas de vulnerabilidade no município (Segata, 2016b). Conforme os mapas apresentados no início do texto (Figuras 1 e 2), os raios de cores distintas que são traçados pelo *software* apontam para áreas do município onde há iminência de riscos. Círculos vermelhos são prioritários em razão do nível de infestação de mosquitos e da frequência de casos notificados. Mas há quebras de protocolo, como no caso de uma ação emblemática envolvendo a fronteira de bairros do município estudado. De um lado, uma pequena porção de praia abriga condomínios de alto padrão – espigões, como são chamados em razão da altura dos prédios – onde moram políticos, artistas e empresários conhecidos nacionalmente. De outro, uma grande comunidade que se instalou a partir dos anos de 1970 na encosta de uma duna e que até hoje sofre em razão do descaso do Poder Público. O território dessa comunidade pobre está permanentemente “pintado” de vermelho nos mapas que são produzidos pelo *software*, indicando a situação de constante risco com infecções associadas ao *Aedes aegypti* à qual ela está submetida. Porém, em uma determinada situação, alguns casos de dengue e de zika foram notificados no bairro rico, seu vizinho. Como consequência disso, uma verdadeira força tarefa, reunindo não apenas os agentes de controles de endemias, mas funcionários e maquinário de outras secretarias, foi mobilizada para combater o mosquito. Em apenas uma manhã, o mutirão fez uma varredura em todo o território do bairro. O lixo jogado na rua foi recolhido, depressões nos terrenos foram terraplenadas, o mato de terrenos baldios foi cortado, tubulações de esgoto foram consertadas – o que envolveu a companhia estadual de águas e esgotos – e, finalmente, veneno. Larvicidas foram utilizados nas áreas comuns dos condomínios, e o “fumacê” foi utilizado nas áreas abertas, sobretudo onde os limites com o bairro pobre eram estabelecidos.

Carlos explicou que toda aquela movimentação aconteceu em razão dos casos e dos mosquitos. Mas, ao questioná-lo sobre o porquê de ter sido uma ação tão contundente, especialmente em uma área que não era considerada de risco alto, o antigo agente sorriu e esclareceu que era para evitar o pior, ou seja, mais contaminações por lá. “Mas até o fumacê foi usado”, eu questionei. E ele me respondeu que era para formar uma “barreira de contenção. É que o mosquito vem ali do lado, sabe?”. “Ali do lado” era uma referência ao bairro pobre, mas a ação acontecia em uma área que sequer estava marcada com cores no mapa. Quando questionado sobre o que fariam no “bairro ali do lado”, o agente apenas respondeu que iriam quando possível, “já que não adiantava fazer nada mesmo, o pessoal não cuida, não tem muito o que fazer a não ser evitar que se espalhe”.

A questão que chama a atenção no diálogo com Carlos é que a prioridade não é a de eliminar a presença do mosquito em uma área, mas a de se evitar que ele vá para outra. O ponto-chave é que o mosquito também precisa colaborar com a manutenção dos programas para o seu combate. A sua eliminação completa implica a extinção das políticas e de toda a infraestrutura que elas demandam. Não é por menos que a imagem que se tem de que essas são ações de emergência é desfeita quando se conhece a própria história de Carlos, que se aposentou quando eu terminava o trabalho de campo, depois de trabalhar com os mosquitos desde 1986. Ter feito *carreira* com o *Aedes aegypti* era motivo de orgulho para ele, que começou na rua como agente e subiu na hierarquia das estruturas públicas formadas em razão das epidemias. Como ele mesmo gostava de repetir, “só não cheguei na direção geral porque esse é um cargo de gente de gravata, que é escolhido por político”.

Ainda nesse caminho, era interessante notar o tipo de orientações seguidas pelos agentes para a identificação de focos do mosquito. Em suma, era só ir aos bairros pobres e especialmente ficar atento aos domicílios com lixo acumulado, recolhido e selecionado por catadores para ser vendido para reciclagem. Conforme Lucas, “se é pra achar mosquitos, é só ir ali”. Em linhas gerais, tanto o caso da fronteira de bairros quanto essas orientações que Lucas me dava endossavam a naturalização da já muito conhecida associação entre pobreza e risco. Dengue, por exemplo, é amplamente descrita na literatura como a “doença da pobreza” (Pimenta, 2015). E não é difícil perceber o quanto a população economicamente carente é tratada como culpada por suposta falta de limpeza da sua propriedade, sendo, assim, responsabilizada pelas contaminações – e também, quando adoecida, tratada como uma vítima de fatores ligados às questões ambientais (Barthe, Akrich e Rémy, 2011).

Por outro lado, Lucas complexificava essas questões quando me dizia que “o povo não tem culpa”. Para ele “as pessoas precisam trabalhar. Aquele lixo é renda. Todo mundo precisa viver. Então vai fazer o quê?”. Noutra situação, ele também faz uma análise interessante sobre a falta d’água em alguns bairros mais carentes do município. Segundo ele, onde a população precisa guardar água em razão de falta frequente, é comum encontrar ovos e larvas nos baldes e em outros recipientes que servem de estoque. Contudo, a pobreza “problemática” em questão não é aquela da população, mas a dos sistemas de serviços básicos – em geral, de domínio do Estado. Há um deslocamento de sentidos e de responsabilidades que vai da infraestrutura ao indivíduo (Segata, 2016b). O que eu tenho notado, seguindo o mesmo argumento de Mastrangelo (2013) em sua pesquisa sobre a prevenção da dengue na Argentina, é que a persistência de criadouros de mosquitos está mais relacionada à deficiência

de fornecimento de água por parte das agências responsáveis do que à vontade individual da população em se prevenir do mosquito. Ou seja, as carências das estruturas do Estado são obliteradas pela ênfase que as políticas dão às práticas da população (Segata, 2016b). Nas palavras do agente, ficam evidenciados os hiatos entre as políticas científicas globais sobre mosquito e os sentidos e práticas locais que se têm sobre ele:

A gente sabe que tem que combater o mosquito, mas não dá pra ficar sem água. Então vai fazer o quê? Vai deixar o pessoal morrer de sede? O mosquito vai lá, é claro. Mas tem que aprender a conviver com isso. Aqui, as pessoas aprendem desde cedo a *viver com* os mosquitos. É normal. Quando a gente trabalha no combate, a gente tem que entender isso. Nem tudo que tá no papel funciona.

Na etnografia de Nading (2014) sobre a dengue na Nicarágua, esse tema também aparece amplamente descrito. O mosquito não é visto pela população pesquisada como um inimigo mortal, tal como o era para a ciência e para o Estado. Ao contrário, ainda que ele tenha trazido a dengue, ele trouxe também a atenção de políticas públicas, médicos comunitários e saneamento. Enfim, por um lado ele deu visibilidade a uma comunidade historicamente negligenciada; por outro ele gerava complicações com protocolos internacionais de saúde e de comércio, que passaram a isolar a Nicarágua em razão das contaminações. No caso uruguaio, Cheroni *et al* (2010) e Gorski (2010) mostram que o bom desempenho do controle do *Aedes aegypti* só aconteceu por meio da criação de um enfoque ecossistêmico, que permitiu que os conhecimentos locais da população contribuíssem para a elaboração das práticas implementadas pelo Estado – e aí, sim, caracterizando uma política ativa da população em consideração à *sua* relação particular com o mosquito.

É importante salientar que, ainda que menos evidenciados ao longo do trabalho, outros aparatos de governamentalidade estão igualmente presentes e atuantes com o digital. É o caso da biologia, que tem construído universalmente, há mais de um século, o mosquito como a figura central dos processos de contaminação (Segata, 2016a; Tauil, 2001, 2002, 2015). A construção do *Aedes aegypti* como vetor global ainda ajuda a sustentar a infraestrutura química da saúde. Nesse ínterim, cabe destacar que a maior parte das políticas brasileiras de controle ao mosquito é baseada quase que exclusivamente no uso de produtos químicos – larvicidas e inseticidas, cada vez mais potentes, sob a alegação de formas mais resistentes do mosquito. Esse era também o caso do

Vigi@dengue. A questão é que essas intervenções presumem similaridade dos corpos – sejam eles dos humanos ou dos mosquitos – que transcendem espaços e contextos. A resistência maior de uma população de mosquitos depende da quantidade de exposição a um determinado agente químico que várias gerações anteriores sofreram. Em outros termos, não se opera com a singularidade da biologia dos mosquitos e dos seus ambientes. A infraestrutura química da saúde global – seja aquela da farmacêutica humana ou a dos inseticidas para mosquitos – é operada por uma lógica universalizante. Facilitada hoje pelo uso de novas tecnologias digitais, as ações atualizam e reificam os modelos que são operados desde que a hipótese de que os mosquitos eram os transmissores da febre amarela começou a ser aceita na virada de 1900. Sua razão, como a daqueles modelos, é centrada no vetor e na evidência de seus focos. Ao modo do passado, na estabilização da microbiologia e da medicina tropical, a “ciência universal” ganha terreno por um lado suplantando os saberes, sentidos e formas locais de relação com o mosquito e por outro convertendo questões particulares na chave de registro das crises globais. Temos, assim, em ambos os casos, formas de intervenção que dialogam com a ideia de “práticas de vida” e da governamentalidade através do conhecimento e controle da biologia (Nadig, 2014, 2017; Löwy, 2006; Rabinow, 1996, 1999, 2011)³⁹.

Críticos da saúde ambiental também advogam contra a dimensão de toxicidade à qual humanos e ambientes estão sujeitos nesses programas de combate ao mosquito (Santos *et al*, 2011, 2015; Augusto, 2000; Carneiro *et al*, 2015). Segundo Carneiro *et al* (2015, p. 168), “a política vigente é perdulária, perigosa e inócua, por centrar no vetor as ações de controle dessa doença mediante venenos nocivos para a saúde humana, e sem obter os resultados esperados”. Produtos como o Abate, o Malathion e mais recentemente o Sumilarv têm sido amplamente utilizados no controle do *Aedes aegypti*, colocando em risco a saúde humana e a de outros animais. Há mais de três décadas, por exemplo, no Nordeste brasileiro, agentes de controles de endemias colocam “o remedinho” – que é o eufemismo usado para se referir ao veneno – nas caixas d’água reservadas ao consumo humano. Um erro de cálculo é operado: a diluição do veneno, em muitos casos, ainda é feita com base na capacidade física de armazenamento do recipiente e não no volume real de água contido nele, tornando-a um risco. O problema em torno do que seja uma água potável, por exemplo, não passa apenas pela eliminação dos coliformes fecais e de outros resíduos; e “tratar os recipientes de água potável para consumo humano como criadouro de mosquito

39 Desde o início do século XX, o trabalho de especialistas da Fundação Rockefeller supervalorizou o elo entre “hábito” do homem e “habitat” do mosquito. Com isso, “um controle eficiente desses insetos deveria, portanto, passar pela vigilância dos locais que os abrigam e pela eliminação sistemática das práticas” (Löwy, 2006, p. 249), controlando assim, a própria população humana (Löwy, 2006; Benchimol, 2003, 2004; Claeys-Mekdade e Nicolas, 2009).

desqualifica os padrões de potabilidade do próprio Ministério da Saúde e retira o conceito que todos aprendemos do que seja água potável” (Augusto, 2000, p. 02). Além disso, os agentes que acompanho não usam luvas, e reclamam que o veneno provoca alergia nas mãos. Aliás, não conheci um único deles que não tenha adoecido por causa de dengue, chikungunya, zika ou mesmo por todas as três infecções. Não há roupas especiais, nem o uso de repelentes, e o adicional de salubridade não tem sido pago desde a implantação do programa *Vigi@dengue*.

Como apregoa o jargão das políticas contra o *Aedes aegypti* no Brasil, “todos devem fazer a sua parte”. A frase, repetida tantas vezes na opinião pública e nos órgãos de comunicação, contém uma ambivalência fundamental, pois a cooperação entre os mosquitos e a população é um fator importante para a manutenção do *status quo* de políticas de saúde e saneamento e, especialmente, para o desenvolvimento de novas frentes de captação de recursos para o município. O Estado fica, assim, reduzido a uma espécie de autarquia de prestação de serviços. Nas emblemáticas palavras de Lucas, “sem mosquito, sem dinheiro. Sem dinheiro, sem essas diretorias especiais ou nossos empregos. O mosquito é uma mina de ouro, e cada epidemia é um cheque em branco”.

Considerações finais

Pensar no modo como as nossas vidas e as dos mosquitos se cruzam e se produzem pode colocar em evidência “formas de conhecimento, práticas científicas e políticas de intervenção, fitando em particular os efeitos dessa articulação para determinados sujeitos historicamente situados”, como já mostraram Fonseca, Rohden e Machado (2012, p. 07) a respeito da relação entre saúde e ciência. Nesse caminho, ao longo deste trabalho busquei mostrar que a associação entre os hábitos humanos e o habitat do *Aedes aegypti* têm favorecido políticas sanitárias baseadas na ideia de que o controle deve ser operado por meio do governo dessas populações. O ponto é que agora esse governo tem sido facilitado por uma infraestrutura global da tecnologia digital.

Ampliar o escopo de interesse do campo das relações humano-animal em meios urbanos para incluir os mosquitos pode contribuir para a abertura de novas estratégias metodológicas e focos de discussão, incluindo o próprio repertório da antropologia urbana. A presença de mosquitos em certas porções do município produz novos desafios em termos de se pensarem os sentidos, moralidades e a própria produção de territórios e de fronteiras.

Problemas relacionados ao *Aedes aegypti* como a febre amarela e a dengue são o motivo de amplos debates no campo da saúde pública e ambiental. Con-

tudo, a emergência da febre chikungunya e do zika vírus tem exagerado situações que nos permitem perceber as complexas interações entre sociedade e natureza e as suas implicações nas políticas de desenvolvimento, nas organizações produtivas e sociais, na constituição das políticas públicas para a saúde e o ambiente, além das práticas de sustentabilidade e cidadania (Krieger, 2014). No contexto de minha pesquisa, isso é percebido por meio de uma complexa trama de relações que se estabelece na implantação de uma metodologia de controle e vigilância do *Aedes aegypti* baseada em novas tecnologias digitais. Por conseguinte, seguir mosquitos guiado por um *software* que produz mapas de risco forja novos recortes e frentes de investigação que abrem linhas para a discussão de formas contemporâneas de governo da vida e para produção da cidade. É o caso, assim, de explorar etnograficamente a construção dessas *idades-ciborgue*: híbridos compostos de redes sociais, infraestruturas físicas, redes imaginárias (Lemos, 2004).

A intensificação de infraestruturas digitais nas cidades remodela diferentes aspectos do cotidiano, incluindo o trabalho, a sociabilidade ou a compreensão que temos entre o mundo privado e os limites do Estado. No contexto particular de minha pesquisa, isso se nota no modo como o uso da tecnologia digital para o georreferenciamento dos focos epidêmicos colabora com a produção de periferias morais e geográficas. Ela altera os sentidos de cidade, já que as ações guiadas pelo *software* utilizado no programa *Vigi@dengue* fazem com que as políticas de controle de infecções operem como barricadas que distinguem e isolam áreas do território do município. Ao passo disso, populações locais de *Aedes aegypti* são convertidas em vetores globais que devem ser combatidos pelos mesmos agentes de endemias que precisam negociar seu estatuto profissional e mediar os conflitos da população humana em torno da propriedade do mosquito e da culpa presumida pelas doenças.

Novas tecnologias digitais atuam de maneira invisível e silenciosa nas políticas científicas, nas práticas dos agentes, nas disputas particulares e nas suas demandas coletivas em razão de condições de trabalho. Mais que isso, ao produzir mapas com círculos coloridos que indicam graus de risco, a tecnologia transfere para as populações de pessoas e de mosquitos a responsabilidade por problemas que são, na realidade, de natureza estrutural do município. Em outros termos, o digital conforma dispositivos que catalisam instituições e definem relações entre humanos, mosquitos e seus ambientes.

Referências

- AUGUSTO, Lia. Dengue: insustentabilidade do PEAA. Anais do XXVII Congresso Interamericano de Engenharia Sanitária e Ambiental. Porto Alegre: ABES, 2000.
- AUGUSTO, Lia *et al.* Programa de erradicação do *Aedes aegypti*: inócuo e perigoso (e ainda perdulário). *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 14, n. 4, p. 876-877, 1998.
- BARTHE, Yannik; AKRICH, Madeleine; RÉMY, Cyril. As investigações “leigas” e a dinâmica das controvérsias em saúde ambiental. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 13, no 26, jan./abr. 2011, p. 84-127.
- BENCHIMOL, Jaime. A cidade pestilenta: a medicina social e o espaço urbano. In: _____. *Pereira Passos - um Haussmann tropical: a renovação urbana do Rio de Janeiro no início do século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1992, p. 112-123.
- _____. *Dos micróbios aos mosquitos: febre amarela e a revolução pasteuriana no Brasil*. Rio de Janeiro, EdUFRJ/Editora Fiocruz, 1999.
- _____. (org.). *Febre amarela: a doença e a vacina, uma história inacabada*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2001.
- _____. Reforma urbana e revolta da vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: FERREIRA, J. F.; NEVES, L. A.. *O Brasil republicano: economia e sociedade, poder e política, cultura e representações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 231-286.
- _____. Febre amarela e a instituição da microbiologia no Brasil. In: HOSCHMAN, G.; ARMUS, D. (orgs.). *Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004, p. 119-160.
- _____. Mosquitos, doenças e ambientes em perspectiva. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH*. São Paulo, julho de 2011, p. 1-15.
- BEVILAQUA, Cimea. Espécies invasoras e fronteiras nacionais: uma reflexão sobre limites do Estado. *Revista Antropológicas*, 24(1), p. 103-123, 2013.
- BRASIL. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Diretoria Técnica de Gestão. *Diagnóstico rápido nos municípios para vigilância entomológica do Aedes aegypti no Brasil - LIRAA: metodologia para os índices Breteau e Predial*. Brasília: Ministério da Saúde, 2005.
- BRASIL. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Vigilância Epidemiológica. *Diretrizes nacionais para a prevenção e controle de epidemias de dengue*. Brasília: Ministério da Saúde, 2009.
- CAMPOS, Gubio. *et al.* Zika virus outbreak, Bahia, Brazil. *Emerging Infectious Diseases*, vol. 21 (10), october 2015, p. 1885-1886.
- CARNEIRO, Fernando *et al* (org.) *Dossiê ABRASCO: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde*. Rio de Janeiro/São Paulo: EPSJV/Expressão Popular, 2015.
- CLAEYS-MEKDADE, Cécilie.; NICOLAS, Laurence. Le moustique fauteur de troubles. *Ethnologie française*, XXXIX, 2009b(1), p. 109-116.
- CODEÇO, Cláudia *et al.* Modelagem matemática em dengue: histórico e questões atuais. In: VALLE, D. *et al* (orgs.). *Dengue: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Fiocruz,

2015. p. 147-169.

DINIZ, Debora. Vírus Zika e mulheres. *Cadernos de Saúde Pública*, 32(5): 1-4, 2016a.

_____. *Zika: do sertão nordestino à ameaça global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

ESCOBAR, Arturo. Bem-vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura. In: SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. (orgs). *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*. Brasília: ABA Publicações, 2016, p. 21-66.

FISCHER, Michael. *Futuros antropológicos: redefinindo a cultura na era tecnológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FRANCO, Odair. *História da febre-amarela no Brasil*. Rio de Janeiro: GB-Brasil, 1969.

GOMES, Almério *et al.* Especificidade da armadilha *Adultrap* para capturar fêmeas de *Aedes aegypti* (Diptera: Culicidae). *Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical* 40(2):216-219, 2007.

GRISOTTI, Marcia. Doenças infecciosas emergentes e a emergência das doenças: uma revisão conceitual e novas questões. *Ciência & Saúde Coletiva*, 15(Supl.1):1095-1104, 2010.

_____. Governança em saúde global no contexto das doenças infecciosas emergentes. *Civitas*, 16(3): 377-398, 2016.

HACKING, Ian. *L'émergence de la probabilité*. Paris: Seuil, 2002.

_____. *Representar e intervir: tópicos introdutórios de Filosofia da Ciência Natural*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2012.

HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

KECK, Frédéric. Les usages du biopolitique. *L'Homme*, 187-188, p. 295-314, 2008.

_____. Conflits d'experts: les zoonoses, entre santé animale et santé humaine. *Ethnologie française*, XXXIX(1), p. 79-88, 2009.

_____. *Un monde grippé*. Paris: Flammarion, 2010.

KENNER, Ali. Designing digital infrastructure: four considerations for scholarly publishing projects. *Cultural Anthropology*, 29(2), p. 264-287, 2014.

KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography". *Cultural Anthropology*, Vol. 25(4), 2010, p.545-576.

KOHN, Eduardo. Como os cães sonham. *Ponto Urbe*, 19, 2016, p. 1-35.

KRIEGER, Nancy. Urbanismo ecológico e igualdade sanitária: uma perspectiva eco-social. In: MOSTAFAVI, Mohsen; DOHERTY, Gareth (eds.). *Urbanismo ecológico*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2014, p. 518-520.

KROPE, Simone; FERREIRA, Luiz. A prática da ciência: uma etnografia no laboratório. *História, Ciências, Saúde*, IV(3), p. 592-606, 1998.

LARKIN, Bryan. The politics and poetics of infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42, p. 327-343, 2013.

LATOURE, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOURE, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2005.

LEAL-TOLEDO, Gustavo. Meta e método: uma análise crítica da clínica psicanalítica. In: SEGATA, Jean; MACHADO, Nivaldo (orgs.). *Psicologia: fundamentos*. Rio do Sul: Editora da UNIDAVI, 2009, p. 136-165.

LE MOS, André. Cidade-ciborgue: a cidade na cibercultura. *Galáxia*, 8, 2004, p. 129-148.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A lição de sabedoria das vacas loucas. *Estudos Avançados*, 23(67), 2009, p. 206-211.

LÖWY, Ilana. Yellow fever in Rio de Janeiro and the Pasteur Institute Mission (1901-1905): the transfer of science to the periphery. *Medical History*, 34, 1990, p. 144-163.

_____. Éradication de vecteur contre vaccination: la Fondation Rockefeller et la fièvre jaune au Brésil, 1923-1939. In: WAAST, Roland (ed.). *Médecines et santé* (Les sciences hors d'occident au XXe Siècle - Vol. 4). Paris: Orstom Édition/IRD, 1996, p. 91-108.

_____. Representação e intervenção em saúde pública: vírus, mosquitos e especialistas da Fundação Rockefeller no Brasil. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, V(3): 647-677, 1999.

_____. *Vírus, mosquitos e modernidade: a febre amarela no Brasil entre ciência e política*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

_____. Les politiques de vaccination au Brésil: entre science, santé publique et contrôle social. *Sciences sociales et santé*, vol. 27(3), 2009, p. 105-134.

MASTRANGELO, Andrea. Leishmaniasis visceral: senderos que confluyen, se bifurcan. *Salud Colectiva*, 8(supl.1), p. 49-63, 2012.

NADING, Alex. *Mosquito trails: ecology, health and the politics of entanglement*. Oakland: University of California Press, 2014.

_____. Local biologies, leaky things, and the chemical infrastructure of global health. *Medical Anthropology*, 36(2), p. 141-156, 2017.

NATAL/RN. Secretaria Municipal de Saúde, Departamento de Vigilância em Saúde, Centro de Controle de Zoonoses. *Vigi@dengue: nova abordagem na vigilância de dengue e outras arboviroses no município de Natal*. Natal, 2015 (*mimeo*).

NATAL/RN. Secretaria Municipal de Saúde. *Boletim epidemiológico da dengue*. Dados referentes às semanas epidemiológicas 1 a 12 - períodos de 03/01/2016 a 26/03/2016, ano 9(12), 2016.

PIMENTA, Denise. A (des)construção da dengue: de tropical a negligenciada. In: VALLE, Denise et al (orgs.). *Dengue: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2015. p. 23-59.

RABINOW, Paul. "Toward biotechnology". In: _____. *Making PCR: a story of biotechnology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p. 19-45.

_____. "Artificialidade e Iluminismo: da sociobiologia à biossocialidade". In: BIEHL, João(org.). *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999, p. 135-158.

_____. "Why there is no contemporary bioscience, only a modern one". In: _____. *The accompaniment: assembling the contemporary*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 177-188.

- REIS-CASTRO, Luisa. R. *Big issues around a tiny insect: discussing the release of Genetically Modified Mosquitoes (GMM) in Brazil and beyond*. Master thesis, Maastricht University, 2015.
- REIS-CASTRO, Luisa; HEIDRICKX, Kim. Winged promises: exploring the discourse on transgenic mosquitoes in Brazil. *Technology in Society* 35, 2013, p.118-128.
- SANTOS, Solange *et al.* Conhecimento, atitude e prática sobre dengue, seu vetor e ações de controle em uma comunidade urbana do Nordeste. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16(Supl. 1): 1319-1330, 2011.
- _____. Percepção sobre o controle da dengue: uma análise a partir do discurso coletivo. *Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais*, Recife, v. 04(02), p. 115-130, 2015.
- SEGATA, Jean. Os mosquitos vilões e as casas de ponta de lápis. *VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia*. Coimbra - Portugal, 2016a.
- _____. A doença socialista e o mosquito dos pobres. *Iluminuras*, 17(42): 372-389, 2016b.
- SORDI, Caetano. Guerra ao javali: invasão biológica, feralização e domesticação nos campos sulinos. *R@U: Revista de Antropologia Social da UFSCAR*, 7, p. 59-77, 2015a.
- _____. Quem governa a invasão biológica? Um problema para a antropologia. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, 2, p. 270-276, 2015b.
- SORDI, Caetano.; LEWGOY, Bernardo. O que pode um prion? O caso atípico de Vaca Louca no Brasil e seus desdobramentos. *Revista Antropológicas*, 24(1), p. 125-143, 2013.
- STAR, Susan. The ethnography of infrastructure. *American Behavioral Scientist*, 43(3), p. 377-391, 1999.
- STEPAN, Nancy. The interplay between socio-economic factors and medical research: yellow fever research, Cuba and the United States. *Social Studies of Science*, 8(4): 397-423, 1978.
- TAUIL, Pedro. Urbanização e ecologia do dengue. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17 (Suplemento), p. 99-102, 2001.
- _____. Aspectos críticos do controle do dengue no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 18(3), p. 867-871, 2002.
- _____. Prefácio. In: VALLE, Denise et al (orgs.). *Dengue: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2015. p. 11-13.
- TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha - Revista de Antropologia*, 17(1), p. 177-201, 2015.
- VASCONCELOS, Pedro. Doença pelo vírus Zika: um novo problema emergente nas Américas?. *Revista Pan-Amazônica de Saúde*, 2015, 6(21), p. 9-10.
- WALLACE, Helen. *Genetically modified mosquitoes: ongoing concerns*. Penang (Malaysia): TWN-Third World Network, 2013.

Os antropólogos e a domesticação derivações e ressurgências de um conceito⁴⁰

Carlos Emanuel Sautchuk
Universidade de Brasília

Afirmar as vicissitudes e variações da noção de domesticação na antropologia social não consiste em novidade alguma. Explorar o caráter positivo dessa inconstância do termo também não é algo raro. Marilyn Strathern (2004, p. 55) é uma das autoras que ressaltou a “ambiguidade fascinante” do termo doméstico, a propósito da conhecida rediscussão sobre natureza e cultura que empreendeu em 1980. Nas décadas seguintes, as derivações dessa noção continuariam a ser mobilizadas, inclusive potencializando as abordagens antropológicas sobre as relações entre humanos e animais. A bem da concisão e representatividade, bastaria acompanhar os sentidos desse termo na obra de dois dos principais antropólogos responsáveis por solapar as bases da dicotomia entre natureza e cultura na antropologia, a saber: Philippe Descola e Tim Ingold. Partindo de pesquisas de campo interessadas na relação com plantas e animais, esses autores acionaram articulações criativas entre a dimensão prática, a ecologia, a fenomenologia, fazendo alguns movimentos similares ou correspondentes (Descola e Ingold, 2014), embora ambientados em pressupostos e tradições intelectuais distintas e por vezes hostis (Ingold, 2016 e Descola, 2016). Seria difícil dissociar as diversas estratégias relativas ao projeto de crítica à distinção entre natureza e cultura e seus desdobramentos das formas como a noção de domesticação se transmuta ao longo de suas obras.

O título original da tese de Philippe Descola (1986) – *A natureza doméstica*, em tradução livre – contém um oxímoro que desafia a distinção entre selvagem e doméstico, em torno do qual se organiza sua interpretação do mundo achuar. O argumento central afirma que a natureza é domesticada, no sentido de socializada pelo imaginário, muito além do que é controlada materialmen-

40 Partes deste capítulo foram apresentadas em três oportunidades. Na conferência de abertura do evento “Outras simetrias: diálogos antropológicos sobre humanos e animais”, realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul; no seminário “Domesticação em debate: conceitos, práticas e naturezas”, realizado em 2015 no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, organizado também pelo *Institut de recherche pour le développement* (IRD, França); e no grupo de leitura do *Artic Domus project*, na Universidade de Aberdeen, em 2016. Todos esses diálogos contribuíram para a evolução destas reflexões, razão pela qual agradeço aos participantes e organizadores. Argumentos e trechos deste texto foram publicados anteriormente em inglês (Sautchuk, 2016).

te. Ele se inspira em Andrés-Georges Haudricourt (2013 [1962]) para indicar que o modo de tratamento da natureza tem uma correspondência com o modo de tratamento dos outros (Descola 1986, p. 401), de maneira que certas práticas, como a agricultura ou a caça, têm paralelos com diferentes modos de relação entre humanos. O termo domesticação indica, assim, uma ampliação da socialidade achuar para a floresta, ao mesmo tempo em que uma introjeção desses aspectos da natureza na forma de vida dos achuar. A mesma acepção do doméstico como oikos aparece nessa obra através da frequente adição do adjetivo doméstico a termos como unidade, paz, produção, economia e grupo.

Mas o sentido da noção de domesticação varia ao longo do livro. Descola a utiliza também para designar estados de animais e plantas particulares. O termo achuar *tanku*, que se refere tanto aos animais amansados quanto àqueles permanentemente domesticados, é traduzido por Descola pelo termo doméstico. Já a palavra *aramu*, que indica a possibilidade de manipulação pelo homem, refere-se tanto às plantas “realmente domesticadas” quanto àquelas semidomesticadas ou aclimatadas. Por outro lado, Descola (1986, p. 399) refere-se também à domesticação dos parentes afins. Em escritos posteriores, esse autor voltaria ao tema da domesticação animal, agora adotando uma acepção estrita, considerando-a como controle da reprodução de uma espécie (Descola, 1998, 2013). Isso para poder opor o amansamento ameríndio às práticas europeias de criação animal, contribuindo, assim, para sua interpretação sobre o fato de que não houve um controle da reprodução da fauna autóctone nas terras baixas⁴¹.

A obra de Tim Ingold também é ilustrativa das variações táticas que a noção de domesticação pode experimentar. De ferramenta para uma aproximação das relações interespecíficas entre humanos e renas (Ingold, 1976 e 1982), a domesticação passa a figurar como um modo de reposicionar a relação entre humanos e animais no plano da evolução (Ingold, 1987); em seguida é repensada no âmbito de uma crítica à sociedade industrial (Ingold, 2000); e, por fim, tem seu valor como conceito dissipado pela ideia de uma onipresença da vida (Ingold, 2011) (cf. Sautchuk e Stoeckli, 2012). Isso não impede Ingold (2013) de recolocar recentemente a importância de seus achados etnográficos iniciais sobre a relação entre os Skolts e as renas para o decurso de suas reflexões sobre humanos e animais. Portanto, a domesticação em Ingold sempre esteve associada a uma questão que, na verdade, é o correlato do título do famoso livro por ele organizado (Ingold, 1988). Ou seja, voltar o olhar para os fenômenos associados à domesticação leva justamente a recolocar os termos da própria antropologia. Perguntar pela domesticação não

41 Descola se insere num debate importante sobre o sentido dos animais de criação entre os ameríndios (cf. Erikson, 1987 e 2012), que se desdobra em pesquisas mais recentes (Vander Velden, 2012).

significa apenas incluir o animal na abordagem antropológica, mas é, em certo sentido, perguntar *what is a human?*

Esse breve percurso pelos diferentes sentidos da domesticação na obra de Descola e Ingold descortina a ideia central deste capítulo. Trata-se do fato de que o valor desse termo para a antropologia está justamente na maleabilidade com que ele pode ser empregado, o que permite diferentes torções e aproximações. Isso leva à conclusão de que a aproximação dos antropólogos à domesticação não deveria ser ingênua ou redutora. Utilizar a domesticação como um conceito com definição unívoca e estrita, seja para categorizar uma forma de relação, seja para afirmar uma oposição, pode ter boas razões. Mas, como veremos, rejeitar o termo ou circunscrevê-lo a uma acepção estrita, de forma definitiva, parece resultar em fugir a um campo de tensões no qual a antropologia pode ter muito a ganhar. Vários antropólogos têm percebido a importância desse movimento, seja em direção a uma releitura do passado das relações entre humanos e animais ou a uma abordagem de práticas contemporâneas. Assim, este capítulo busca demonstrar que a situação não é tão simples a ponto de permitir anular ou descartar a noção de domesticação (e as controvérsias e processos nela implicados) com o argumento de que ela é obsoleta, antropocêntrica ou eurocêntrica.

Com isso, chega-se a um de dois resultados: ou se simplifica erroneamente uma forma ocidental de lidar com animais e plantas e seus desdobramentos políticos, como demonstra a recente interpretação de Scott (2017); ou se voltam as costas para outras abordagens disciplinares que têm apontado atualmente a complexidade e variedade das situações abarcadas sob o termo domesticação. Ademais, no plano teórico, a rejeição sumária de uma noção, sua substituição por um neologismo ou sua redução a uma caricatura que facilite a crítica não é, necessariamente, a solução dos impasses epistemológicos que subjazem a ela. Muitas vezes, aliás, a simples rejeição pode significar manter a ignorância sobre os termos de certas discussões e sustar a reflexividade em torno de dicotomias tácitas, que, conscientemente ou não, terminam por guiar o encontro etnográfico. Alguns dilemas de fato podem ser paralisantes e merecem ser abandonados em prol de novas categorias, mas parece razoável supor que a contraposição taxativa e a demonização teórico-metodológica comportam também o risco de se adotar uma postura, digamos, tão renovadora quanto superficial.

Diante disso, o presente capítulo busca delinear a recente retomada da noção de domesticação na antropologia, que se conecta com o impacto de pesquisas e debates de outras disciplinas. Em seguida, repasso duas abordagens teóricas e etnográficas sofisticadas sobre a domesticação, relativamente pouco revisitadas atualmente, a saber: a de Tim Ingold e a dos autores franceses vol-

tados ao estudo sobre a técnica e os animais, que influenciaram o pensamento de Descola. Por fim, avanço nos sentidos pelos quais a domesticação tem sido trazida ao centro de pesquisas e de debates mais recentes, indicando perspectivas contemporâneas.

Reconsiderando a domesticação

Lembremos logo que, nas discussões sobre domesticação, a antropologia habitualmente maneja conceitos oriundos de outras disciplinas, como a arqueologia e a biologia evolutiva. E, se a antropologia social e cultural passou algumas décadas sem considerar esse conceito nos seus principais debates, os campos adjacentes continuaram produzindo novas abordagens e perspectivas. Na arqueologia, por exemplo, a noção de domesticação tem-se afastado de uma busca pelas origens e apontado para algo mais processual, tendo sido qualificada como gradual, reversível, múltipla, mútua, não intencional e imprevista (Lien, 2013, p. 13).

Ao traçar um panorama das transposições desse termo para o âmbito da antropologia, Nerissa Russell (2002) demonstra como, grosso modo, duas linhas de entendimento da domesticação se distinguem, uma delas favorecendo uma visão do controle da reprodução e enfatizando a intencionalidade humana, e outra indicando relações nas duas direções. O'Connor (1997), por exemplo, a partir da análise dos casos de pardais e ratos domésticos, contrapõe que é equivocado tomar a domesticação como a exploração de outros animais pelos humanos, defendendo que se trata antes de relações mutualistas, que beneficiam a ambos. Já Clutton-Brock (1994) ressalta que os humanos se beneficiariam mais e teriam modificado os animais em termos contrários à sua melhor adaptação, enfatizando as ideias de controle e catividade. Com perspicácia, Russell (2002, p. 289) observa que essa controvérsia está condicionada pelas definições de “benefício” – definições que não necessariamente precisam estar circunscritas ao sucesso reprodutivo e que levam também a um debate sobre escalas temporais e unidades relevantes de análise (indivíduo, população, espécie). Para a antropologia social, parece que essa é uma questão de primeira ordem, a ser respondida pela etnografia.

O livro organizado por Cassidy e Mullin (2007) é justamente uma obra em que diversos autores exploram a repercussão desses debates na antropologia, apresentando questões e proposições a partir de estudos empíricos. Nos artigos ali reunidos, vários tipos de situações têm contribuído para levar os antropólogos a repensar definições antropocêntricas de domesticação: doen-

ças, comensalidade, interações imprevistas, seleção inconsciente por meio de alterações no ambiente, arquitetura, coabitação, produção de animais selvagens em safáris ou pela ação conservacionista, piscicultura, a comensalidade indesejada (como de ratos e de pardais).

Vários estudiosos, incluindo alguns arqueólogos, têm contribuído para que se critique a ênfase em noções como propriedade e controle humanos, em favor de nexos mais flexíveis e simétricos, como cooperação e troca. Alguns vão mais longe, considerando que plantas e animais é que domesticaram os humanos. Diante disso, quais seriam as consequências de se pensar, por exemplo, a partir de uma ideia como a de codomesticação? Na introdução ao volume, Cassidy (2007, p. 20) observa com razão que o desafio não está apenas em repensar a domesticação em função das novas tecnologias e dos novos tipos de encontros entre humanos e animais, mas de insistir sobre um problema mais antigo: que a domesticação é um processo muito diverso, em transformação e sem predefinições, de tal modo que o contraste entre posições mais próximas do mutualismo ou mais acercadas da ideia de domínio humano pode assumir vários formatos nesse debate (Cassidy 2007, p. 10).

Helen Leach, que também contribui na obra, defende a ênfase na reciprocidade, de modo que se possa inclusive falar de uma domesticação humana, num sentido propriamente biológico. Leach (2003) defende que há um paralelismo entre as transformações morfológicas de animais e de humanos no Pleistoceno e no Holoceno – por mais que as explicações se vinculem normalmente a arenas científicas e critérios diferentes, uma no âmbito da evolução humana, outra nos estudos sobre domesticação animal. Ela argumenta, então, que, ao se admitir essa correlação de transformações a partir da convivência entre espécies, a noção de domesticação não poderia mais estar fundada na ideia do domínio humano e de sua intencionalidade (Leach, 2003, p. 359).

Mas é preciso notar que, ainda que assuma um papel importante na atual “reconsideração” da noção de domesticação face às discussões contemporâneas sobre natureza e cultura, esse tipo de paralelismo está longe de ser totalmente novo no cenário da antropologia social ou cultural (cf. Lien, 2015, p. 11-2). O próprio Boas (1938) já usava a expressão domesticação humana, num sentido efetivamente morfológico. Por outro lado, a inversão do sentido ou a simetria no reconhecimento de efeitos oriundos da convivência entre humanos e animais foi também observada por Mauss. No *Manual de Etnografia*, ele lança uma crítica ao caráter antropocêntrico da ideia de domesticação, acrescida da constatação de que, se é possível dizer que o homem domesticou o cachorro, deveríamos considerar que foi o gato quem domesticou o homem (Mauss, 2006, p. 123). Noutro registro, propriamente etnográfico, Evans-Pritchard

(2007) se referiu aos Nuer como simbioses, parasitas ou escravos do gado e afirmou também que eles empregavam um idioma bovino, associando os termos de sua vida social à dinâmica de sua relação com o animal. Isso dá uma ideia de que, bem antes da emergência da agenda dos estudos sobre animais ou da etnografia multiespécies (Kirksey e Helmreich, 2010) como propostas definidas, a antropologia foi levada a repensar a ideia de um domínio ou controle humano na relação com os animais.

Se o incômodo com uma definição estrita de domesticação persegue a antropologia há tempos, as insatisfações mais recentes expressam a eclosão da crítica à distinção natureza e cultura, o que dá o tom das novas buscas conceituais e teóricas. Embora seja preciso notar que, se o movimento atual de “reconsideração” tende para o reconhecimento de uma simetria, com expressões como mutualismo, simbiose e reciprocidade, por outro lado ele não busca rejeitar o termo domesticação. E tampouco pretende oferecer uma nova definição, mais adequada. Para Russell (2002, p. 285), seria extremamente difícil formular uma definição satisfatória para a domesticação animal, pois o amplo espectro das relações humano/animal não se adequa à dicotomia selvagem/doméstico ou à distinção entre biológico e social. Ainda assim, ou justamente por isso, objetiva-se manter a noção por seu poder analítico (Russell, 2002, p. 297), seu valor heurístico (Leach, 2003, p. 359), seu potencial de comparar e mobilizar conexões e continuidades através de diferentes temas e domínios temporais (Lien, 2015, p. 5). Cumpre enfatizar, portanto, que essa espécie de reafirmação que a noção de domesticação experimenta atualmente na antropologia se baseia exatamente na explicitação e na exploração das antinomias maiores e insolúveis implicadas nela.

De fato, esta opção por resguardar e potencializar os dilemas intrínsecos da noção de domesticação é uma formulação instigante. Assim, obtém-se não tanto uma chave para discernir, dar significado e classificar determinados fenômenos (o que implicaria insuperáveis problemas de níveis e critérios), mas se instaura um campo de debates e controvérsias atravessado por algumas dicotomias centrais do pensamento moderno, cuja exploração crítica pode ser um vetor de compreensão etnográfica, como dominação-mutualismo, selvagem-doméstico, natureza-cultura, sujeito-objeto, intenção-acaso. Mas há também outra razão, de ordem empírica ou metodológica. É que manter esse termo – não apenas num sentido metafórico ou simbólico, como foi muito comum na antropologia da segunda metade do século XX (Shanklin, 1985; Russell, 2007 e Cassidy, 2007) – diminui as chances de as abordagens antropológicas se afastarem da atenção à dinâmica de interações práticas que deveria marcar o tratamento das relações com os animais e vegetais.

Russell (2007, p. 41) considera que, mais do que tentar escolher entre diferentes definições para a domesticação, para reconhecê-la aqui ou ali, deveríamos entendê-la melhor através da elucidação de suas práticas, através de estudos dedicados às classificações do humano e do não humano, às formas de intimidade ou familiarização, poder e propriedade, regulação da reprodução. Harmonizo com tal percepção, mas acredito também que este movimento recente de interesse pelas relações entre humanos e animais, incluindo a reconsideração da domesticação, tem gerado mais aportes de ordem conceitual e epistemológica do que propriamente alternativas de ordem empírica (Lien, 2013, p. 22-3), se ainda é possível expressarmos-nos nesses termos.

Em outras palavras, se as intenções de reposicionar em termos simétricos a reflexão acerca dos pressupostos antropológicos sobre relações entre humanos e animais têm sido extremamente bem-sucedidas, creio que permanecem ainda grandes impasses acerca de como desdobrar isso etnograficamente (refiro-me a formas de abordagens, não a modelos prontos, evidentemente). Como repensar o papel do discurso humano, das ações, em relação aos fenômenos de outra ordem na abordagem antropológica da relação com os animais? Nessa quadra, desenvolvem-se vários debates fundamentais, com importantes reconfigurações teóricas. Por exemplo, a própria crítica da distinção natureza e cultura indicava a necessidade de novos horizontes metodológicos (Descola e Pálsson, 1996). Por outro lado, a possibilidade de uma antropologia não antropocêntrica é um tema que tem sido abordado de diferentes maneiras por antropólogos contemporâneos, como Tsing (2015) e Kohn (2013). Entretanto, parece que menos ênfase tem sido dada a se repensarem as condições em que se desenvolve a etnografia sobre a relação entre humanos e animais frente a este cenário instigante das simetrias e da tentativa de superação do postulado epistêmico (e ontológico) da distinção entre natureza e cultura.

No caso brasileiro, não parece despropositado somar outro comentário. É que a recente voga de estudos sobre relações entre humanos e animais, impulsionada inicialmente por excelentes estudos sobre ciência e inovações socio-técnicas e pelos movimentos recentes da etnologia indígena, além dos estudos sobre animais, ainda parece relativamente tímida em sua preocupação com o chamado mundo rural – agricultores, pescadores, criadores, técnicos agrícolas, etc. –, mesmo que mais recentemente haja um esforço notável nessa direção (p. ex. Stoeckli, 2015; Leal, 2015; Froehlich, 2016; Nascimento, 2016; Sordi, 2017). Isso soa tanto mais relevante na medida em que os estudos sobre cam-pesinato ou sobre populações tradicionais no país costumaram dedicar mais atenção a outras dimensões do que à relação com os animais e vegetais, o que indica, no mínimo, que há um vasto campo de pesquisa a se avançar.

Esta conjunção de uma rediscussão sobre os termos da noção de domesticação associada a um interesse etnográfico pelo tema torna oportuna a revisitação de dois tipos de elaborações sobre a aproximação etnográfica à relação entre humanos e animais. Ambos são diretamente vinculados ao tema da domesticação, e podem contribuir em relação ao que tomo a licença de considerar uma certa limitação de aproximação empírica com que parecemos nos deparar quando a etnografia apresenta situações tais qual a relação entre humanos e animais. Como não raro acontece na antropologia, certas chaves muitas vezes estão atrás de nós.

Com isso em mente, retorno às elaborações sobre domesticação animal empreendidas na década de 1980 no âmbito da antropologia da técnica francesa e também nos trabalhos iniciais de Tim Ingold sobre as renas. A intenção aqui é menos de uma exegese ou de uma replicação da proposta desses autores. Trata-se de ressaltar certas posturas que permitem a eles conectar situações etnográficas específicas com o problema mais amplo da domesticação, o que implica outra escala temporal, um nível de generalidade maior e um franco diálogo interdisciplinar. Evitando associações metafóricas ou analogias, essas duas perspectivas parecem ter oferecido alternativas para lidar com o tema que são ainda válidas no cenário atual, em que a crítica radical das distinções natureza-cultura e seus derivados conceituais se têm deparado com os desafios empíricos de se pesquisarem relações entre humanos e animais (Descola e Pálsson, 1996).

Domesticação como ação e sistema

Começemos por Jean-Pierre Digard, um dos principais nomes da antropologia da técnica francesa, vertente derivada da obra de Marcel Mauss (2006) que teve menor disseminação fora da França. Autor de obra incontornável sobre o tema, intitulada *L'homme et les animaux domestiques*, Digard (1990) defende que se compreenda a domesticação não como estados fixos, mas como processos, um continuum de relações possíveis. Ele propõe pensar numa “ação domesticatória”, o que auxilia a evitar a ideia de uma progressão unilinear. Desse modo, não faz sentido perguntar-se pelas “primeiras” domesticações ou pelas domesticações “verdadeiras” e nem mesmo se determinado animal é domesticado ou não, no sentido substantivo, mas enfocar práticas de domesticação específicas.

Não se trata aqui apenas de uma manobra retórica, mas de uma maneira de privilegiar uma abordagem que evite pré-concepções acerca das relações

com os animais. O diálogo com aspectos da biologia animal, inclusive da zootecnia, não visa a importar seus argumentos, mas a pensá-los como fatores cujo sentido se dá no interior de um determinado “sistema domesticatório”. Assim, não existiriam impossibilidades ou facilidades no sentido geral, mas sempre referentes a cada sistema domesticatório, que para Digard inclui um sistema de relações sociais e de representações.

Apesar de adotar certa distinção entre o prático, o social e as representações, Digard busca justamente afirmar uma equivalência entre as relações sociais (entre humanos) e aquelas com os animais num sistema domesticatório (Pelosse, 1991). Ele adota uma perspectiva dinâmica, em dois sentidos: o primeiro sincrônico, ou seja, visa a compreender o ato domesticatório a partir da “cadeia comportamental”, num sentido interativo; mas também do ponto de vista diacrônico, ou histórico, recuperando processos de domesticações, feralizações, etc. Assim, situações liminares, que ficariam no limbo da relação doméstico-selvagem, não são tidas como extraordinárias, mas absolutamente comuns no fluxo de relações entre humanos e animais. “Todos os dias, em todas as partes do mundo (mais ou menos), gatos, cachorros, cavalos, porcos ‘retornam’ à vida selvagem” (Digard, 1988, p. 34). Mais do que uma passagem, um estágio provisório, “há muitos animais que permanecem nesta situação limítrofe: camelídeos andinos, renas, porcos na Nova-Guiné, elefantes na Ásia etc.” (ibid., p. 35). De certo modo, essa visão histórica neutraliza a estranheza que podem causar situações tidas como híbridas.

Nessa perspectiva, os “casos-limite” deveriam ser os objetos privilegiados, em relação aos quais as pressuposições acerca da domesticação e de seus princípios são postas em cheque e por meio dos quais se apresenta melhor a riqueza de variantes e de componentes do processo domesticatório (Digard, 1990, p. 35). Digard (1992, p. 254) está pensando aqui em exemplos como a “caça seletiva” da Vicunha, nos Andes, que está entre a caça e a criação, ou seja, mais próxima de um processo de gestão do território do que da predação cega de uma espécie. Esses casos-limite têm sido privilegiados nos estudos sobre relação entre humanos e animais de modo geral e sobre a domesticação em particular. Bastaria citar os estudos de Felipe Vander Velden (2012) sobre bois, galinhas e cães entre os Karitiana.

Note-se que Digard reafirma a validade do termo domesticação, mas na qualidade de uma categoria *omnibus*, abarcando processos extremamente diversos, que passam por padrões de relações distintos entre humanos e animais. E as nuances nessa matéria têm toda a importância – familiarizado, domado, adestrado, aclimatado, cativo, confinado –, assim como as diferentes unidades de análise – indivíduo, grupo, espécie, etc. (Digard, 1988, p. 33). Esses pro-

cessos geram também variações e reconfigurações no âmbito biológico, que Digard (2012) denominou mais recentemente de biodiversidade doméstica.

Sob influência de André Leroi-Gourhan (1971 e 1973), que enfatiza os modos de agrupamento como aspecto fundamental, Digard defende que a etnografia recaia sobre os “meios de ação sobre o animal”, o que torna as classificações exteriores, baseadas na zoologia, na geografia ou na economia, de pronto inadequadas. Outro ponto é que o tipo de relação só pode ser considerado a partir da etnografia das interações em vigor numa dada situação. Por exemplo, em muitos casos de animais gregários, não é correto pensar na espécie ou no animal como unidade de análise privilegiada, mas no grupo: é no nível do rebanho que devem ser compreendidas as ações (dimensões, composição, comportamento, deslocamento, alimentação, etc.). Esses aspectos relacionais, e não o indivíduo, a espécie ou a caracterização mais ampla de uma atividade (pecuária ou piscicultura, por exemplo), é que devem ganhar o primeiro plano no estudo etnográfico. Nota-se nisso uma cautela em relação à adoção de pressupostos em torno da espécie ou das relações entre humanos e animais, pois as relações relevantes podem não estar onde se julga de início.

Numa linha próxima, François Sigaut concorda que a domesticação é um fato técnico e como tal só pode ser entendida a partir de uma etnografia minuciosa e diligente de suas interações práticas. Desse modo, a criação de bois não pode ser analisada num sentido genérico, tendo como caução a noção de espécie, pois ela será distinta caso eles ofereçam trabalho, leite, carne ou couro, por exemplo. Sigaut (1980) defendeu esse argumento num artigo célebre, no qual, a partir da elaboração de um quadro de produtos gerados por diferentes animais, ele critica a hipótese alimentar que guiava em grande parte os estudos sobre domesticação. Trata-se de uma abordagem da domesticação desde a perspectiva do animal (Pelosse, 1991), sem, entretanto, eludir o fato de que ele é usado pelos humanos.

Sigaut busca demonstrar que o sentido e o uso do animal não estão ligados à sua unidade zoológica (a espécie), mas sim aos produtos resultantes dessa relação. Produtos não apenas no sentido econômico, e muito menos utilitarista – ele fala em produtos corporais, energia, comportamentos e signos. Sigaut abre, assim, digamos, a caixa-preta do animal, fazendo com que seu significado seja sempre relativo a um contexto relacional e parcial. Ademais, esta abordagem dos produtos e das técnicas possibilita raciocinar a partir das variadas formas de relação com o animal, evitando que se privilegie uma delas de antemão. Lembremos também que, nessa perspectiva, esses “produtos” não são determinados, mas invenções, que só existem no conjunto de práticas a eles associadas. A energia motora do animal só se torna um produto quando

os meios e as concepções para utilizá-lo existem naquela situação etnográfica. Isso faz com que, da mesma maneira que as definições zoológicas, as categorias de identificação econômica dos grupos humanos (pastores, caçadores, etc.) sejam enganosas no plano etnográfico. Sigaut aponta o risco de se manejar irrefletidamente na antropologia as expressões caçadores-coletores, pastores nômades, na medida em que um povo pode caçar para se vestir, enquanto o outro pratica a agricultura para esse mesmo fim. A criação de gado para leite, para carne, para retirar o sangue, para trabalho, para a reprodução ou sua manutenção com fins sagrados resulta em relações muito distintas, dificilmente contidas numa definição estrita de domesticação.

Tanto Sigaut quanto Digard defendem o caráter recíproco da relação de domesticação, e ambos defendem uma amplitude de significação. Mas, enquanto o primeiro é reticente quanto à sua utilidade como conceito, o segundo o adota justamente em função de sua abrangência. O ato domesticador para Digard tem efeitos sobre o homem e o animal, e todos os meios de ação têm efeitos múltiplos. Assim, o bastão que afasta os animais predadores serve para guiar e direcionar os animais. As cercas evitam a dispersão, mas servem também para contar, separar, organizar. Da mesma maneira, quando disponibiliza alimento e favorece a reprodução (intencionalmente ou não), o humano está incrementando transformações no comportamento (Digard, 1988, p. 44). A perspectiva de Digard oferece, portanto, grande abertura na percepção etnográfica, mas é preciso também apontar que ele parece considerar o humano um aspecto invariavelmente central desses processos, de certo modo sublinhando a ideia de espécie.

A sensibilidade empírica para a reciprocidade, o mutualismo ou a participação ativa do animal no processo de domesticação é expressa ainda mais claramente por outro antropólogo, aluno de Mauss: André-Georges Haudricourt. Tratando da domesticação animal e vegetal, Haudricourt (1969) afirma que as próprias relações sociais seriam correspondentes com as relações com a natureza. Mas ele está longe de qualquer correlação determinista tipificadora, como a que considera que pastores ou caçadores apresentem necessariamente certas conformações sociais. Através de uma comparação (um tanto anacrônica e excessivamente genérica, diga-se) entre a domesticação de animais e vegetais e as formas de governo no mediterrâneo e na China, ele afirma que o importante são os modos de relação. O pastoreio mediterrâneo emprega um tipo de ação direta e positiva, que estipula a presença e o direcionamento de um condutor. Por outro lado, a perspectiva de jardinagem e criação chinesa privilegia a ação indireta negativa, cujo objetivo é eliminar obstáculos e permitir a fluidez de ações do ser domesticado ou governado. Assim, ações de

domesticação ou formas de pastoralismo podem implicar modos de relação radicalmente distintos. Essa é, aliás, a constatação de dois comentários sobre a apropriação recente da noção de domesticação – seja de Rival (2012), que evoca Haudricourt em sua crítica à oposição de Knight entre caça e domesticação; seja de Ingold (2015, p. 27), quando relê sua própria interpretação da passagem “da confiança à dominação”, reconhecendo a existência de diferentes “modelos de dominação”.

Para Haudricourt o modo de agir é ligado a um certo padrão de relações e perpassa tanto o âmbito social quanto o de ações com a natureza. Ele vai ainda mais longe, mostrando que as ações humanas são na verdade interações, no sentido forte e circunstanciado do termo, pois devem ser entendidas a partir de um diálogo direto com o potencial de ação de plantas e animais. Essa intuição não chega a ser desenvolvida, mas parece estar na mesma linha da referência que Haudricourt (1988) faria tempos depois a Gregory Bateson e Jakob von Uexküll (2010), ao ressaltar a importância de se compreenderem a perspectiva do animal e sua forma de comunicação.

Como mostra Carole Ferret (2012) no desdobramento que faz das proposições de Haudricourt, trata-se de uma antropologia da ação entre humanos e não humanos. Uma vez que se trata de seres vivos, a ação nunca é apenas um fazer, mas um fazer fazer. Ou seja, a técnica envolvida na domesticação é, sempre, de ordem relacional, porque ela própria compreende também a ação do vegetal ou do animal domesticado. Mas tal projeto depende de uma etnografia sensível para essas interações, que podem ser de diversos tipos. É justamente um conjunto de ferramentas metodológicas e conceituais para esse tipo de abordagem que esses autores oferecem.

Domesticação, ecologia e percepção

Outra contribuição significativa, inclusive com certos direcionamentos similares, são os trabalhos iniciais de Tim Ingold. Reitero que não estou defendendo aqui a reedição pura e simples da proposta desses trabalhos franceses e desse primeiro Ingold – o momento e os dilemas da antropologia são diferentes hoje. O que estou buscando apontar aqui é que esses trabalhos são extremamente bem-sucedidos na articulação que empreenderam entre as discussões conceituais e metodológicas de âmbito zoológico e ecológico (especialmente sobre domesticação) e as situações etnográficas, sem a submissão destas àquelas. Acredito, inclusive, que esse esforço aporta elementos significativos para lidar com discussões comumente evocadas por uma postura que

busca acionar a simetria na abordagem das relações entre humanos e animais, tratando de evitar ao mesmo tempo o materialismo ou determinismos naturais e o antropocentrismo ou o sociocentrismo, além de dialogar com os estudos de outras áreas.

Isso se dá justamente porque o que eles buscaram privilegiar nesse diálogo interdisciplinar foram os meios de se aproximar das formas de ação ou de relação entre humanos e animais, e não apenas transpor conceitos e classificações. Por isso, apesar das diferenças entre os autores franceses referidos acima e Ingold, ênfase o intento similar de expandir o termo domesticação, a ponto de fazê-lo perder sua função analítica e descritiva, para tornar-se a evocação de um conjunto de questões passíveis de exploração etnográfica. A partir disso, são inseridas novas preocupações, mais de ordem relacional e empírica do que classificadora e generalizante – no caso dos franceses, como vimos, os pressupostos da antropologia da técnica de origem maussiana; no caso ingoldiano, uma reelaboração da ecologia. Ambos conseguem empreender um diálogo entre a etnografia e as questões envolvidas na domesticação num sentido propriamente dinâmico e operativo.

Em sua tese de doutorado sobre a criação de renas no norte da Finlândia (1976), Ingold postula algo que remete ao argumento de Digard e que exerce impacto considerável em sua etnografia e nos escritos ulteriores: a rena situa-se numa fronteira que desafia as distinções entre o doméstico e o selvagem, justamente porque os qualificativos dessas duas noções se distribuem de forma desigual nas formas de relação que ele constata em campo com esse animal.

Numa das principais conclusões do trabalho, ele observa que o padrão de um pastoralismo intensivo-simbiótico viria a ser substituído por outro, de tipo extensivo-predatório, resultado de três fatores, não diretamente vinculados aos animais: deterioração dos pastos, adoção do trenó motorizado e crescimento do mercado para os produtos da rena (Ingold, 1976, p. 29). Isso explicava o seu desconcerto inicial, quando chegou ao campo e não encontrou animais nas redondezas dos agrupamentos humanos que ele considerava ser de pastores (Ingold, 2001). Isso o levava a rediscutir a noção de domesticação, através, por exemplo, da crítica à ideia de que quanto mais instaurada a dinâmica capitalista, mais intenso o controle de uma espécie – ao contrário, revelava-se uma emergência de dinâmicas extensivas, com técnicas próximas da caça.

Mas o principal da abordagem ingoldiana, que tem claros impactos nos desdobramentos posteriores e mais conhecidos de sua obra, como defendi em trabalho anterior (Sautchuk e Stoeckli, 2012) e o próprio Ingold (2013) indica mais recentemente, é sua atenção aos comportamentos da rena para entender a conformação pastoril, a exemplo de sua tendência de seguir uma liderança,

de ser atraída pelo som de sinos e de se agrupar diante da presença de um cão (Ingold, 1976, p. 36). Ingold mostra que é fundamental para o estudo dessas sociedades perceber que esses animais têm um movimento muito particular ao longo do território, além de uma organização própria. As renas, afirma ele, são animais que tendem a se organizar hierarquicamente e são capazes de se reconhecer como indivíduos com funções diferenciadas dentro de seu grupo (Ingold, 1976, p. 20). Tudo isso faz com que ele considere a rena não um objeto ou insumo natural a ser apropriado, mas um ser dotado de volição, em constante movimento e engajamento com o meio e com os humanos.

Em seu trabalho subsequente, *Hunters, pastoralists and ranchers*, realizado a partir de nova pesquisa de campo e de um apanhado de etnografias sobre renas, Ingold (1980, p. 82) é mais agudo em suas conclusões, esclarecendo que “a diferença entre a caça e o pastoreio não está nas características particulares dos animais, mas nas relações produtivas que ligam animais e homens”. Mas o produtivo aqui para Ingold (assim como para Sigaut) não remete a uma abordagem estritamente econômica ou utilitária. Para demonstrá-lo, ele busca, então, ferramentas que deram conta da relação direta entre humanos e renas, nas situações de grupo e individualmente.

Disso resultam duas proposições que considero mais relevantes. A primeira está na complexificação da noção de domesticação, que leva a reconhecer claramente a especificidade de três processos – doma ou amansamento, criação ou arrebanhamento e controle da reprodução – cuja falta de distinção causa inúmeros mal-entendidos. Por exemplo, o controle sobre a reprodução dos animais (*breeding*, em inglês) comumente conota a relação de doma e o status de animal para trabalho doméstico (Ingold, 1980, p. 124). Entretanto, para Ingold, isso não passa de uma confusão, pois um processo não condiciona os outros. Num intento similar ao de Sigaut, Ingold pensa a domesticação a partir de três processos não necessariamente concomitantes. A doma (ou *taming*) significa familiarizar o animal, aproximando-o do convívio humano, não necessariamente como propriedade. O arrebanhamento (ou *herding*) significa ter grupos de animais como propriedade, mesmo que estes não sejam domados nem tenham sua reprodução controlada. Já o controle da reprodução (ou *breeding*) refere-se especificamente ao que se chama de “domesticação morfológica”, mesmo que os animais permaneçam em vida selvagem. Várias intensidades e combinações poderiam, então, ocorrer entre esses três processos.

Veja-se o caso de grupos de animais em economias do tipo *rancher*, que são domesticados do ponto de vista reprodutivo, mas não necessariamente domados, vivendo livres por áreas muito extensas. Situação inversa é a de animais

domados e usados por caçadores como iscas, para atrair outros espécimes, mas que nem por isso são agrupados e tampouco têm sua reprodução condicionada por ações humanas. Os pastores por ele estudados, por sua vez, não domam nem controlam a reprodução, apenas arrebanham. E Ingold (1980, p. 82) alerta que “não se pode referir a estas combinações como estados de ‘semidomesticação’, pois a implicação de que eles estão em processo de evolução em direção a uma domesticação ‘completa’ não é garantida”. Em outras palavras, e assim como Digard, Ingold considera essas “situações-limite” plenas de sentido, frente às quais é preciso reconhecer a inadequação das noções de doméstico e selvagem com que estamos habituados.

O segundo ponto relevante de sua abordagem é a elaboração acerca da distinção entre predação, simbiose e parasitismo, para compreender os mecanismos de interação com as renas. Essa visão ecológica introduz no horizonte duas coisas fundamentais para sua abordagem etnográfica, a saber, um caráter operacional, dinâmico, e uma distinção de escala. Por exemplo, Ingold mostra que, se a predação e o parasitismo são negativos para os indivíduos, no nível da população essa negatividade pode anular-se ou mesmo inverter-se. Como se sabe, os predadores exercem papel fundamental na manutenção de longo termo das populações predadas. Por outro lado, a simbiose caracterizada no pastoralismo das renas contém um desequilíbrio que pode levar a transformações abruptas no sistema de relações, revelando-se negativa para as espécies envolvidas. Para compreender as transformações sofridas na relação com a rena num sentido histórico, Ingold (1980, p. 143) aciona esses aspectos técnicos e ecológicos na comparação entre a predação da rena por lobos e por humanos, e em seguida associa isso a um tratamento da racionalidade das estruturas de produção e distribuição dos produtos obtidos nessa relação.

É importante ressaltar como Ingold e os franceses executam o movimento similar de reconfigurar os termos do que poderia consistir em aspectos relevantes numa etnografia. Para tanto, eles dialogam francamente não apenas com o arcabouço conceitual, mas sobretudo com as aproximações empíricas da biologia, da zootecnia, da ecologia, etc. E não simplesmente para aplicá-los ou submeter-se a eles, mas para debatê-los e colocá-los em discussão a partir da etnografia, isto é, como vetores de reflexão e de indagação. Isso é muito diferente de apenas importar conceitos ou modelos de outras áreas, pois se trata de um esforço para reposicionar o intento etnográfico a partir de diferentes formas de aproximação empírica. O retorno a esses trabalhos, a propósito da noção de domesticação, é oportuno justamente porque eles indicam caminhos para uma crítica à distinção natureza-cultura (ou humano-animal, sujeito-objeto) que vai além de um esforço teórico-reflexivo.

Por exemplo, suas abordagens evitam que se recaia na reificação da própria categoria biológica de espécie, como sugere o movimento que propõe uma etnografia “multiespécies”, ou mesmo na pressuposição de dois polos naquilo que se convencionou chamar da relação entre humanos e animais. Poderíamos ver esse diálogo franco com o vocabulário e os processos com os quais lidam diferentes vertentes da biologia não como uma adesão irrefletida, mas como uma forma de empreender uma postura reflexiva em relação aos seus termos.

O que é um humano? Antropologia e domesticação

Uma questão que certamente poderia advir é sobre a relevância de se continuar lidando com o termo domesticação diante dos cenários de reformulações conceituais e epistêmicas da antropologia contemporânea. Vale situar de início alguns esforços de pesquisa e reflexão que apontam diferentes razões para tal. Citem-se de início as abordagens de escopo mais geral sobre o advento ou não da domesticação animal, tal como tem sido explorado, por exemplo, pela etnologia da Sibéria, com Willerslev et. al. (2014), ou da Amazônia, com Descola (1998 e 2013, p. 377 ss.). Essas aproximações são realizadas como uma forma de articulação de temas etnológicos contemporâneos (notadamente o animismo e o sacrifício), associando-os à existência (ou não) da domesticação animal na longa duração, o que permite alcançar certo nível de generalidade em suas interpretações. Ambos adotam uma definição mais estrita de domesticação (o controle da reprodução) para empreender suas análises; e manejam contrastes relativamente bem definidos tanto entre caça e pastoralismo (e também entre domesticação e amansamento), por um lado, quanto entre prática e ideologia (ou discurso), por outro. Curiosamente (ou sintomaticamente), eles chegam a conclusões opostas para a Amazônia e para a Sibéria. Enquanto para Descola (1998 e 2013, p. 377 ss.) as concepções animistas teriam tornado sem sentido a domesticação animal da fauna autóctone (por ser incompatível com a predação), para Willerslev et al. (2014) elas teriam justamente levado à domesticação, como uma forma de extensão ou aperfeiçoamento do sentido da caça. Não seria talvez inútil o cotejamento dessas duas interpretações etno-históricas sobre a domesticação, sobretudo num momento em que Amazônia e Sibéria despontam como um eixo de diálogo promissor na antropologia (p. ex. Brithman et. al., 2012).

Essa adoção de um sentido mais estrito de domesticação por Descola e Willerslev et al., que é também o caso de certos escritos de Ingold (2001, ch. 4; cf. Sautchuk e Stoeckli, 2012), tem alguns aspectos a serem notados. Ela

compõe uma estratégia de diálogo com outras áreas, projetando as perspectivas antropológicas contemporâneas, particularmente seu acúmulo de estudos acerca da relação com os animais, sobre debates que atravessam outras disciplinas (como a relação entre caça e pastoreio). Apesar de propor outras interpretações sobre o sentido da domesticação, desestabilizando, assim, visões etnocêntricas (ou ocidentais) sobre o passado – seja o passado de outros povos ou de uma pretensa Humanidade –, o emprego do sentido estrito da noção de domesticação pode gerar reservas de antropólogos mais próximos da complexidade etnográfica das relações com os animais. É o caso de Knight (1996, 2011), que trata de macacos em reservas no Japão, ou de Jaclin (2013), em seu estudo sobre a crescente população de animais exógenos nos Estados Unidos – ambos visando a problematizar a relação entre o selvagem e o doméstico, repensando o sentido de tais noções.

Talvez seja o caso de ver nisso uma diferença de escala e de intenção no emprego dos conceitos, percebendo a que arenas e audiências esses autores se dirigem. Seja como for, o fato é que, se a domesticação tem sido reativada como problema, inclusive numa revisitação ao tema das “origens” (cf. também Rival, 2012b e Rival e Doyle, 2008, para um exemplo do mundo vegetal), isso não significa que os antropólogos estejam simplesmente adotando uma definição mais estrita. Ao contrário, parece que a etnografia vem de fato contribuindo para novas percepções da domesticação como fenômeno histórico. Veja-se como Stépanoff (2017), ao tratar do advento do pastoralismo da rena no Ártico eurasiático, evita as explicações centradas na volição humana para incluir as motivações e agências das renas num cenário de adaptações recíprocas. Ele emprega uma abordagem multidisciplinar para descortinar um processo de intensificação e arrebanhamento que originou novas socialidades híbridas. Já Anderson et al. (2017), a partir de pesquisas etnográficas no norte da Eurásia e da América do Norte, tratam a domesticação da rena a partir da ideia do encontro e do foco nas estruturas físicas (amarras, cercados, armadilhas), evitando centrar-se na oposição entre dominação e mutualismo, para falar de formas de controle, cuidado e conforto (ver também Anderson, 2017).

Ao incluir a dimensão espacial e suas estruturas entre os fatores centrais do modo de relação entre humanos e renas, essas duas perspectivas, aliás, nos lembram a noção de “domesticação da paisagem”, empregada pela ecologia histórica na América do Sul (Erickson, 2006). Isso implica entender a domesticação como um conceito abrangente na antropologia (Erickson, 2006, p. 235), pois amplia o foco para várias espécies ao mesmo tempo, evita a oposição entre forrageio e agricultura ou criação, e enfoca as situações particulares, afastando dessa forma o continuum evolucionista e abrindo perspectivas para

a emergência das situações etnográficas. O principal argumento, contudo, é o de retirar a ênfase na ação sobre uma espécie para indicar a organização do espaço como processo fundamental de uma convivência ampla entre humanos, animais e vegetais:

A domesticação da paisagem engloba todas as práticas não genéticas, intencionais e não intencionais, e atividades dos humanos que transformam os ambientes locais e regionais em paisagens culturais produtivas, fisicamente organizadas para os humanos e outras espécies (Erickson, 2006, p. 241).

Diante desse cenário de usos bastante variados, parece forçoso pensar a definição dos conceitos em antropologia (ou ao menos da domesticação) como estando particularmente abertos à manipulação, à ambiguidade e às transformações em diferentes contextos (Gellner, 2003). Parece que é justamente isso que emana dos debates que têm sido promovidos sobre o tema, demonstrando o esforço de engajar perspectivas ou mesmo pesquisadores de outras áreas, como a arqueologia e a biologia, assim como pesquisas de caráter histórico e etnográfico.

Um bom exemplo dos resultados desse tipo de postura em pesquisas etnográficas de maior fôlego é o trabalho de Lien (2015), que, a partir de seus estudos sobre criação de salmão na Noruega e na Tasmânia, tem lidado criativamente com a noção de domesticação. Em primeiro lugar, ela maneja o termo para viabilizar uma interface ampla com outras áreas, sem adotar suas perspectivas, mas também sem passar ao largo delas. Seu objetivo é explorar o tipo de trabalho que a domesticação opera, sobretudo como uma ideia para se articular com outras ideias (Lien, 2013, p. 7). Justamente por ser um conceito fluido, altamente mutável, a “domesticação funciona [...] como uma ferramenta comparativa, que mobiliza conexões e continuidades através de vários domínios temporais e temáticos” (Lien, 2015, p. 5). A ideia é que certos dilemas contidos na noção de domesticação podem ser úteis justamente para a antropologia compreender as diferenças.

Muito embora, para Lien, o ponto-chave desse movimento de retomada seja a necessidade de uma renovação da aproximação empírica às situações práticas da domesticação,

O que nós precisamos talvez não seja um novo exercício filosófico para definir o *Anthropos*, mas uma multiplicidade de etnografias cada vez mais atentas, que persigam as práticas de domesticação dentro e fora das estradas que o mapa rodoviário da arqueologia nos deixou. O que proponho não é uma antropologia pós-humana, nem mesmo uma

etnografia pós-humana (nós entramos no campo como seres humanos, sempre), mas uma etnografia que admite uma ampla e imprecisa versão do *Antropos*. Uma versão que habite as enredadas, múltiplas e indeterminadas relações de crescimento, alimentação, morte, cuidado, deglutição e digestão em suas múltiplas versões (Lien, 2013, p. 22-3).

Ela associa a ideia da domesticação com a necessidade de uma guinada na forma de abordar esses temas em campo, levando o etnógrafo a recolocar o sentido do humano em discussão. Parece uma saída interessante; e as propostas apresentadas acima oferecem caminhos para avançar nesse tipo de agenda. É interessante notar como Lien (2015) associa a noção de domesticação com a perspectiva aberta do *becoming*, proposta por Ingold (2011) mais recentemente. Mesmo que a crítica de Ingold às noções de espécie e de organismo façam a ideia de domesticação perder ênfase em seu pensamento (Sautchuk e Stoeckli, 2012), Lien mostra que é viável lidar com esse termo a partir de novas agendas (Lien et al., no prelo, 2018). Para ela a revisitação crítica da domesticação passa por considerá-la um conceito fluido, altamente mutável, exatamente como são as relações com os animais. Desse modo seria possível, ao considerar as práticas de domesticação para além da distinção natureza e cultura, reapropriá-la frente aos desafios do mundo contemporâneo (Lien, 2015, p. 165), viabilizando comparações de diferentes ordens.

Considerando as últimas três décadas, notamos certa constância nos esforços de reflexão coletiva sobre domesticação na antropologia. À publicação do número especial da revista *L'homme* em 1988 (v. 28, n. 108, *Les Animaux: domestication et représentation*), fruto de debates anteriores, seguem-se a realização de um evento no Japão em 1992 (Ellen e Fukui, 1996; cf. especialmente Harris, 1996); em 2004, outro evento em Tucson (Cassidy e Mullin, 2007); e em 2016, em Paris, a conferência *Domestication and hybrid communities: coexistence, coevolution, cooperation*. Em todas essas situações, é possível notar um duplo movimento: a busca pela reafirmação do termo, instituindo-o como conceito legítimo e questão relevante (mas afastado do paradigma do controle humano e das origens), ao mesmo tempo em que se propõe mover, ampliar e mesmo esgarçar seu campo semântico, abrindo lugar para a variedade das situações etnográficas.

No evento em Paris, esse último tom esteve especialmente presente; e o grupo de biólogos, antropólogos e arqueólogos concordou em pensar a domesticação em relação com noções como a de interação, mutualismo e simbiose, revisitando, inclusive, as ideias de dominação e intencionalidade. Ao final dessa conferência, após três dias de discussão, houve um debate de encerramento, no qual não se alcançou uma sistematização objetiva sobre essa

noção. Mas essa incapacidade de síntese, essa tendência centrífuga, parece, a meu ver, justamente a principal razão pela qual a retomada da domesticação pela antropologia é instigante. Trata-se de um termo que se tem mostrado refratário a definições, circunscrições, fechamentos, classificações, mas que, por outro lado, ou justamente por isso, impulsiona o debate, a controvérsia, a inquietação, as pontes interdisciplinares, a mobilização e o contraste de diferentes sentidos. Parece difícil imaginar uma agenda mais oportuna para a antropologia.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, David G. 2017. Humans and Animals in Northern Regions. *Annual Review of Anthropology*, 46: 133-149.
- ANDERSON, D. G., Loovers, J. P. L., Schroer, S. A. and Wishart, R. P. 2017. Architectures of domestication: on emplacing human-animal relations in the North. *Journal of the Royal Anthropol. Inst.*, 23: 398-418.
- BOAS, Franz. 1938. *The mind of primitive man*. New York: Macmillan.
- BRIGHTMAN, Marc; GROTTI, Vanessa; ULTURGASHEVA, Olga (eds.). 2012. *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- CASSIDY, Rebecca. 2007. "Introduction: reconsidering domestication". In CASSIDY, R.; MULLIN, M. (eds.) *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. Oxford: Berg. pp. 1-25.
- CASSIDY, Rebecca; MULLIN, Molly (eds.) 2007. *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. Oxford: Berg.
- CLUTTON-BROCK, Juliet. 1994. "The unnatural world: behavioral aspects of humans and animals in the process of domestication". In: A. Manning and J.A. Serpell (eds.), *Animals and human society*. London: Routledge. pp. 23-35.
- DA MATTA, Roberto. 1967. "La panema : un essai d'analyse structurale." *L'Homme*, 7(3): 5-24.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La Nature domestique*. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DESCOLA, Philippe. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*: vol.4, n.: 23-45.
- DESCOLA, Phillipe. 2013. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

DESCOLA, Philippe. 2016. Biolatry: A Surrender of Understanding (Response to Ingold's 'A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology'), *Anthropological Forum*, 26:3, 321-328.

DESCOLA, Philippe e PÁLSSON, Gisli. 1996. Introduction. In P. Descola & G. Pálsson (Orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge: 1-22.

DIGARD, Jean-Pierre. 1988. "Jalons pour une anthropologie de la domestication animale". *L'Homme*, 28(108): 27-58.

_____. 2009 [1990]. *L'homme et les animaux domestiques: anthropologie d'une passion*. Paris: Fayard.

_____. 2012. A biodiversidade doméstica: Uma dimensão desconhecida da biodiversidade animal. *Anuário Antropológico*, II | 2012: 205-223.

ELLEN, Roy. and FUKUI, K. (eds.). 1996. *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Oxford: Berg.

ERICKSON, Clark. The domesticated landscapes of the Bolivian Amazon. In *Time and complexity in historical ecology*, edited by William Balée and Clark L. Erickson. New York: Columbia University Press. pp. 235-278.

ERIKSON, Philippe. 1987. "De l'appivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques et Culture*, 9: 105-139.

_____. 2012. "Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazons)". *Anuário Antropológico*, II/2011: 15-32.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 2007 [1937]. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.

FERRET, Carole. 2012. "Towards an anthropology of action: from pastoral techniques to modes of action". *Journal of Material Culture*, 19(3): 279-302.

FROEHLICH, Graciela. 2016. *O bem-estar na carne*. Um estudo antropológico sobre as relações entre humanos e animais a partir da categoria de 'bem-estar animal'. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

GELLNER, Ernst. 2003. "Concepts and society". In *Ernest Gellner: selected philosophical themes*, vol. 1. New York: Routledge. pp. 18-46.

HARRIS, David. 1996. "Domesticatory relationships of people, plants and animals". In: Roy Ellen and Katsuyoshi Fukui (ed.), *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Oxford: Berg. pp. 437-463.

HAUDRICOURT, Andrés-Georges and DIBIE, Pascal. 1988. "Que savons-nous des animaux domestiques?" *L'Homme*, 28(108): 72-83.

HAUDRICOURT, André-Georges. 2013 [1962]. *Domesticação de animais, cultivo de plantas e tratamento do outro*. Série Tradução, Departamento de Antropologia, UnB.

INGOLD, Tim. 1976. *The skolt lapps today*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. 1980. *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1987. *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- _____. 1988. *What is an animal?* London: Routledge.
- _____. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- _____. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- _____. 2013. "Anthropology beyond humanity". *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3): 5-23.
- _____. 2015. "Comment: from the master's point of view: hunting is sacrifice". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.)21: 24-27.
- _____. 2016. A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture, *Anthropological Forum*.
- JACLIN, David. 2013. In the (bleary) eye of the tiger: an anthropological journey into jungle backyards. *Social Science Information*, 52(2): 257-271.
- KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan 2010. "The emergence of multispecies ethnography". *Cultural Anthropology*, 25(4): 545-576.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- KNIGHT, John. 1996. When timber grows wild: The desocialisation of Japanese mountain forests. In ed. Descola, Philippe and Palsson, Gisli. *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge: 221-239.
- _____. 2011. *Herding monkeys to paradise: how macaque troops are managed for tourism in Japan*. Leiden, The Netherlands: Brill Academic.
- LEAL, Natacha. 2015. *Nome aos bois*. Zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite. Tese de doutorado Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- LEACH, Helen. 2003. "Human domestication reconsidered". *Current Anthropology*, 44(3): 349-368.
- LEROI-GOURHAN, André. 1971. *Evolution et techniques I: l'homme et la matière*. Paris: Albin Michel.
- _____. 1973. *Evolution et techniques II: milieu et techniques*. Paris: Albin Michel.
- LIEN, Marianne. 2013. "Domestication as partial relations. Lively attachments and the anthropos of anthropology". Paper presented at the Sawyer Seminar workshop, University of California. 31 p. Mimeo.

- _____. 2015. *Becoming salmon: aquaculture and the domestication of a fish*. Oakland: University of California Press.
- LIEN, M., SWANSON, H. e GRO, B. (no prelo, 2018). Naming the Beast – Exploring the Otherwise. In SWANSON, H., LIEN, M., GRO, W. (eds.) *Domestication Gone Wild: Politics and Practices of Multispecies Relations*. Duke University Press.
- MAUSS, Marcel. 2006. *Techniques, technology and civilization*. New York, Oxford: Berghahn Books [edited by N. Schlanger].
- NASCIMENTO, Joelma. 2016. *Refletindo sobre a domesticação: afetos e relações de poder entre sujeitos humanos e não humanos no interior da Paraíba*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.
- O'CONNOR, Terence P. 1997. "Working at relationships: another look at animal domestication". *Antiquity*, 71: 149-156.
- PELOSSE, Valentin. 1991. "Comment penser la domestication animale?". *L'Homme*, 31(118): 133-139.
- RIVAL, Laura. 2012a. "Comment on J. Kinight 'The Anonymity of the hunt: a critique of hunting as sharing'". *Current Anthropology*, 53(3): 348-9.
- RIVAL, Laura. 2012b. "Animism and the meaning of life: towards an understanding of manioc domestication". In: M. Brightman, V. E. Grotti & O. Ulturgasheva (eds.). *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. Oxford: Berghahn. pp. 119-41.
- RIVAL, Laura; DOYLE, McKey. 2008. "Domestication and diversity in manioc (*Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, Euphorbiaceae)". *Current Anthropology*, 49(6): 1119-1128.
- RUSSELL, Nerissa. 2002. "The wild side of animal domestication". *Society & Animals*, 10(3): 285-302.
- RUSSELL, Nerissa. 2007. "The domestication of anthropology". In: R. Cassidy and M. Mullin (eds.), 2007. *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. Oxford: Berg, pp. 27-48.
- SAUTCHUK, Carlos e STOECKLI, P. 2012. "O que é um humano? Variações da noção de domesticação em Tim Ingold". *Anuário Antropológico*, 2011/2: 227-246.
- SAUTCHUK, Carlos. 2016. Eating (with) piranhas: untamed approaches to domestication. *Vibrant*, 13 (2): 38-57.
- SHANKLIN, Eugenia. 1985. "Sustenance and symbol: anthropological studies of domesticated animals". *Annual Review of Anthropology*, 14: 375-403.
- SIGAUT, François. 1980. "Un tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent". *Production Pastorale et Société*, 7: 20-36.
- _____. 1988. "Critique de la notion de domestication". *L'Homme*, 28(108): 59-71.

- SORDI, Caetano. 2017. *Presenças ferais*: invasão biológica, javalis asselvajados (Sus scrofa) e seus contextos no Brasil meridional em perspectiva antropológica. Tese de doutorado em Antropologia Social, UFRGS.
- STÉPANOFF, Charles. 2017. The rise of reindeer pastoralism in Northern Eurasia: human and animal motivations entangled. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23 (2): 376-396.
- STOECKLI, Pedro. 2015. *Laços brutos*: vaqueiros e búfalos no baixo Araguaari - Amapá. Tese de doutorado em Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. "Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen". In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify: 23-76.
- TSING, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World* - On the Possibility of Life in Capitalist Ruins. Princeton University Press.
- UEXULL, Jacob von. 2010 (1934). *A foray into the worlds of animals and humans (with a theory of meaning)*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- VANDER VELDEN, Felipe. 2012. *Inquietas companhias*: sobre os animais de criação entre os Karitiana. São Paulo: Alameda Casa Editorial.
- WILLERSLEV, Rane; VITEBSKY, P; ALEKSEYEV, A. 2014. "Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.)21: 1-23.

Agência para além da oposição entre atividade e passividade

Iara Maria de Almeida Souza
Universidade Federal da Bahia

Miriam Cristina Rabelo
Universidade Federal da Bahia

O conceito de agência ganha relevo nas ciências sociais como contraponto ao domínio de análises estruturais. É parte de um esforço por reequilibrar a balança entre estrutura e ação, chamando atenção para o papel ativo e criativo dos sujeitos na construção e transformação de seus mundos. Definida pelos atributos de reflexividade, liberdade, resistência e criatividade, a agência aparece como oposta à passividade, ao domínio do hábito cego, à aceitação da tradição (e/ou da dominação).

A captura da discussão sobre agência pelos binarismos atividade e passividade, resistência e submissão, e sua vinculação aos polos da atividade e resistência é algo que pretendemos colocar em questão neste trabalho. Em grande medida, a inspiração para pensar esse tema vem de nossas diferentes, mas de algum modo próximas, experiências de pesquisa. De um lado, experiência religiosa no candomblé; de outro, relações entre humanos e animais em um contexto de prática científica. A despeito das diferenças, há algo que parece desafiar-nos a pensar em outros termos a noção de agência.

Estamos tratando de situações de interação em que, por razões diferentes, a agência de um dos participantes é frequentemente colocada em dúvida. Conforme argumento corrente, animais não têm agência porque são desprovidos das características que fazem de alguém um agente (atribuição de agência a eles seria uma mera projeção humana); e, embora possam reunir muitas dessas características, orixás não seriam considerados agentes porque, afinal, são criações dos humanos.

Tanto nos estudos sobre animais quanto nas etnografias de religiões de possessão, entretanto, há mais recentemente um esforço para recuperar a agência dos não humanos. Pesquisadores do primeiro campo têm enfatizado a necessidade de se levar em consideração o ponto de vista dos animais. Atribuem-se a eles interesses, vontades, preferências e, em certo sentido, subjetividade. A domesticação é frequentemente tratada como uma forma de relação

na qual os interesses dos animais são suprimidos e submetidos a propósitos humanos. A agência do animal estaria, assim, localizada em seu protesto.

Mas o que dizer das situações em que os animais recrutados como modelos experimentais para atuar em pesquisas científicas cooperam e respondem às requisições que lhes fazem os humanos? No biotério não é raro que técnicos aprendam a lidar com os animais e descubram neles disposição para aprender com as situações que lhes são apresentadas. Os animais são agentes, mesmo quando cooperam (de modo não deliberado) com a ciência? Ou toda atividade cabe aos humanos? A fonte de toda ação e de toda iniciativa é sempre das pessoas?

No candomblé, orixás demandam obediência e fazem exigências onerosas aos seus filhos humanos. Além disso, assumem controle sobre seus corpos na possessão. Podemos falar de fiéis em suas obrigações para com os orixás como agentes, já que suas relações envolvem obediência? E, quanto aos próprios orixás que demandam obediência de seus filhos, qual lugar deve ser dado a eles na relação? Seriam eles também verdadeiramente agentes? É mesmo esta a pergunta a ser feita: quem é agente e quem é paciente?

Não somos as primeiras a apontar para a existência de um vínculo entre agência e atividade e/ou resistência e a tratá-lo como problemático. Saba Mahmood sugere que esse vínculo está assentado sobre uma concepção liberal de sujeito (definido pelo desejo de independência frente às imposições da tradição) e tem como consequência tornar a teoria incapaz de compreender modalidades de agência que não envolvem resistência à dominação e não se enquadram facilmente no binarismo submissão *versus* resistência. Como alternativa, Mahmood propõe reorientar o debate: de uma preocupação com as propriedades que definem um agente para uma discussão acerca dos processos e técnicas que produzem a agência, como capacidade para agir. Essa reorientação lhe permite apontar para o elo entre formação da agência e relações de subordinação e enfatizar o papel da docilidade na produção de capacidades para agir. Antes que antítese de agência, docilidade refere-se à “maleabilidade que é requerida de alguém para ser instruída em uma técnica ou conhecimento particular” (Mahmood, 2001, p. 201) e é condição para a aprendizagem que forma os agentes.

Nos nossos contextos etnográficos, submissão e entrega são parte importante do processo pelo qual se formam agentes. Mas, para entendermos a agência nesses contextos, precisamos abdicar da tentativa de pensá-la em termos genéricos e levar a sério o modo como a questão se coloca para seus praticantes. Essa ideia tem sido articulada de modo potente por Isabelle Stengers, para quem a questão da agência será esvaziada sempre que colocada como questão neutra, válida para qualquer contexto.

Um dos eixos principais da reflexão de Stengers sobre agência é o conceito de prática. Como forma de vida, uma prática congrega participantes, mas não se define por aquilo que eles têm em comum, senão pelo estar junto que caracteriza a participação. Como enfatiza a autora: “participação não é compartilhar um traço comum, mas entrar em um processo de conexões, cada conexão produzindo e sendo produzida por um devir de seus termos” (Stengers, 2009, p. 14). Em uma prática, os participantes se definem por seus envolvimento, ou pelo que ela chama de obrigações. Diferente de regras e normas, obrigações não são padrões dados aos quais a conduta deve adequar-se – são antes vínculos que importam, que os praticantes se empenham em realizar ou honrar, enfrentando sempre o risco de falharem, de traírem aqueles a que estão obrigados.

“Obrigações expressam aquilo que um não humano, seja a Virgem Maria ou neutrinos, demanda [do humano] para que um nó seja criado” (idem, p. 17). Constituídos por suas obrigações, humanos são porta-vozes não de suas opiniões livres, mas daquilo que os faz pensar e objetar. Sua liberdade reside em sua recusa em romper com esse vínculo, pois em cada prática são os vínculos que definem os participantes. Por isso Stengers propõe que, ao invés de endereçarmos a generalidade vazia de humanos (ou não humanos) como agentes (por certos atributos), precisamos pensar a agência em um enquadramento que remeta à prática como domínio de expertise: cada prática estabelece em seus próprios termos o que importa, o que mobiliza seus participantes, o que os faz pensar e hesitar.

Atividade e receptividade são inseparáveis em relações que se definem por obrigações: humanos precisam ser tocados ou concernidos pelos apelos dos não humanos, para cuidar e investir em suas obrigações com eles. Nesse tipo de vínculo, além disso, é impossível dizer ao certo de onde parte a atividade: a agência é sempre distribuída. Para Stengers, agência é melhor entendida como evento de conexão.

Uma conexão não pode ser deduzida do ethos (das capacidades, hábitos, necessidades) daqueles que se encontram em relação; é sempre resposta ao apelo da situação, embora não um efeito direto desta. Entender o movimento da agência em cada caso requer substituir a figura da árvore pela do rizoma. Isto é, substituir a imagem de conexões que obedecem a uma ordem mais ou menos fixa (da qual poderiam ser deduzidas) pelo desenho de conexões que, feitas passo a passo e através de trabalho, podem sempre adicionar dimensões novas e imprevisíveis ao que é conectado. Uma conexão, observa Stengers, é um evento, nunca uma derivação. E “eventos de conexão são questão de realização, a criação de possibilidades novas e questões novas para ambas as partes” (idem, p. 24).

Em termos metodológicos, podemos dizer que compreender a agência nas relações entre fiéis e orixás no candomblé e entre cuidadores e animais no biotério requer acompanhar o trajeto pelo qual essas entidades vêm a se conectar. Assim, nas próximas seções vamos explorar nossos contextos etnográficos. Para efeitos da discussão, escolhemos dois casos específicos: a relação de Rosinha com sua orixá, Iansã; e a de Deraldo com os hamsters.

Humanos e orixás no candomblé

Aí eu queria ir pra essa festa na casa de Pai Antônio. Que eu adorava festa! Sempre adorei. Aí todo mundo ia pra festa. “Eu quero ir pra essa festa, eu quero ir”. Bom, fui pra festa. Chegou lá, a santa me pegou pela primeira vez. Foi uma sensação muito estranha! Uma coisa demais, uma coisa inexplicável! (...) Foi assim: todo mundo me chamava, eu ia longe, assim... tão rápido! Mas bem pra longe mesmo. Alguém, os outros me chamavam, eu corria, assim, pra um lugar longe, distante, que eu via todo mundo me chamar e eu não podia responder! Eu não conseguia responder! E tremendo, já me tremendo toda. Aquilo me atormentava a cabeça! Eu ficava nervosa. Mas era uma coisa... tão... boa, assim... a primeira vez. Mas dá um pouco de medo! Aí, então, fiquei! [A santa] me pegava muito. (...) A gente ofereceu um acará a ela [Iansã]. Foi que aliviou. [Depois] a gente foi pra um candomblé, lá em Camaçari. Aí chegou lá, toda hora a santa me pegava! A santa me pegava tanto, mas tanto... Eu não sabia, mas toda hora virava pra Iansã. Toda hora, toda hora! Eu já não tava mais aguentando.

Aí eu fui passar o natal na casa de meu pai. Aí lá tinha uma casa de candomblé. Eu conheci uma menina de Iansã Balé, [a santa] era linda, linda! A gente foi pegar caju, aí tinha um pé de cajueiro brabo, nesse mato... que lá é muito mato fechado, e lá tinha uma casa de candomblé cortando pra Exu⁴². Aí eu só via a menina recebendo [a entidade], né? Quer dizer, quando ela falou que ela tava toda arranhada, que a Padilha⁴³ dela arrasou ela, quando ela me falou, me deu um medo,

⁴² Sacrifício para Exu.

⁴³ Padilha é um exu feminino, entidade transgressora que se define por sua sexualidade incontrolada. Gosta de farra e

mas ao mesmo tempo... veio aquela sensação que eu não entendia. Era, assim, uma energia difícil de entender. Eu não tava compreendendo nada. Aí quando... quando eu vim em mim, aí eu via ela manifestada. Eu corria! Com medo dela. Com medo dela [risos]. No entanto, todo mundo tava com medo de mim, que quem tava recebendo a Padilha era eu. Eu corria com medo dela, que ela também tava recebendo! Eu não podia ir pra festa, eu não podia passar encruzilhada, eu não podia fazer nada, porque ela [a Padilha] vinha, baixava mesmo e fechava, e eu ficava morta! Aí, não era iniciada no candomblé. Aí, eu não podia sair com meus colegas! Isso na casa de meu pai, viu? Saía com os meninos, ela [Padilha] chegava, pedia cigarros, tinha que fumar! Era aquela coisa! Ô, meu Deus! Ô, meu Deus!

Rosinha tinha 16 anos quando foi feita – iniciada no candomblé. Já tinha contato com o terreiro no qual se iniciou. Sua mãe, baiana de acarajé, era adepta, embora não aceitasse a ideia de os filhos compartilharem com ela um destino que envolvia muitos sacrifícios pessoais e uma pesada carga de preconceito. Mesmo ela, entretanto, acabou reconhecendo a necessidade da feitura: a vida de Rosinha se tornara impraticável desde que começara a receber as entidades.

Iansã, naquele tempo, era para Rosinha não mais que uma sensação estranha de velocidade, em meio à qual sua consciência oscilava – ela sentia que estava perdendo o controle e depois se dava conta de lapsos. Às vezes “acordava” com o corpo mole, cansado. Iansã vinha como uma resposta a certas situações. Primeiro eram as festas, com sua complexa organização, e em especial as cantigas aí entoadas em sua homenagem ao som rápido dos atabaques. Mas depois também chegava em qualquer situação que reavivasse elementos dessa configuração: movimentos bruscos ou sons muito altos eram suficientes para que ela pegasse Rosinha. No caso da Padilha, é interessante notar como sua chegada ao corpo de Rosinha foi desencadeada pela Padilha que ela admirava e temia no corpo de outra moça – como se ela, Rosinha, tivesse sido contagiada pela energia Padilha em circulação, ou como se a Padilha dela respondesse à Padilha da moça.

No candomblé, mães e pais de santo têm de lidar a todo tempo com situações desse tipo. Elas podem ser o sinal de que a feitura é necessária e, nesse sentido, o pontapé inicial de um percurso bastante trabalhoso. Vejamos, em linhas gerais, como esse percurso é pensado no candomblé. Todo mundo tem um orixá de cabeça ou – o que quer dizer o mesmo – é filho de um orixá. Mas

de bebida.

nem sempre é necessário atuar sobre essa condição: algumas pessoas precisam apenas agradar ao seu orixá, de vez em quando, com uma oferenda; outras, nem mesmo isso. Mas há aquelas que precisam cultivar a relação com ele, ser efetivamente feitas por ela.

A feitura é parte importante do percurso pelo qual se formam agentes no candomblé. Mas, ao considerarmos esse percurso, não podemos perder de vista o sentido mesmo do verbo fazer. Na feitura fazem-se, ao mesmo tempo, uma pessoa e um santo. Faz-se porque, de fato, se trata de manipular, preparar, intervir com base em procedimentos e técnicas que compõem um estoque de conhecimento especializado para produzir algo: o santo da iaô recolhida ou seu orixá individual (manifestação única e insubstituível do orixá como entidade geral) e a iaô (filha daquele santo). Podemos dizer que o santo e sua filha humana são instaurados no terreiro. O termo instauração foi proposto pelo filósofo francês Étienne Souriau para tratar do processo pelo qual algo que existe ainda de modo fraco e indistinto é retirado da penumbra rumo a uma realização mais plena. Fornece uma chave interessante para entendermos a feitura e o movimento da agência no candomblé.

Souriau desenvolve a ideia de instauração a partir de uma reflexão preciosa sobre a experiência do fazer. No pequeno texto em que propõe o conceito, usa o artista como exemplo: o escultor em seu ateliê. Ao se defrontar com um bloco de mármore para dele extrair a estátua acabada, o escultor é, sem dúvida, o agente criador – a existência da estátua depende de sua escolha e atividade. E ele bem sabe que, a cada novo golpe de sua ferramenta, enfrenta o risco do fracasso. Mas isso não quer dizer que esteja em pleno controle do processo ou que seu trabalho seja simplesmente a realização, passo a passo, de seu projeto. Pensar a produção da obra como materialização de um projeto é esquecer o percurso incerto, pontuado de encontros e demandas não previstas a exigir do artista compromissos de última hora, mudanças de planos; é ignorar o poder da situação de provocar seus participantes a agir. Tomar o artista como agente principal do processo de criação é esquecer que ele não é sempre ativo – precisa deixar-se conduzir pelas potencialidades do material sobre o qual trabalha – e que tampouco concentra toda a atividade. A criação artística é, para Souriau, um drama de mais de um personagem: o artista, a obra por fazer (existência virtual) e a obra real sobre a qual trabalha – a agência está distribuída entre eles. No processo de criação, a obra por fazer inaugura uma situação questionante – mantém insistentemente uma questão sem, entretanto, oferecer ao artista a resposta. Souriau nota que o artista é utilizado pela obra a fazer; seguindo Stengers, podemos dizer que se torna seu porta-voz. Ele é mobilizado pelo apelo da obra, ela lhe concerne; o vínculo entre eles no

processo de criação mostra que é impossível determinar ao certo a direção do fazer e do sofrer. Na descrição de Souriau, há de fato uma ambiguidade e uma oscilação constante entre esses vetores:

Essa proposta, que o artista deverá fazer em resposta à questão formulada pela obra, evidentemente ele a tira de si mesmo. Ele galvaniza todas as potências de imaginação ou de lembranças, ele vasculha na sua vida e na sua alma para nelas encontrar a resposta procurada. (...) Mas é o romance que ele está escrevendo que vasculha sua alma, que, para se nutrir, toma as lembranças e as experiências utilizáveis. Devemos dizer que Dante utilizou na Divina Comédia as experiências do seu exílio, ou que é a Divina Comédia que precisava do exílio de Dante? Quando Wagner se apaixona por Mathilde, não é Tristão que precisa de Wagner apaixonado? Pois é assim que nós somos afetados e utilizados pela obra e que nós jogamos no seu caldeirão tudo o que encontramos em nós que possa responder à sua demanda, ao seu apelo (Souriau, 2009, p. 2, tradução nossa).

Na feitura, a mãe de santo tem à sua frente a tarefa de instaurar uma iaô e um santo. Mas, como o escultor descrito por Souriau, ela não detém o controle completo: precisa estar sensível ao apelo do santo, atenta aos sinais da sua presença, disposta a retirar sua existência da penumbra com as ferramentas que têm à sua disposição. O sucesso de sua atividade depende também de sua receptividade à situação, à demanda da iaô e à vontade do santo.

Receber o orixá ou, como se diz habitualmente em muitas casas de candomblé, rodar com ou virar no santo é, para a rodante⁴⁴, uma experiência radical de “desagenciamento”. A rodante não se governa, e todo o poder de ação parece concentrado no orixá. Os relatos dos adeptos parecem enfatizar justamente essa polaridade: quem manda é o orixá. Mas também falam da dificuldade de ceder o controle, das tentativas de evitar a perda da agência, ou de reconquistá-la quando ainda podem, e da entrega que a relação com o santo demanda.

A trajetória de Rosinha ajuda-nos a entender em que consiste essa entrega. Rosinha sentia-se levada por uma força que ela nem entendia nem controlava. Ela era tomada pela sensação incômoda de ter-se tornado espectadora do que acontecia (ou era feito) com seu corpo. No candomblé há um termo para descrever esse estado. Rosinha estava irradiada: a santa estava próxima, mas ainda não havia assumido totalmente o controle. A resistência que ela conseguia opor a essa situação resultava pouco eficaz. A mãe de santo jogou os búzios e arriou um acará para agradar à Iansã e convencê-la a dar uma trégua

⁴⁴ Rodante é termo que designa aquelas pessoas que recebem entidades em seus corpos. Nem todo mundo é rodante no candomblé.

para Rosinha. Quando a situação se agravou, Rosinha foi recolhida. Precisava ser preparada para receber sua Iansã. Muitas das medidas deslanchadas no terreiro a seu favor visavam justamente a torná-la receptiva, a fazer seu corpo maleável para receber a santa: banhos, fumigações, períodos de repouso e alimentação na esteira.

A entrega e sujeição que definem a experiência de virar são definidoras de todo o período da feitura. A iaô recolhida é despojada de vontade própria: muita gente manda nela – não só a divindade que ocupa seu corpo, mas a mãe de santo que precisa ativar a relação entre eles, e, em graus diferentes, toda a comunidade do terreiro. No quarto da feitura, a iaô passa boa parte do tempo virada no *erê*, entidade infantil ligada ao orixá. Quando está acordada, é também tratada como criança. Esse estado de submissão se prolonga ainda quando termina a feitura: a iaô nova anda cabisbaixa, não pode olhar seus mais velhos nos olhos, senta-se sempre abaixo deles, dorme na esteira.

A partir da feitura, a relação com o orixá, já pulsante antes dela, é transformada em objeto de atenção e de cultivo explícito. A filha de santo vive uma experiência de entrega e docilização ou apassivamento. Tem seus limites testados. É desafiada por novos modos de convívio e aprende a responder às demandas dos (novos) lugares a que é exposta. Como resultado da intervenção de muitos mediadores e procedimentos, experimenta um percurso do qual pode sair fortalecida e a partir do qual ela mesma pode destacar-se como foco para o cuidado e fortalecimento de outros.

A Iansã de Rosinha também percorre uma trajetória que podemos tentar reconstituir. Iansã é primeiro uma força que se impõe sobre Rosinha, que a põe em movimento, e que ela percebe, confusa, como uma espectadora do que é feito com seu corpo. Se considerarmos o controle que detém sobre Rosinha nesses momentos, podemos dizer que Iansã é certamente agente, mas sua agência precisa ser definida como movimento. Sua identidade, ainda vaga, insinua-se como um conjunto de qualidades cinéticas – velocidade, pulsação, intensidade – despertado por uma variedade crescente de situações.

A agência de Iansã ganha forma e direção em resposta às medidas deslanchadas no terreiro. No jogo de búzios, a santa revela sua identidade e propósito. A sua fixação ou assentamento em uma pedra (*otô*), oculta em um recipiente fechado – procedimento que, em geral, é parte da feitura –, duplica sua presença material no terreiro, dando-lhe uma forma perene (que contrasta com a presença dramática, mas descontínua, de Iansã no corpo de Rosinha virada). Institui foco para uma relação de cuidado: Rosinha lava periodicamente o assentamento, arria oferendas a seus pés, e conversa com a santa (compartilha com ela suas preocupações e dirige-lhe seus pedidos). O ritual do assentamento é também

evento que converte a Iansã de Rosinha em habitante plena do terreiro, sob a responsabilidade direta da mãe de santo e sujeita à sua autoridade.

Mães e pais de santo são também referidos no candomblé como zeladores: estão a serviço dos orixás. Mas isso não quer dizer que sejam completamente submissos a eles. Cabe-lhes de modo importante preparar os orixás que são feitos em seus terreiros, instruí-los nos modos corretos de proceder. Um santo novo, como a Iansã de Rosinha, é também criança: no terreiro aprende a dançar, a tratar sua filha humana (sem a violência que caracteriza suas primeiras incorporações), e a se comportar frente aos mais velhos, em especial frente à mãe de santo que a fez. É comum no candomblé ouvir-se dizer, elogiosamente, acerca do santo de algum adepto: “é santo criado na roça”. Santo criado na roça é santo que aprendeu a se comportar ao longo de um intenso convívio com a comunidade de seu terreiro.

A trajetória da Iansã de Rosinha é, assim, feita de encontros e de pequenas transformações: Iansã energia do vento, força que transporta o corpo de Rosinha, configuração de búzios lançado pelas mãos experientes da mãe de santo, Iansã assentada numa pedra e oculta em uma sopeira de louça, Iansã corpo virado de Rosinha... Embora seja possível falar de uma sequência, trata-se menos da substituição de um modo Iansã pelo outro do que de uma espécie de concentração – a Iansã que agora pega Rosinha, que refaz o corpo da filha, fazendo-o quase flutuar com os passos rápidos de sua dança, é também Iansã assentamento, guardada em um quarto de acesso restrito no terreiro de onde é periodicamente retirada para ser lavada por Rosinha e alimentada com o sangue de bichos sacrificados. E é a Iansã conhecida da comunidade do terreiro, que foi aí criada com Rosinha.

No candomblé se considera que há sempre mais forças atuando em uma situação do que aquelas que são objeto explícito de atenção – muitas entidades podem permanecer como presenças silenciosas e ocultas na vida das pessoas. A agência tem uma origem incerta, circula entre diferentes entidades, e seu movimento depende sempre da situação que as reúne. Isso não quer dizer, entretanto, que determinar quem está agindo seja questão irrelevante para os praticantes. Ao contrário, não só é, em diversas ocasiões, tema de conversa e de especulação como é, muitas vezes, uma questão-chave para mães e pais de santo, de cuja resposta depende a saúde e o bem-estar daqueles que chegam à sua procura no terreiro. Mas a questão colocada no terreiro não é determinar quem pode ser considerado agente – questão genérica que muitas vezes mobiliza o debate na teoria social –, senão entender como – com que meios, através de que procedimentos – identificar, provocar, canalizar, participar e encaminhar (ou redirecionar) o movimento da agência.

Vimos que esse é o problema da feitura⁴⁵. A mãe de santo precisa garantir que o orixá possa efetivamente tornar-se um outro que atua e mobiliza o corpo de sua filha. Precisa conduzir ambos – iaô e orixá – em um processo formativo do qual possam emergir como parceiros vinculados.

Quando assumiu o cuidado de Rosinha, o primeiro passo da mãe de santo foi identificar quem a fazia virar (quem assumia o controle de seu corpo quando ela apagava?) e o que de fato queria a entidade (caso fosse feitura, podia esperar? Uma oferenda seria suficiente, por enquanto?). Determinar quem está agindo pode ser tarefa difícil. Há casos e casos. No mundo do candomblé, outras entidades atuam além dos orixás. Alguns orixás demoram muito para se mostrar. E nem sempre o orixá, dono da cabeça, está a exigir a feitura imediata: pode bem aceitar aguardar uma ocasião mais propícia para que sua filha enfrente os duros e custosos percalços da iniciação.

Convertendo em configuração visível a vontade (ou voz) do orixá, o jogo de búzios é uma técnica importante para responder a essas questões. Outra é atrair o orixá com suas comidas favoritas, com o sacrifício de um bicho, com suas cantigas e toques de atabaques, ou com banhos que amolecem e abrem o corpo de sua filha para sua presença.

Além de descobrir a santa de Rosinha e perscrutar sua vontade, a mãe de santo precisava também filtrar as forças atuantes no corpo da menina. Quando começou a rodar com santo, Rosinha recebia pelo menos três orixás diferentes (além de Iansã, Xangô e Ogun), uma padilha e um erê. E as circunstâncias em que essas entidades chegavam, embora não fossem aleatórias (doces atraíam o erê; bebidas e encruzilhadas, a Padilha), eram impossíveis de prever e de controlar. Se seu corpo precisava estar aberto para que Iansã, a dona de sua cabeça, pudesse, enfim, pegá-la por inteiro, não devia estar receptivo demais, permeável a todo tipo de influência. Rosinha encontrava-se sujeita a muitas entidades, quando mal podia suportar a relação com sua Iansã. Além disso, a santa ainda não vinha sozinha: sua energia estava misturada à energia de entidades da rua (*exus*) e de espíritos de mortos (*eguns*) – como costuma acontecer antes da feitura. Era preciso limpar, separar o que vinha junto. Também aqui oferendas foram feitas – nesse caso para atrair as entidades que deviam ser, pelo menos temporariamente, afastadas.

Através de um conjunto de técnicas – de visibilização, separação, limpeza –, mães e pais de santo criam situações experimentais que provocam a entidade a agir. Algumas amplificam a presença ainda fraca do orixá, retirando-a da penumbra; outras servem para depurar sua forma ainda grosseira (não muito

45 Mas não só da feitura. Nos casos de feitiçaria, por exemplo, é também importante determinar e redirecionar o movimento da agência.

diferente do trabalho instaurador do artista, descrito por Souriau). Essas são também técnicas de sensibilização, que tornam o corpo da iaô receptivo aos apelos do santo e capaz de entrar em sintonia com ele.

No candomblé a feitura é seguida por uma série de procedimentos rituais, conhecidos como obrigações, que marcam a trajetória da filha de santo no candomblé. Realizadas para marcar 3, 7, 14 e 21 anos de feitura, as obrigações fortalecem os vínculos entre e a filha de santo e seu orixá, que é alimentado no assentamento e na cabeça da filha (alimentar o santo, vale dizer, é contribuir com sua existência, agregando-lhe força). Na obrigação de sete anos, a filha de santo deixa de ser iaô para se tornar mais velha. Como ela, seu santo é também mais velho, e já não se comporta mais como orixá de iaô.

A cada obrigação, mais uma das entidades a que a adepta está vinculada (ou que compõem o seu enredo) pode ser assentada e alimentada. À medida que “paga” suas obrigações, mais poder a filha agrega, num mundo em que ser e poder são equivalentes, sujeitos a acréscimos e a perdas (Bastide, 2001). Quanto mais negligencia suas obrigações, mais sua existência se enfraquece.

Se no começo é questão-chave para a noviça aprender a reconhecer seu orixá e a lidar com ele, que é pouco mais que uma presença perturbadora em seu corpo, com o tempo – e as obrigações pagas – as relações entre eles se transformam. O santo, periodicamente lavado e alimentado, é um outro conhecido que a mobiliza e que demanda seu cuidado. Ela conhece seu apelo, compartilha seus tabus alimentares (tendo descoberto vários deles por azar); suas mensagens chegam-lhe no jogo de búzios, nos relatos daqueles que escutaram suas breves palavras em situações mais fechadas, mesmo nos seus sonhos. Interessantemente, o orixá deixa de ser presença tão constante em seu corpo – diminuem as situações em que ela “vira”. A experiência de virar também é diferente: o santo aproxima-se gradualmente, e a filha reconhece já os sinais dessa aproximação.

As obrigações são eventos significativos na trajetória dos filhos de santo no candomblé; dão continuidade à feitura. O que elas colocam ao adepto é menos uma demanda geral de conformidade e obediência a regras do que a questão, sempre particular, de como manter um vínculo que foi instaurado, como honrá-lo em condições que nunca são perfeitas, como escapar a algumas exigências da relação, sem traí-la de todo. As posições bem diferentes de Rosinha e de dona Joana (filha de santo de outra casa) ajudam-nos a entender esse ponto. Da última vez em que encontrei Rosinha, ela já tinha dado a obrigação de três anos. Sua Iansã, assim como sua erê Bonina e seu caboclo Boiadeiro, já eram parceiros bem conhecidos dela e de seus irmãos de santo, e Rosinha parecia firme no seu compromisso em cuidar deles no terreiro: passava lá quase

todo o seu tempo livre, ao lado da mãe de santo. Joana era ebomi com obrigação de 21 anos e já não frequentava terreiro de candomblé:

O candomblé, deixo de ladinho. Eu vou ficar no candomblé só trabalhando pra fazer roupa pra santo, comida pra santo a vida toda, [...] só fazer saia, fazer anágua e goma e o escambau? Não, que eu não dou pra esse negócio, não. Uma que eu não tenho com o quê, entendeu? Não posso esbanjar o pouquinho que eu recebo... Quando nego entra no candomblé, quem entrou, não saia, porque também quem tiver cá fora, que não vá lá, não vá lá! Quem tá fora, não entre, porque quem tá dentro não sai não, viu? Eu não vou sair, mas tô de banda. Não posso sair, [então] tô de banda, né?

Joana explica que, por mais que deseje afastar-se completamente do candomblé, sabe que não pode. Ela sente o peso da obrigação: já está comprometida, o vínculo já foi constituído, já amadureceu por muitos anos. Por isso toma a única posição que lhe parece possível: manter-se de banda, não mais atrelada ao ciclo de demandas de um terreiro, mas ainda sensível ao apelo das entidades que aí baixam e de que ela segue cuidando (alimenta e limpa regularmente os assentamentos de seus santos, agora guardados em sua casa).

Onde está a agência?

O sentido de obrigação no candomblé é muito próximo daquele proposto por Stengers. Povinelli capta bem esse sentido na noção de obrigação imanente:

[...] uma forma de relacionalidade para a qual a pessoa se acha atraída e que ela se encontra nutrindo ou cuidando. Esse “ser atraído por” é, com frequência, no começo, uma conexão muito frágil, um senso de conectividade imanente. Escolhas são, então, feitas para enriquecer e intensificar essas conexões. Mas mesmo essas escolhas precisam ser entendidas como retrospectivas, e o sujeito que escolhe como, ele mesmo, continuamente deferido pela escolha. Eu posso ser capaz de explicar por que sou atraída por um espaço particular e posso tentar cultivar essa obrigação ou romper com ela, mas ainda assim tenho muito pouco que possa ser descrito como “escolha” ou determinação na orientação original (Povinelli, 2011, p. 28, tradução nossa).

As obrigações que mantêm com os orixás definem os humanos no candomblé. Onde está a agência nesse tipo de relacionalidade, que remete a uma atração, a uma conectividade imanente que pode (ou não) ser cultivada e levada adiante, mas cuja origem não pode ser localizada em um ato de escolha? Os orixás são certamente agentes, mas dependem dos investimentos de humanos sensíveis ou atraídos pelos seus apelos. Os humanos que têm seus corpos tomados pelos orixás vivenciam uma situação radical de perda de agência, mas sua entrega é também conquistada, resultado de uma trajetória nada fácil, de um trabalho sobre si que desafia alguns de seus limites. Iansã faz Rosinha fazer; mas, ao realizar um trabalho sobre si e entregar-se ao trabalho posto em marcha no terreiro, Rosinha torna-se disponível para Iansã. Além disso, onde começa e termina precisamente cada um dos seres conectados na feitura e que participam do evento da possessão? Humano e orixá são, sem dúvida, seres diferentes, mas entre uma rodante e seu santo parece formar-se uma zona de contágio e de indiferenciação. Nem sempre é fácil dizer onde começa e termina a agência de Iansã e a de Rosinha em cada caso. E o que dizer da mãe ou pai de santo que faz um orixá e seu filho em seu terreiro, que é responsável por conduzi-los em uma trajetória de formação? Ao engatar Rosinha e Iansã no evento da feitura, a mãe de santo as torna disponíveis uma para outra, capacitando-as a agir. Ela enfrenta a tarefa arriscada da feitura, mas, como insiste, não passa de zeladora do santo.

No lugar de um traço ou qualidade que define alguém (o orixá, a sua filha humana, a mãe de santo), a agência no candomblé é propriedade que circula entre humanos e não humanos que se constituem juntos por suas obrigações. É propriedade posta em circulação pelo poder que certas situações têm de mobilizar seus participantes: ao criar, com o auxílio das técnicas que têm a seu dispor, uma situação para promover o encontro entre Rosinha e sua Iansã, a mãe de santo abre caminho para uma trajetória de coaprendizado. O que vai resultar dessa trajetória não se pode dizer de antemão. Pode bem ser o compromisso conquistado com Joana para honrar seus santos enquanto se mantém afastada do terreiro.

Humanos e animais não humanos no biotério

Desde pequeno que eu cheguei a criar lá em casa, na época, cachorro, preá, passarinho, escacheiro, que o pessoal chama hoje de ouriço, né? [...] E o pessoal: “rapaz, isso solta espinho”. Nunca aconteceu um acidente! [...] Eu tinha camaleão, mico, iguana, então minha casa era

meio que selva [...]. Tive passarinho numa quantidade incrível, mas depois, passarinho, eu percebi o seguinte: aquele negócio não era muito legal o bichinho tá preso em gaiola não, né? [...] Eu criei galinha de angola minha vida toda e nunca comi uma galinha de angola, nem sei nem que gosto tem.

Deraldo, mais conhecido por Dinho entre os colegas de trabalho, é um homem de meia idade, grande, sorridente, afável. Foi ele quem criou essa selva em casa. Possuidor de um interesse apaixonado por animais de todos os tipos, não se cansa de tentar forjar novas relações com bichos, ganhar a confiança deles, em situações muito diversas, não apenas no ambiente doméstico, como também na rua e no trabalho. Isso implica sempre e em cada situação colocar a pergunta: o que faço para atrair esse animal frente ao qual me encontro e com o qual desejo firmar uma parceria? Colocar e responder – de modo prático – a esse tipo de pergunta faz parte de sua história desde a infância. Foi justamente esse apreço pelos bichos que o levou a trabalhar em um lugar onde se criam (na definição de alguns de seus gestores, talvez fosse melhor dizer “onde se produzem”) animais para atuar como modelo experimental em pesquisa biomédica: ele é técnico no biotério de uma instituição pública de pesquisa.

Antes de chegar aqui, Deraldo passou por vários ofícios – gráfico, animador de festas, professor de futebol, motorista –, até que, por conta de sua conhecida paixão por bichos, foi indicado para trabalhar no biotério. De início, a ocupação, para sua frustração, não envolvia quase nenhum contato direto com os bichos: ele atuava na higienização. Sua tarefa era limpar caixas e demais apetrechos usados pelos roedores do biotério. Nas poucas vezes em que teve a chance de interagir com camundongos, aproveitava para brincar com eles e tocá-los. Seu modo carinhoso de lidar com os bichos logo foi percebido pela coordenadora do setor de experimentação. Segundo diz, ela reconheceu nele uma qualidade importante para atuar no trabalho do biotério: ter amor e respeito pelos animais. Por isso o promoveu a técnico e o recrutou para o cuidado com os hamsters.

A lhanza no trato, segundo ele, foi desenvolvida pela observação da resposta dos camundongos ao modo como eram tocados. Isso o distinguia de outros cuidadores. Às vezes os técnicos pegam os animais com pinça por receio de mordidas, e foi assim que lhe recomendaram que fizesse. Mas diz ele: “*Aí depois eu digo: não, com a mão é mais delicado. Me diziam: ‘ah, mas vai morder’. Nunca tomei mordida*”.

Os hamsters, animais dos quais ficou encarregado e pelos quais se apaixonou, assim como os camundongos e ratos que vivem no biotério, participam

de pesquisas na área biomédica como modelos experimentais. Eles descendem de linhagens purificadas, passam suas vidas em caixas transparentes de acrílico, têm ração e água disponíveis. Não precisam esforçar-se, como seus congêneres que habitam as ruas, para obter alimentos e nem se preocupam com predadores. Suas existências estão bem asseguradas. Em compensação, não podem deixar os domínios restritos onde são criados; e seus corpos, a certa altura da vida, passam por manipulações, adoecimentos – em geral leishmaniose, doença de chagas, esquistossomose. Pesquisadores injetam neles material infectante; seus corpos são espetados por agulhas, medidos, examinados, medicamentos são introduzidos em suas gargantas, etc. E não há para eles a chance de sobreviver ao experimento: ou a morte lhes chega trazida pela doença com a qual são inoculados ou advém, após anestesia, quando seu sangue e órgãos são coletados e transformados em material biológico para pesquisa.

Deraldo, acostumado a conviver em casa com toda sorte de animais quase sem restrições, foi chamado a trabalhar no cuidado dos hamsters justamente nesse lugar, em que os protocolos e procedimentos determinando o que fazer com os animais são bastante rígidos, dirigidos por normas de biossegurança e bioéticas e pelas demandas dos experimentos. Ele passou por cursos para aprender técnicas de biossegurança e de manipulação de animais, mas para ele, assim como para os colegas, esse conhecimento nunca é o bastante. O contato com os bichos é o que efetivamente lhes ensina como lidar com eles, inclusive como reconhecer as diferenças e as variadas exigências de cada espécie: ratos preferem ser segurados pela barriga; camundongos podem ser pegos com pinça ou com a mão, mas não pelo rabo.

Em que consiste o trabalho? Em linhas gerais, cuidar dos bichos significa prover sua sobrevivência e bem-estar: providenciar água e ração; verificar se há nas caixas animais feridos, doentes ou mortos; averiguar se a temperatura ambiente é apropriada; tirá-los da caixa em que estão a cada setes dias e colocá-los em outra, limpa e arrumada. Além disso, eles precisam observar seu pelo, movimentos, sons, e relatar ao “chefe” tudo que pareça relevante. Mas todos os técnicos, não apenas Deraldo, consideram que, para além das tarefas a serem cumpridas, o sentido de seu trabalho é a atenção dedicada aos animais. Por vezes, dizem, perdem-se na contemplação dos bichos, apreciam seus modos de comer – *“segurando a comida com as mãozinhas”* –, de cuidar com zelo dos filhotes, de brincar e fazer carinho uns nos outros, e se preocupam com os sinais de estresse e com as brigas. Sua ocupação tem algo de passividade, pois em boa parte do tempo o trabalho consiste em deixar-se absorver na atividade dos bichos, sem interferir.

Além disso, há algo mais que os técnicos fazem que não consta do roteiro ou protocolo, mas é fundamental para a realização das pesquisas: eles acostumam os animais ao contato com os humanos. Em certo sentido, eles domam e domesticam os bichos, abrem uma linha de relação possível que é depois explorada pelos pesquisadores que manipulam seus corpos. São eles que tornam os animais “dóceis”.

Isso é fundamental porque, ainda que no biotério existam poucas brechas para um animal escapar ao papel que lhe é conferido, ainda assim é preciso conseguir sua cooperação ativa (mesmo que não livremente escolhida) – e dificilmente a pesquisa seria possível sem isso. Um caso pode ilustrar esse ponto ao mostrar um contraste entre ratos de rua e do biotério. Uma pesquisadora, Norma, para iniciar seu experimento, precisava de determinado patógeno indisponível em seu laboratório. Decidiu capturar ratos de rua e trazê-los para o laboratório a fim de coletar os protozoários. Prendê-los na armadilha não foi tarefa difícil, mas manipulá-los mostrou-se algo mais desafiador. Ela diz:

Como eles (os ratos de rua) não têm contato com humano, você não tem como manipular, pegar neles, como eu pego esses de laboratório... Os de laboratório são supertranquilos. Você pega o animal, bota aqui em cima de você, e ele vai caminhar em cima de você e não vai lhe fazer nada, entendeu? [...] Com esse rato de rua foi um terror... quando foi capturado... Ai, meu deus! [...]. A gente tentou tirar ele [da armadilha] com aquelas luvas de couro; não conseguia, não. Quando a gente pegou a gaiola, que tentou abrir, o (rsrsrs)... o animal ficou nas duas patas traseiras com as duas dianteiras assim, como se fosse voar em você. A sensação era que, quando abrisse a gaiola, ele iria pular em cima da gente. [...]. Então, a partir daí, a gente anestesiou, tirou, sacrificou e pronto.

Enquanto os ratos de rua são intratáveis, ela diz, os do laboratório são tranquilos porque estão acostumados aos humanos, ou seja, porque aprenderam a confiar neles, ao longo de uma história de contatos. É por isso que o pesquisador pode pegar um rato, camundongo ou hamster e manipulá-lo. Claro que eles podem resistir e o fazem: tentam morder a mão que os segura, cuspir fora o remédio dado, fugir. Ainda assim, tendem a ser, como diz Norma, “supertranquilos” – ou dóceis, para usar o termo preferido por Deraldo. Para que isso seja possível, não basta seguir protocolos de manejo. Obter confiança do animal se faz com algo mais do que normas de biossegurança e

bioética. É preciso que ambos se abram para a relação, aprendam a se conhecer e a confiar. Os animais reconhecem aqueles com quem passam seus dias, distinguem sua voz, seu cheiro e, segundo dizem, suas disposições e humores. Os humanos, por sua vez, aprendem a admirar, a interpretar suas ações e respostas. Ambos desenvolvem uma capacidade de afecção recíproca, que implica descobertas e aprendizado da sintonização entre eles. Essa parte do trabalho apraz a Deraldo, que é, como dissemos, incansável na busca por parceria e amizade com animais. Ao mesmo tempo em que procura seguir os protocolos e respeitar os limites do que pode fazer ali, sempre tende a exceder e a explorar outros caminhos para a relação, que estão além das normas e às vezes até, em certa medida, contra elas. Ele faz isso para corresponder aos apelos dos bichos.

Quando Deraldo foi trabalhar com os hamsters, pouco sabia sobre eles. Ao longo da convivência, teve tempo para conhecê-los, até mesmo atribuiu nome a alguns animais.

Sobre os hamsters, Deraldo diz: “*Os hamsters são bastantes dóceis, também inteligentes; e mais inteligente até do que os camundongos. Hamsters são inteligentes e sentimentais, são mais sentimentais*”.

Hamsters eram mais sentimentais porque no momento do desmame, quando os filhotes são separados da mãe, elas “*se pronunciavam de tristeza*”, ou seja, vocalizavam seu sofrimento – diferente dos camundongos, que preferiam o silêncio. Para atender aos apelos dos bichos, ele costumava transgredir um pouco as regras do local: ao invés de promover uma separação definitiva, ele deixava que cada filhote, alternadamente, ficasse um pouco mais com a mãe. Assim, segundo ele, a dor da mãe e dos filhotes era minimizada, pois tinham a chance de se acostumar com o distanciamento.

Quanto à convicção de que os hamsters são mais inteligentes, ela foi sedimentada depois que Deraldo fez alguns experimentos com eles. Primeiro, descobriu que esses bichos guardam comida em uma espécie de bolsa que têm na bochecha.

Por exemplo, eu percebia o seguinte: pegava eles, eles estavam aqui brincando, né? Aí, o que é que acontecia? Eu pegava a raçõzinha e pegava uma coisa que não era ração, mostrava a eles, “ói”, e colocava lá. Eles iam, paravam... ia lá, olhava, cheirava, via que não era ração... eles pegavam, sentiam a textura e guardavam dentro da boca. Eles guardavam a ração também. O hamster é assim: no primeiro sinal de perigo, eles guardam a comida, eles acham “aqui é fonte de minha sobrevivência”. Mas, se é comida demais, aí ele solta

a comida porque diz: “tá bom, vou dar”. E, quando eu dava aquela acuadinha nele, eles só me davam o que não era comida, nunca tirava a comida. Eu digo: ói, como eles sabem? Eu ficava testando eles, eu perdia tempo. Tinha dia, quando eu pensava que não, já era hora do almoço, era 12 e tanto, e eu ainda lá. É bem engraçado, precisa ver, eu digo... óia, rapaz, cada sinal de inteligência, assim, incrível.

Deraldo se admirou da capacidade demonstrada pelas hamsters de armazenar coisas. Tomou isso como sinal de inteligência, de providência para o futuro. Propôs um jogo em que oferecia materiais distintos para ver como os bichos respondiam. Eles entraram no jogo proposto, mostraram que sabiam discernir claramente o que era ração (ficava guardada) do que não era. Depois, com o camundongo Yuri, levado do biotério para ser criado como animal de estimação em casa, fez testes mais ousados. De modo similar, Yuri entrou no jogo e mostrou habilidade para encontrar comida ou pegá-la em lugares de acesso difícil, venceu obstáculos. Não só isso. Ele parecia responder a Deraldo de outros modos: *“por incrível que pareça, quando eu costumo falar com ele, ele para, fica me olhando”*. Deraldo não pretende que o camundongo entenda o que é dito, mas entende que Yuri sabe que a fala se dirige a ele. Ele também propôs a Yuri desafios relativos à socialização: o camundongo aprendeu a sair à rua com Deraldo e a confiar em outros humanos, deixando-se ficar em suas mãos e aceitando que acariciassem seus pelos.

Quando Deraldo propunha aos bichos os seus jogos ou desafios, não estava seguro de que seria bem sucedido. O resultado era incerto. Mas tinha expectativa de que eles considerassem relevante aquilo que lhes propunha e de que aceitassem sua oferta. E diferentes bichos, em diferentes contextos de prática, podem ter exigências variadas, portanto é sempre preciso considerar o que e em que circunstâncias pode interessar a eles.

Por exemplo, certa vez ficaram esquecidos na sala dos hamsters dois ratos que acabaram não participando de um experimento. O pesquisador esqueceu-se de sua existência, mas não Deraldo, que tentou estabelecer com eles uma relação amistosa. Acontece que os ratos eram muito ariscos. Procurando um modo de aproximação, ele foi se apresentado aos poucos:

Eu comecei colocando a mão ainda meio com receio, mas depois [...] acabei pegando amizade. O que era que eu fazia? Eu chegava lá todo dia, [...] eu tirava os ratos da caixinha, colocava aqui no colo, botava assim do meu lado, ficava brin-

cando com eles, e ficou... Rapaz, dóceis demais! Sabe o que é um animal superdócil? É rato.

Tendo se tornado amigo dos ratos, ele os manteve na sala por meses sem que ninguém se desse conta. De acordo com as normas, ele deveria ter registrado e relatado ao “chefe” a existência dos ratos, mas não o fez porque sabia que eles seriam “descartados”, ou seja, seriam mortos por não terem qualquer utilidade para pesquisa. Depois de um tempo, o “chefe” descobriu os ratos; e ele, incapaz de matá-los, negociou com um colega para que este se incumbisse da tarefa. Em outros casos, mesmo tendo desenvolvido amizade com bichos, deixa de lado as brincadeiras e carinhos quando eles ingressam em uma pesquisa e são infectados, pois é preciso tanto proteger a si mesmo quanto aos outros animais dos riscos do contágio. Estas situações, nas quais ele se sente como um traidor da amizade e confiança dos animais, nos lembram que as relações de Deraldo com essas criaturas nunca são meramente diádicas. Há uma multiplicidade de elementos envolvidos nelas: normas do biotério, a vigilância do “chefe”, patógenos, pesquisadores, o espaço fechado das salas, etc. Estar em casa com seu camundongo, Yuri, ou no biotério com seus hamsters, ratos ou camundongos, ou encontrar na rua com outro animal faz diferença.

Em uma ocasião, fora do biotério, Deraldo se interessou por um porco:

Eu descobri que tinha uma mulher que criava um porco... que deu o nome ao porco de Tufão, e o rapaz era inteligente, era... né? Ela falava com o rapaz, parecia que era uma pessoa, né, entendia... E aí eu digo: é, vou fazer amizade com esse Tufão! Eu comecei a dar pão. No terceiro dia, Tufão já tava meu amigo, atravessava a rua e ia lá me ver... eu saía andando, e ele vinha atrás. “E aí, Tufão?”. E o rapaz já me olhava como se dissesse: “é, o cara é gente boa”. O rapaz ficou meu amigo. Quando o animal, ele... eu tenho essa concepção minha, longe de mim querer tá aí, né, dos conhecedores, né? Não. Mas eu acho que o animal, quando... ele consegue, ele sente confiança em você, né, já foi. Creio eu assim, por isso que Tufão ficou meu amigo.

Fazer amizade implica ser capaz de estabelecer uma sintonia, um ponto de interesse que possa engajar criaturas diferentes, inclusive de espécies distintas. Isso implica também um aprendizado sobre os processos de sintonização

com o outro. Muitos trabalhadores do biotério falam, assim como Deraldo, de reconhecimento e de uma troca de disposições afetivas entre eles e os animais com os quais convivem mais intimamente. Assim, segundo dizem, quando chegam estressados, os bichos parecem responder a essa frequência do humor e se agitam em suas caixas. Por outro lado, o fato de que os animais exijam delicadeza, serenidade, lentidão nos gestos, suavidade na voz e no trato com eles faz com que as pessoas acabem por entrar em uma vibração mais tranquila. Aliás, eles tinham muito apreço pelo trabalho, que, ao invés de ampliar ou produzir estresse, os deixava mais calmos. Sustentar a existência de reconhecimento e de sintonia é algo deveras importante para eles para fazer frente ao que dizem alguns pesquisadores ou veterinários: que o comportamento se explicaria pela existência de padrões fixados de comportamento (resultado de condicionamentos e/ou da genética) e não da instauração de uma relação de troca e confiança; e que essa última interpretação seria resultado da projeção e de uma dose de ingenuidade por parte dos técnicos. Aliás, é por compreenderem a vida dos animais nestes termos – resultado de fatores objetivos – que eles podem mais facilmente tratá-los como meros instrumentos a serviço da ciência. Mas essa explicação não só desvaloriza o trabalho dos técnicos como o modo de existência dos bichos – que nessa versão se torna mais empobrecida, destituída de amizade, jogo e prazer na convivência entre espécies. Ao mesmo tempo, afirmar que essas coisas têm lugar em um ambiente como o biotério, em que se dá uma instrumentalização dos animais, não implica negar a existência aí de relações assimétricas, mas chama a atenção para a irredutibilidade da vida dos bichos – e da dos que cuidam deles – a comportamentos prefixados e determinados, bem como aponta para a existência de conexões e práticas criativas e improvisadas nas quais eles se envolvem.

Como tratar dessa sintonia da qual os trabalhadores do biotério, não apenas Deraldo, dão testemunho? Devemos mesmo dizer que se trata de uma mera projeção dos humanos sobre a ação dos animais e que estes não respondem aos apelos de amizade ou entram em jogos propostos por pessoas, mas apenas se comportam de acordo com aquilo que é ditado por fatores objetivos? Claro, dificilmente alguém põe em dúvida a existência – objetiva – dos animais como pode fazer com a dos orixás e de outras entidades espirituais. Mas, de modo similar, é possível – para não dizer que é o mais usual – considerar que a comunicação ou a existência de sintonia entre eles é resultado de projeção ou apenas uma representação construída pelos sujeitos (nesse caso, sujeito é entendido como sinônimo de humano). Fatores sociais ou culturais explicariam as diferentes atitudes ou as distintas representações construídas por seres humanos acerca dos animais, assim como dariam a chave para inter-

pretar as relações com entidades “ficcionalis” construídas pela cultura, como os orixás. Pensar assim, entretanto, é um insulto àqueles que levam a sério suas práticas de cuidado e suas obrigações com outro(s) que não se confunde(m) com eles, quer sejam animais ou orixás (Stengers, 2009). Tratar as relações nesses termos implica também des-animar o mundo, isto é, empobrecê-lo, ao reduzir o número de criaturas com capacidade de responder, de afetar e de ser afetadas por outros (Stengers, 2012).

Por outro lado, indo em uma direção inversa, muitos estudiosos das relações humanos e animais têm se esforçado por afirmar a agência destes últimos, defendendo a existência de um ponto de vista próprio a eles e, por conseguinte, de subjetividade. Frequentemente isso implica assumir que os animais têm interesses próprios que devem perseguir (Despret, 2013). O problema é que, no caso acima, parece que quanto maior é a capacidade de sintonia e resposta, mais os animais se tornam dóceis e, portanto, mais dispostos a aceitar e a se submeter àquilo que é proposto pelos humanos. Isso nos coloca frente à seguinte questão: se ter subjetividade equivale à capacidade de resistir à subjugação e fazer valer sua perspectiva, ao se engajarem em uma relação de confiança com o cuidador do biotério os animais aquiescem com a sua própria dominação, perdem sua condição de sujeitos? Embora eles tenham passado por um processo de aprendizado recíproco e de sintonização com humanos, passam a ser vistos, antes de tudo, como uma entidade que se tornou apassivada, em última instância uma vítima, vivendo em um ambiente em que as relações de confiança são parasitadas pelas necessidades de instrumentalização a serviço da ciência. Nesse ambiente os humanos seriam os únicos dotados de iniciativa.

É fácil, principalmente para aqueles que querem defender os animais, enquadrá-los como vítimas, como criaturas que têm sua subjetividade – portanto, sua capacidade de agência – diminuída pelos processos de objetificação, apassivamento e docilização produzidos pelo dispositivo científico, que não lhes concede qualquer chance de escapar do papel que lhes é atribuído ou de recusá-lo. Com efeito, para alguns autores isso definiria não apenas o que acontece no biotério, mas seriam as características gerais do próprio processo de domesticação: dominação, controle, objetificação e exploração para fins humanos dos animais, que ficariam, assim, privados de perseguir seus interesses. É claro que isso não diz tudo. A resistência sempre pode anunciar-se em qualquer situação de dominação. No biotério os sinais de recusa dados por essas criaturas ao que é feito com elas também se fazem sentir: eles podem morder, escapar de caixas ou de bancadas, brigar ferozmente com seus companheiros, entediar-se e estressar-se – arruinando, assim, vários experimentos.

Tais sinais podem ser interpretados como indicadores de sua capacidade de agência, revelada na recusa em aquiescer com os humanos e na procura por seguir suas inclinações. Mas, como Mahmood chama a atenção, talvez seja melhor hesitarmos um pouco antes de vincular agência e resistência e antes de interpretar tudo o que se passa no biotério entre humano e animais como se restringindo aos pares dominação X resistência, atividade X passividade, subjugação X docilidade.

A questão é: precisamos mesmo definir agência em termos de autonomia, resistência, de busca de interesses próprios ou de atividade, deixando de fora de seu alcance as situações em que uma criatura coopera com aquilo que se espera dela, obedece e se torna dócil? Ao invés de assumirmos que, fora da polaridade docilidade/passividade/submissão X resistência/atividade/desobediência, não há lugar para mais nada, por que não pensar que nas relações entre humanos e animais, ou mais especificamente entre Deraldo e seus bichos, algo se passou já que ambos se tornaram disponíveis um para o outro?

Como argumenta Despret (2004), quando o animal aceita entrar no jogo e corresponde às expectativas dos humanos com quem se relaciona, é porque ele está aberto ao interesse do outro, sem que isso signifique obediência cega a suas expectativas. A confiança abre a possibilidade de encontro e torna as entidades disponíveis ao evento da conexão (Despret, 2004). O que se passa entre humanos e animais quando se estabelece um vínculo são jogos de indução recíproca, que criam novas conexões e afinidades, em que todos os participantes são ativos e ativados pelo engajamento no jogo. Este é justamente o sentido de animismo para Stengers (2012) e Despret (2013), a arte rizomática de fazer conexões com aquilo que não pertence a nós, mas nos torna mais ativos, em agenciamentos que produzem transformações em nossa capacidade de afetar e ser afetado.

Não precisamos, portanto, pensar em quem é agente e quem não é, quem é ativo e quem é passivo, quem é autônomo e quem é submisso, mas em processos ativos de sintonização que nunca são definidos de uma vez por todas e em que a distribuição de atividade e passividade não é claramente demarcada, pois, como argumenta Despret (2013), se um dos participantes no jogo pode induzir, estimular, provocar o outro a fazer coisas, ele encontra correspondência na capacidade do outro em ser induzido, estimulado, provocado, sem que tenha plena clareza sobre quem começou a ação. Quando o técnico se vê absorto, contemplando o que os bichos fazem, quem é ativo e quem é passivo? Quem tem iniciativa? Foi Tufão, o porco inteligente, quem atraiu Deraldo ou, ao contrário, foi Deraldo que, com a ajuda do pão, atraiu Tufão? Podemos dizer, como Souriau, que uma relação foi instaurada; e, para

que isso acontecesse, foi necessária a participação de mais de um personagem. Não sabemos onde tudo começa, nem quem é agente e quem é paciente. Essa questão, na verdade, pode não fazer muito sentido. Melhor seria entender os modos pelos quais, nas diferentes práticas, as entidades envolvidas aprendem a se tornar sensíveis aos requerimentos da outra e como os participantes se tornam mais ativos. Então, ao invés de falar de agência como atributos de algumas entidades, seria preferível falar de agência como resultado de agenciamentos, em que entidades vivas respondem a outras criaturas capazes de afetar e de ser afetadas, todas enredadas em uma miríade de relações de força em determinadas situações. Essas forças devem ser compreendidas em termos de seu poder de afetar outras forças com as quais se relacionam e de se afetar por elas, por sua vez. Agência, portanto, aparece claramente como a capacidade não apenas de fazer outros fazerem coisas, mas de incitar, inspirar ou pedir a eles que façam coisas (Despret, 2013, p. 38).

Conclusão

Exploramos em dois contextos de prática distintos – candomblé e ciência – alguns modos como agência, longe de se definir em termos de atributos, flui em relações entre entidades heterogêneas (incluindo não humanos) que precisam ser instauradas, que comportam obediência e docilidade e nas quais não é possível discernir claramente como se distribuem atividade e passividade – e, por conseguinte, quem é agente e quem não é. Esses contextos nos permitiram problematizar o modo como a questão da agência aparece em muitas abordagens nas ciências sociais. Mas nossa intenção não foi propor um sistema de classificação com critérios novos para determinar que entidades podem legitimamente ocupar o papel de agentes ou para localizar e identificar a agência em termos gerais. A razão disso é a centralidade que a noção de prática assume neste trabalho. Como Stengers, defendemos que só quando consideramos o que pesa e importa para os praticantes é que podemos encontrar quem ou o que é ativo: que entidades são agenciadas, envolvidas em relações de força e vínculos de obrigação e, assim, ativadas no desenrolar da prática.

Mas, se a questão não deve ser colocada em termos gerais, então qual o lugar da teoria nesse trabalho? Para responder a essa pergunta, precisamos considerar que também nós somos praticantes, engajadas em um tipo de prática para a qual as ideias pesam e importam, são efetivamente ativas: elas nos acenam com possibilidades novas de pensar, atraem-nos e nos transformam. Diferente da generalização – em que conceitos funcionam como arcações

genéricos a serem preenchidos por conteúdos particulares –, quando conectamos ideias a nossos contextos de investigação (e os conectamos entre si) procuramos produzir um nó no rizoma, um novo evento de conexão. Nesse tipo de movimento, conceitos não são modelos genéricos, mas apelos à reinvenção pragmática nas novas conexões que estabelecem com as práticas que estudamos (Stengers, 2012). Não servem para apagar a maneira própria de cada prática diferir (ao reduzi-las a uma equivalência de base), mas para manter a heterogeneidade. E é sempre nesses termos que precisam ser avaliados. Isso significa também que precisamos prestar atenção ao modo como nos conectamos com as práticas que pesquisamos, de tal forma que sejamos capazes, ao final de nossas investigações, de responder às perguntas: a descrição que fizemos dessa prática faz justiça à riqueza de elementos que a animam? Nós os fortalecemos ou reduzimos a sua força? O mundo se tornou mais pleno de agências, de seres capazes de afetar e de ser afetados?

É também nesses termos que entendemos a comparação que terminamos por realizar ao colocar lado a lado práticas do candomblé e do biotério: no lugar de uma estratégia para identificar semelhanças e diferenças entre elas com base em critérios previamente estabelecidos – ou postulando uma equivalência de base que as tornaria comparáveis –, procuramos experimentar com os efeitos da sua aproximação, isto é, com a possibilidade alargar o entendimento de cada uma delas através das questões colocadas pela outra. O que acontece quando tratamos das relações entre humanos e animais a partir das questões colocadas pela feitura no candomblé (e pela temática da instauração em Souriau)? Ou, vice-versa, quando abordamos as práticas pelas quais a agência do orixá e a de sua filha são formadas pela perspectiva da dinâmica pela qual a sintonização entre humano e animal se faz no biotério? Interessou-nos explorar os efeitos da experiência de ver cada uma pela perspectiva oferecida pela outra. Pode ela servir para lançar luz sobre aspectos não notados de cada uma das práticas? A seguir, gostaríamos de explicitar o resultado desse exercício.

No candomblé vimos que a questão da agência se coloca de modo crucial na feitura. Mas a feitura não é apenas o processo pelo qual agentes são formados, senão também o trajeto de instauração pelo qual entidades vêm a existir. Ou seja, a questão da agência é aí claramente imbricada na questão da existência (como algo que precisa ser instaurado): só pode ser colocada como questão relativa a processos que produzem tanto não humanos quanto os humanos que se conectam a eles por vínculos de obrigação (e que são também feitos por esses vínculos). Determinar quem está agindo em cada caso é contribuir para sua instauração, assim como ajudar a converter os apelos ainda vagos de uma entidade em uma existência mais bem-acabada é também capacitar essa entidade a agir.

Essa questão não se apresenta com a mesma força nas relações entre técnicos e animais no biotério, não apenas porque aí não há nada equivalente à feitura – em termos de procedimentos bem delimitados de instauração –, como também porque frequentemente se assume que camundongos e humanos têm suas existências asseguradas e suas capacidades de agir já definidas pelo seu ethos e, portanto, independente dos efeitos de suas relações. Tratar dessas relações como processo de instauração desloca a atenção da sua origem para seu desdobramento e efeitos: enquanto a questão da origem facilmente recai na busca dos atributos que definem a capacidade de agir, a questão do trajeto aponta para os diferentes modos pelos quais conexões são produzidas e produtivas. Conforme vimos na história de Deraldo, conexões entre humanos e animais podem despertar capacidades e qualidades novas nos participantes; engatá-los, também, em um devir coletivo.

Na relação de Deraldo com os animais, esse devir é posto em marcha por uma dinâmica de afetos que aparece claramente em muitos contextos de domesticação. Podemos pensar as relações entre humanos e orixás ou mais particularmente entre uma iaô e seu santo nesses termos? Se orixás e seus filhos humanos são envolvidos em relações de afeto, como isso se dá? E o que essa relação esclarece acerca do movimento da agência no candomblé? Para entender o processo de sintonização entre um santo e sua filha, precisamos considerar a própria trajetória de instauração dos dois no terreiro: trajetória que envolve muitos agenciamentos e que produz situações em que a filha experimenta tanto cuidar quanto ser cuidada pelo santo que é feito com ela. Colocar o foco sobre esse processo ajuda a entender por que as obrigações no candomblé não podem ser tratadas como uma questão de obediência a normas: são inseparáveis do modo como entidades diferentes aprendem a se tornar sensíveis umas aos requerimentos das outras.

Já observamos que a questão da agência não é irrelevante nos contextos que estudamos, embora a pergunta seja diferente em cada caso. No candomblé, determinar quem está agindo – agora, nessa situação – é matéria de preocupação constante dos praticantes. Trata-se aqui de perguntar, identificar, provocar, canalizar e participar do movimento da agência. Nas relações de domesticação, a questão se coloca de modo diferente. A cada vez que Deraldo vislumbra a possibilidade de encontrar um parceiro animal, precisa responder à pergunta: o que fazer para atrair esse rato ou esse porco ou esse hamster nessa situação? Que jogo eu posso propor para esse animal? Ele vai aceitar? Colocar a pergunta de Deraldo no contexto das relações entre humanos e orixás dirige nossa atenção para o risco de fracasso que ronda todo processo de feitura, bem como para as soluções criativas que também aí precisam ser divisadas. Colocar

a pergunta do candomblé para a prática da domesticação ilumina o fato de que a agência, no final das contas, é sempre um movimento no qual podemos participar, mas que nunca começamos sozinhos.

Referências

- BASTIDE, Roger. 2001. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia da Letras.
- DESPRET, V. 2004. "The Body we care for: figures of anthro-zoo-genesis". *Body & Society*, 10 (2-3): 111-134.
- DESPRET, Vinciane. 2013. "From secret agents to interagency". *History and Theory*, Vol. 52: 29 - 44.
- MAHMOOD, Saba. 2001. Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: some reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2): 202-36.
- MAHMOOD, Saba. 2005. *Politics of Piety*. Princeton: Princeton University Press.
- POVINELLI, Elizabeth. 2011. The Governance of the Prior. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 13 (1): 13-30.
- SOURIAU, Étienne. 2009 [1943]. *Les différents modes d'existence*. Paris: PUF.
- STENGERS, Isabelle. 2009. Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's Box? In: Bruce Braun & Sarah J. Whatmore (orgs.). *Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 3-34.
- _____. 2011. Comparison as a Matter of Concern. *Common Knowledge*, 17 (1): 48-63.
- _____. 2012. Reclaiming Animism. *E-flux Journal*, 36: 1 - 10.

Considerações teórico-metodológicas sobre objetos instáveis e ausências presentes analisando processos de materialização do desejo feminino⁴⁶

Fabíola Rohden

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Este artigo tem como ponto de partida o desafio de como lidar com objetos complexos e instáveis desde uma perspectiva antropológica. No caso aqui considerado, trata-se de refletir acerca dos hormônios, especialmente os chamados “hormônios sexuais”, e seu papel junto e também para além das suas funções na fisiologia humana. Isso remete à importância dos hormônios como metáforas (Martin, 2006) ou mensageiros (Roberts, 2007) que transmitem informações de diferentes tipos e em distintos planos. Não se trata apenas de mensagens químicas, mas de sua utilização como recurso para produzir e explicitar uma série de valores e moralidades, dentre os quais as normas de gênero têm destaque. No que se refere à ancoragem empírica, estas reflexões são inspiradas por um trabalho de investigação realizado em uma grande cidade do Sul do Brasil junto a usuárias de tratamentos hormonais e profissionais do campo médico, especialmente da ginecologia, que estão dedicados/as ao tratamento de “problemas” relativos à sexualidade feminina⁴⁷.

O interesse em pesquisar esse assunto vem exatamente da percepção de que a referência aos hormônios é constante e serve para explicar ou justificar uma série infundável de comportamentos que, nesse registro, são remetidos a alguma razão “natural”. Porém a dificuldade que se apresenta é exatamente como tratar desse tema acionando a construção de um objeto de investigação que permita uma aproximação dessa gama extensa e variada de referências atribuídas aos hormônios ao mesmo tempo em que se leve em conta a possibilidade da agência das próprias “substâncias” sem, contudo, cair nos antigos essencialismos biologizantes. O que está em jogo é tentar abranger a multiplicidade de associações, sentidos e efeitos que circulam em torno dos hormônios sexuais, que ajudam a coproduzi-los (no sentido empregado por Jasanoff,

⁴⁶ Agradeço aos organizadores do IV Seminário Mapeando Controvérsias Contemporâneas a oportunidade de discutir essas reflexões e a Gláucia Maricato, Juliana Loureiro, Eleonora Coelho e Karine Rodrigues, a colaboração no trabalho de campo. Sou grata também às pessoas que aceitaram participar dessa pesquisa. Este artigo apresenta resultados parciais do projeto “Processos de subjetivação, transformações corporais e produções de gênero via a promoção e consumo de recursos biomédicos”, apoiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (CNPq).

⁴⁷ Em função do respeito às determinações éticas, conforme o que foi acordado com os/as participantes, o nome da cidade bem como os nomes verdadeiros dos/as entrevistados/os e instituições foram mantidos em sigilo.

2004) e que são coproduzidos por eles. Isso implica considerar dimensões corporais e psicológicas dos sujeitos, por exemplo, mas também outras, como a medicalização da sexualidade e mesmo o mercado farmacêutico. Nessa direção, trata-se de compreender os hormônios por meio dos distintos processos de materialização envolvidos.

O problema, seguindo essa linha, é que se pode ter a impressão de que não se teria um objeto de pesquisa suficientemente bem “recortado” ou “definido” e que faltaria um trabalho de melhor “enquadramento” e “precisão”. Certamente deve faltar. Assim como sempre nos falta fôlego para dar conta de toda a pesquisa necessária para chegarmos a um fim mais apropriado. Porém, será que se trata apenas de uma questão de faltas ou será que também estamos diante de realidades que nos obrigam a assumir mais enfaticamente a parcialidade e a situacionalidade (conforme Haraway, 1995) mas também uma certa audácia metodológica e interpretativa de nossas análises?

Percebendo realidades múltiplas e implodindo objetos

Para seguir nessa abordagem, postergando um pouco a referência mais direta ao empírico, busco auxílio na discussão empreendida por John Law em *After Method* (2004)⁴⁸. Nesse livro, o autor nos convida a pensar sobre o que é método, o que são métodos de pesquisa, como são os métodos de pesquisa em ciências sociais. Uma de suas principais provocações se origina no descompasso que vai tornando evidente ao longo do livro, mas que já está explícito desde sua introdução, acerca de, por um lado, como, por meio dos métodos de pesquisa, “a realidade” nos é apresentada como coerente, estável, única. Se ela nos parece no cotidiano algumas vezes confusa ou arbitrária, seria tarefa dos cientistas desvendar as ordens que estão subjacentes e explicá-las recorrendo às suas macrocategorias ou leis gerais. Essa tradução da realidade nos daria, inclusive, a impressão de certo conforto, aquele provocado pelo entendimento de algo, pela sensação de compreensão de algum processo. Por outro lado, Law salienta que talvez devêssemos prestar mais atenção nessa percepção da realidade como confusa, bagunçada, desalinhada, vaga, imprecisa. E que talvez tenhamos de assumir que simplesmente não damos conta de tudo que há “lá fora”, que na verdade seriam realidades múltiplas. Quando escolhemos um método, portanto, escolhemos também uma realidade, ou uma forma de

⁴⁸ Desenvolvi esses argumentos teóricos em uma primeira versão para o Posfácio ao livro “Do espírito na saúde”, de autoria de Toniol (2018).

torná-la concreta, evidente. E muito é deixado de fora. Certamente, não se trata de achar que seria possível açambarcar algum tipo de totalidade, mas de levar mais seriamente em conta que essa apropriação é sempre parcial e que, quando algo é manifestado como presente, há todo um universo de ausências nesse plano, as quais, no entanto, permanecem presentes em algum outro lugar. O que podemos fazer é pensar melhor a respeito dos meios pelos quais temos tentado aproximar-nos ou apropriar-nos dessas existências e a respeito de quais realidades temos nos esforçado por tornar presentes ou por deixar ausentes.

Para o autor, a perspectiva ou o agenciamento metodológico convencional tem como característica central a procura por realidades ou coisas muito bem definidas, de forma clara e pura, deixando de lado aquilo que pudesse representar o perigo de influências contaminadoras. Ao buscar esse tipo de objetos, a ciência acaba por performá-los, criá-los dessa forma. Essa abordagem metodológica teria suas raízes na normatividade inscrita no pensamento euro-americano, que concebe a realidade como sendo anterior, única, estável. Para Law (2004) a metafísica euro-americana, ao afirmar a existência de uma realidade “lá fora”, assume como premissas básicas: existência de uma realidade separada de nós mesmos; independência da realidade em relação às nossas ações; existência de uma realidade anterior a nós; existência de uma realidade que é externa e composta por formas definidas; e existência de uma mesma realidade em todo lugar. De acordo com essa estrutura, caberia à ciência, exclusivamente, a tarefa de produzir a visão correta e precisa dessa única realidade. Law (2004) retoma a discussão perguntando novamente se o mundo, na prática, é passível desse tipo de apropriação totalizante ou se esse tipo de perspectiva metodológica, na verdade, não seria inadequado para dar conta de um mundo muito mais confuso e fugidio a tal tipo de apropriação. Ao invés de um plano achatado a ser mapeado, um redemoinho. No lugar de uma única verdade, realidades múltiplas.

Nos termos de Annemarie Mol (1999), que tem produzido muitos trabalhos em parceria com John Law, a realidade nunca é anterior às práticas que a constituem, mas sim ativa e continuamente performada por meio de políticas ontológicas. Na prática de um hospital, por exemplo, as várias formas pelas quais a arteriosclerose é concebida e se torna realidade (na consulta, nos exames, na sala de cirurgia) não implicam meramente diferentes perspectivas sobre uma mesma doença, porém a própria criação de distintas realidades ou de distintas doenças. O ponto central aqui é que diferentes realidades são produzidas por meio de diferentes práticas. O mais difícil e surpreendente parece ser exatamente a possibilidade de coordenação entre essas múltiplas existências.

Pensar em termos de políticas ontológicas (Mol, 1999, 2003) significa ressaltar como o real e o político não podem ser concebidos separadamente mas, ao contrário, estão continuamente imbricados. Não há, portanto, uma realidade *a priori* que precederia a produção do conhecimento. A produção do conhecimento e todas as escolhas e implicações políticas que ela leva consigo é que tornam possível a “emergência” de certa realidade. O objeto não é anterior às práticas, porém é moldado por elas. Trata-se de uma concepção ancorada no conceito de materialismo relacional, perspectiva central para Law e Mol (1994) em diversos trabalhos. De acordo com os autores, objetos ou materiais não existem para além das interações das quais fazem parte, sendo, assim, conjuntos de efeitos relacionais. Interações e efeitos, portanto, são sempre mais ou menos precários ou transitórios.

Diante dessa outra maneira de conceber a produção de realidades pelas práticas, segue o desafio de pensar mais especificamente acerca da própria noção de objeto do conhecimento. E nesse percurso tem sido produzida uma série de conceitos, desde o objeto-fronteira (Star e Griesemer, 1989) até a noção de objeto dobrado, tal como apresentada por M’Charek (2014). Vou-me ater aqui a comentar, com base nos argumentos de Law (2004) e de M’Charek (2014), apenas alguns desses conceitos inspiradores. Se a noção de objeto-fronteira (Star e Griesemer, 1989) traz à tona a dimensão contextual da produção de um objeto, ela o faz sobretudo pela ênfase nas diferentes perspectivas que os vários atores envolvidos em um processo têm a respeito de determinado fenômeno que parecia único e singular, plástico e adaptável a diferentes mundos sociais, porém de alguma forma robusto o suficiente para permanecer existindo enquanto tal. Já a noção de objeto-rede ressalta a dimensão associativa, entre atores humanos e não humanos, necessária à manutenção de uma rede. Objetos, portanto, só existiriam na medida em que essas relações ou associações se mantivessem (Callon e Law, 1982).

Uma certa rigidez na percepção ou visualização dessas redes e a falta de visibilidade do trabalho que as sustenta deram origem à necessidade de pensar os objetos também como fluidos, como conjuntos de relações que mudam de uma prática para outra, a partir de uma série de ajustes, embora mantendo sua forma (Mol e Law, 1994; M’Charek, 2014). De Laet e Mol (2000) complexificam essa noção ao estudar a bomba de água no Zimbábue como um objeto fluido ou múltiplo. Esse dispositivo tanto pode mudar sua forma (com peças que vão sendo acrescidas ou modificadas) quanto sua capacidade de produzir água limpa (conforme padrões de um laboratório ou dos usuários locais) e suas políticas de uso (mais amplamente coletivo, fomentado pelo governo *versus* gerenciamento por um pequeno grupo que de fato a mantém

funcionando). E seu sucesso teria a ver exatamente com essa adaptabilidade, caracterizando-se, assim, como um objeto fluido, pertinente a diferentes conjuntos de relações e contextos práticos.

O problema é que nem sempre se perceberiam essas passagens de maneira fluida e suave. E é nessa linha que Law e Singleton (2004) propõem o conceito de objeto-fogo. Assim como o objeto fluido, o objeto-fogo se caracterizaria pelas mudanças e transformações; mas, ao contrário de movimentos suaves, deixa evidentes os saltos e descontinuidades. Para os autores, a metáfora do fogo, energético e transformador, remete à imagem da combustão, que, para existir, requer a combinação ou o contato de elementos distintos. Trata-se de uma ideia de conexão através da divergência e não da semelhança ou aproximação – uma imagem que nos serviria para pensar sobre objetos que parecem tão distintos, ao mesmo tempo ausentes e presentes nas práticas que os produzem.

A referência à noção de presenças e ausências e em especial de ausências presentes é o que motiva Amade M'Charek (2014) a insistir na pouca atenção que se tem dado à dimensão da temporalidade dos objetos. O foco exclusivo na performance do objeto aqui e agora tem deixado ausentes as diversas camadas de temporalidade que também comporiam os objetos. Além de toda a atenção às transformações e às práticas, sejam elas fluidas ou abruptas, seria preciso também reconhecer os retornos, recorrências, citações de algo que vêm à tona, em certas situações e não em outras, em estrita correlação com seus efeitos políticos. Para dar conta disso, a autora adota a noção de objetos dobrados, via a inspiração no trabalho de Michel Serres a respeito da ideia topológica de espaço e tempo. Assim como pontos em um lenço esticado ou amassado diferem mas mantêm certa conexão, o objeto dobrado nos permitiria falar em diversas camadas ou dobras, nem sempre evidentes ou presentes, que compõem um objeto.

Essas reflexões nos levam a constatar o quão complexa é a tarefa de concepção de um objeto, nas suas dimensões ontológica e política, e nos obrigam a redimensionar o papel do/a pesquisador/a nas suas múltiplas consequências. Contudo, antes de prosseguir nessa discussão, ainda é preciso enfrentar mais um desafio. Se assumimos que os objetos são assim tão complexos (ou se na prática devemos concebê-los sempre dessa forma porque temos a responsabilidade de os estar criando), qual seria nosso ponto de partida? Como podemos agir no sentido de ter em mente essa complexidade sem nos paralisarmos com a opacidade possivelmente provocada pelo medo e pela dificuldade de nos perdermos ora em relações de causalidade preestabelecidas, ora em espirais infinitas de multiplicidade e instabilidade?

Certamente, a tarefa está longe de ser fácil, e as boas etnografias sempre têm o mérito de conseguir apresentar de forma densa os caminhos e compromissos assumidos na tensão entre perspectivas teórico-metodológicas, aspectos práticos do campo, estratégias de escrita. Contudo, é raro vermos trabalhos que explicitem os desafios de como fazer “complexamente”. Um caso exemplar e pertinente para o conjunto de discussões que tenho apresentado aqui diz respeito ao artigo de Joseph Dumit (2014), “Writing the implosion: teaching the world one thing at a time”, que na verdade se refere de maneira central ao tipo de método de trabalho proposto por Donna Haraway. O conceito fundamental é a noção de implosão inquisitiva, que tomaria como ponto de partida a pretensão de implodir a aparente coesão dos objetos, explorando as forças que os mantêm mas que se revelam como múltiplas dimensões. O único caminho possível de investigação seria, considerando essa perspectiva, seguir em frente na direção de buscar reconhecer essas conexões, sempre múltiplas e provisórias. Contudo, nesse processo, torna-se evidente a questão relativa ao ponto de vista de quem está enxergando ou trazendo à luz essas conexões. Trata-se de pôr em relevo o privilégio à noção de perspectivas sempre necessariamente parciais, situadas e comprometidas, ou objetivamente responsáveis, reivindicadas por Haraway (1995).

Para além da pertinência desse comentário mais geral elaborado por Dumit (2014) a propósito da obra de Haraway, um aspecto em particular merece ser mencionado. A metáfora da visão, tão importante para as críticas de Haraway (1995) ao pensamento ocidental, é desta vez introduzida por meio da referência a Gilles Deleuze. Apoiado nesse autor, Dumit enfatiza a ideia de como os clichês nos parecem sempre tão confortáveis a ponto de que escolheríamos ou preferiríamos sempre vê-los em primeiro plano. O mundo seria trágico demais, confuso demais, e só suportável em virtude desses modos de enquadramento que o tornam compreensível e tolerável. Despertar para perceber as conexões implicaria abrir mão dessa zona de conforto e reconhecer o mundo como povoado por associações parciais e provisórias, mesmo no plano da vida cotidiana, que pareceria mais comum ou ordinário. Para o autor, o cotidiano, na verdade, conspira contra nós, fazendo crer que os objetos preencham o mundo de maneira estável e tranquila. Romper com tal impressão requer um exercício de constante vigilância. A vigilância e a objetividade situada sobre as quais nos fala Haraway. Ao insistir na noção de que a produção de conhecimento é sempre fruto de perspectivas localizadas que refletem múltiplas formas de engajamento e comprometimento, Haraway também nos inspira a refletir sobre o fato de que as conexões que conseguimos enxergar dizem muito a respeito de nós mesmos/as e, portanto, de nossas posições.

Multiplicando as associações desejo-testosterona

No caso dos hormônios, sugiro que sair do enquadramento mais confortável e imediato é romper com a ideia naturalizante de que eles teriam uma agência quase absoluta no comportamento e mesmo em sensações, sentimentos e desejos. Mas, ao mesmo tempo, não deixar de considerar a possibilidade de seus efeitos e mesmo de outras agências associadas a essas “entidades” – termo que uso aqui no sentido de marcar a instabilidade e variedade do que é atribuído aos hormônios, bem como o caráter quase personificado usado nas descrições acerca de suas “capacidades”.

O que gostaria de implodir é a afirmação de que o hormônio testosterona é o responsável pelo desejo sexual e de que, como consequência, no caso das mulheres seria necessário “repô-lo”. Essa afirmação tem estado presente de forma insistente na literatura biomédica sobre o assunto, nos congressos acadêmicos e mesmo na mídia, sobretudo por meio das narrativas de mulheres famosas nos circuitos televisivos e das redes sociais que se estariam beneficiando com o uso de doses extras desse hormônio (Faro, 2016; Manica e Nucci, 2017).⁴⁹

Por meio de uma investigação que tentou identificar o uso de testosterona para tratar queixas sexuais femininas, foram entrevistados/as médicos/as e, de forma exploratória, algumas usuárias. No que se refere a estas últimas, foram contatadas através de certas redes, em especial envolvendo profissionais ligados/as ao campo da saúde. No que diz respeito aos/as médicos/as, a metodologia implicou a procura por profissionais das áreas de ginecologia, prioritariamente, e de endocrinologia e gerontologia apontados por se dedicarem ao tratamento de problemas sexuais. O foco, portanto, foram os atendimentos envolvendo mulheres, embora alguns profissionais entrevistados também atendam homens. O grupo, composto por 12 especialistas, caracteriza-se em geral por reconhecimento entre os próprios pares e notoriedade no campo, garantida em função da vinculação com universidades, hospitais e com outras instituições de ensino, além da participação nas associações médicas regionais e nacionais, ocupando inclusive postos de direção. Boa parte deles/as é frequentemente requisitada para participar de programas de televisão e rádio e

⁴⁹ Uma das primeiras vezes em que essa associação me chamou a atenção, em termos de sua presença na mídia, foi ao me deparar, no ambiente de um consultório médico, com uma entrevista da jornalista e apresentadora Marília Gabriela concedida à revista *Quem* em dezembro de 2007. O único *box* em destaque reproduzia as seguintes frases: “Faço reposição hormonal. Reponho testosterona e morro de tédio. Quando se repõe testosterona, qualquer roçada no lençol pode resultar num orgasmo”. No corpo da entrevista, ela prosseguia: “Eu recomendo! Passei minha vida sem menstruar, pois implantei uma pílula que suspende. Na menopausa, troquei de tratamento e descobri que o tédio era só uma questão de dosagem de testosterona. Um dia, liguei para o meu médico e disse: ‘Estou com um namorado que é um gato, tem 25 anos, mas estou meio brocha’. Ele falou: ‘Vem aqui, está faltando testosterona’. Agora, está tudo ativado, tudo normal” (*Quem*, 2017, sem páginas).

para conceder entrevistas à imprensa escrita e online. Vários/as mantêm *sites* e páginas na internet e redes sociais, espaços em que divulgam artigos sobre saúde e assuntos gerais, além de seus próprios livros. A maior parte atende pacientes em serviços públicos importantes e em consultórios privados, estes localizados em bairros nobres da cidade. Sua formação em medicina e nas áreas de especialização aconteceu em instituições de ensino renomadas, e a maioria realizou cursos de formação em sexualidade.

É importante dizer que um grupo bem mais extenso de profissionais foi contatado, porém sem uma resposta positiva. A caracterização deste trabalho de campo, portanto, indica que pode haver uma diversidade muito maior de posições, como a encontrada por Faro (2016), por exemplo. Contudo, a especificidade e, inclusive, certa variação interna do grupo permitem traçar pistas instigantes acerca do problema de pesquisa aqui discutido. Além disso, os dados oriundos das entrevistas puderam ser contextualizados de acordo com o trabalho de investigação mais longo que vem sendo realizado há vários anos e que envolve, além de entrevistas com médicos/as e pacientes, etnografias de congressos médicos e de campanhas públicas e também pesquisa documental, especialmente relativa à divulgação e à promoção de novas categorias de diagnóstico e de tratamentos envolvendo a sexualidade (Russo et al, 2013; Rohden, 2008, 2013).

O caso de Paula: a testosterona dando o rumo

Na sequência, apresento trechos do depoimento de uma usuária de testosterona porque considero sua experiência exemplar de um certo padrão de busca e utilização dos recursos farmacêuticos disponíveis, na linha do que Dumit (2012) traduz em termos de “paciente-consumidor”. Paula, como vou chamá-la aqui, na época da entrevista tinha 36 anos, era casada, com filhos, formada em administração e trabalhava no setor de serviços comerciais ligados à saúde. Contou que dois familiares mais velhos (um homem e uma mulher) estavam fazendo uso do hormônio para diminuir a fadiga e melhorar a libido. E, como ela também não se estava sentindo muito bem após uma série de problemas de saúde e estresse pós-traumático (para o qual utilizava antidepressivos) após episódios de violência que sofrera em um trabalho anterior, resolveu perguntar ao seu médico sobre a testosterona. Também fazia uso de remédio para a tireoide e de um composto para emagrecer, além de anticoncepcional oral. O fato de se tratar de alguém que utilizava e detinha informações acerca de vários tipos de medicamentos parecia

produzir uma certa naturalização do uso de mais um deles. É interessante que ela afirmou que não fez “nenhuma pesquisa sobre a testosterona” e que “simplesmente falou para o médico ginecologista”, o qual, por sua vez, prescreveu o uso da substância na forma de gel para aplicação na pele. Em outro trecho da entrevista, ela novamente se refere a esse processo no mesmo tom:

Eu não tenho medo dos efeitos colaterais, nunca pesquisei sobre, como te disse. Fui no médico e perguntei: “e a testosterona?”. E ele: “pode usar, vai te ajudar um monte”. E acabamos nem conversando muito [...].

E sobre os resultados possíveis do tratamento, iniciado havia menos de um mês, Paula avaliava:

Eu vou te dizer: em função da libido e bem-estar, está ajudando muito. Eu não sei se é pela ação dela em si, eu não sei nada da testosterona⁵⁰. Eu sei que **o corpo masculino produz muito mais testosterona que o feminino**. Eles [os homens] têm mais facilidade para emagrecer, sentem menos irritação, são menos sensíveis. E isso tudo, pelo que eu tenho acompanhado, é muito em função da testosterona. Ela ajuda, pois **altos níveis de testosterona dão um equilíbrio maior**, digo equilíbrio no geral. Eles [os homens] são menos sensíveis, têm mais facilidade de emagrecer. Homem tem um metabolismo diferente das mulheres, e eu quero muito emagrecer também.

Especificamente no que se refere à libido, acrescentou:

Eu nunca tive problema, mas depois que tive filho... **Não é uma falta de libido em si, mas aquela coisa de ter você e o seu marido em casa a qualquer hora, e parece que foca no filho. Hoje você está cansada, hoje não sei o quê... E não adianta, homem não tem isso!** Você pode falar com dez mulheres, e todas vão falar que para os maridos não tem essa de “dormiu mal noite passada”, “teve problemas no trabalho”. Eu acho que **para nós, mulheres, tudo isso interfere no nosso bem-estar**. Acho que, como te disse, **como eles têm**

50 Em outro momento, disse: “A testosterona pode ser um pouco psicológica também, mas está me ajudando”.

altas doses de testosterona, eles trabalham diferente, o corpo trabalha diferente do nosso, são ritmos diferentes, alinhamentos e concepções completamente diferentes. É a mesma coisa: homem, quando quer emagrecer, é rápido; a gente não. Nós temos TPM [Tensão Pré-Menstrual], eu tenho dor de cabeça, nos ciclos menstruais. E o doutor acha que pra isso a testosterona vai me ajudar também. [...] Meu marido disse para o doutor que vai dizer para ele me receitar a testosterona para sempre.

Além das questões referentes à fadiga e à libido já referidas por Paula, é notável também a expectativa, que para ela já se estava realizando, de ter “um pouco de rumo”, “clarear as ideias”, ter “estabilidade”:

Chego em casa e tenho as coisas para fazer e não faço, não ligo as coisas. Isso que o doutor acha que **a testosterona vai me ajudar também**. Ele usou um termo específico... Que ela [a testosterona] **vai me dar um pouco de rumo, que vai me clarear as ideias e vai me dar um pouco de estabilidade no geral**. [...]

Estou melhor, mais disposta, acordei mais cedo para arrumar umas coisas antes da minha filha ir para o colégio. Acho que aos poucos estou entrando no ritmo que eu gostaria de estar. Um ritmo meu, não para os outros, mas para mim, para minha casa e minha família.

Percebe-se que o discurso de Paula desliza entre uma breve ponderação acerca dos possíveis “efeitos psicológicos” de estar tomando um remédio para libido, por um lado; e uma afirmação da diferença masculina em função da testosterona, por outro. Uma diferença sempre qualificada positivamente pela referência a maior desejo e disposição sexual, menos sensibilidade a “fatores externos” que atrapalhariam o desejo, maior capacidade para emagrecer (o que remeteria a um padrão estético feminino almejado por ela) e ainda um estado geral de maior equilíbrio e estabilidade. O descompasso percebido entre o seu desinteresse sexual (que é contextualizado via a descrição de outras demandas e problemas) e a disposição de seu marido é plenamente justificado por uma suposta diferença hormonal e não por meio da consideração de demandas altamente diferenciadas por gênero (como a atenção aos filhos e à casa, por exemplo).

Entre os/as médicos/as: desdobrando ausências presentes na sexualidade feminina

No que se refere aos/às médicos/as entrevistados/as, nota-se uma perspectiva que está em forte sintonia com o depoimento de Paula. Em todas as entrevistas, ficou muito evidente que a queixa principal das suas pacientes, no que se refere à sexualidade, teria a ver com a falta de desejo ou de libido. Esses/as profissionais chamaram a atenção para o fato de que em geral isso aconteceria nas fases próximas à menopausa, mas não descartaram a possibilidade de essa dificuldade afetar também mulheres mais jovens, como é o caso de Paula.

Há uma percepção comum, especialmente de quem está há mais tempo atuando no campo, de que as queixas foram mudando. De acordo com uma das entrevistadas, quando começou a clinicar, no início dos anos 1990, “a queixa das mulheres era outra, elas falavam que não gozavam; mas com o tempo mudou a população e mudou o perfil” (Karla, ginecologista). Atualmente a “diminuição da libido” seria a principal razão que levaria as mulheres a buscarem ajuda para tratar problemas sexuais no Brasil. Ainda segundo ela, muitas, quando chegam ao consultório, dizem que “estão transando por obrigação, que não querem transar há mais de seis meses, não aguentam mais o marido”. Esse dado remete a uma questão, a ser discutida mais à frente, relativa à percepção da falta de desejo como um problema em função das demandas do parceiro e não diretamente da própria mulher. Indícios como esse trazem à tona o desejo masculino como ausência (já que explicitamente o que estaria em cena seria o desejo feminino) fortemente presente nesses cenários. É evocado não apenas como o parâmetro fundamental de comparação mas também como vontade ou exigência a ser respondida – mecanismo este que evidencia o processo de reencenação das normas de gênero tradicionais em nossa sociedade.

A centralidade dos problemas associados à falta de desejo é compartilhada por todos/as os/as entrevistados/as, embora com algumas diferenças entre eles/elas. Quase todos/as fizeram uma conexão direta entre esta queixa de diminuição do desejo e a diminuição dos hormônios entre mulheres com mais idade, ilustrada, por exemplo, pela expressão “baixa da libido por alteração hormonal” (conforme Bruna, ginecologista). E, dos/as 12 entrevistados/as, 10 afirmaram utilizar a testosterona, especialmente na forma de gel de aplicação tópica, como meio de incrementar o desejo de suas pacientes. É importante informar que, no que se refere a uma indicação terapêutica legalizada de reposição hormonal de testosterona, segundo alguns/mas entrevistados/as fizeram questão de frisar, só seria justificada quando houvesse sinais comprovados de

insuficiência ovariana na fabricação hormonal, o que aconteceria no caso de mulheres na menopausa ou então que tivessem passado por cirurgias de retirada de útero e ovários. Nesse sentido, a conexão entre falta de desejo e a possibilidade de tratamento hormonal, especialmente com a testosterona, vai sendo construída prioritariamente por meio da menção às mulheres na menopausa, embora, na prática, a referência ao uso por mulheres mais jovens, como Paula, também apareça.

A maior parte dos/as profissionais, referindo-se a pacientes com mais recursos financeiros, dizem que não só a queixa é muito comum como também as mulheres já chegam ao consultório com uma demanda específica por um remédio que resolva seus problemas, exatamente como vimos no caso de Paula. Uma referência constante também foi com relação à utilização de antidepressivos por parte de muitas pacientes (como relatou nossa usuária entrevistada) e suas consequências em termos de diminuição do desejo sexual, o que é apontado por todos/as como comprovado tanto na literatura científica quando na prática clínica.

Outro aspecto comum diz respeito a como concebem as diferenças entre gêneros e seu entendimento acerca do que é sexualidade ou de como pode ser definida. De uma maneira geral, há uma compreensão de que a sexualidade estaria associada a “múltiplos fatores”, termo usado para fazer referência a uma justaposição entre aspectos orgânicos e culturais. Entretanto, é possível notar a preeminência da lógica hormonal para assentar certas explicações. E, ao mesmo tempo, percebe-se que se esboçam diferenças entre homens e mulheres no sentido de que os primeiros estariam mais subsumidos ao predomínio do orgânico, enquanto as segundas seriam mais suscetíveis a fatores de outra ordem.

Para Bruna, por exemplo, a sexualidade de homens e mulheres é completamente diferente. Enquanto a mulher precisa se desfocar de todas as preocupações diárias para poder ter desejo, “o homem está sempre pronto”, por razões que têm a ver com sua biologia. O mesmo tipo de constatação aparece no depoimento da ginecologista Janice. Perguntada sobre as razões dessa diferença, ela explicou:

Olha, **pode ser pela testosterona mesmo, que a testosterona é o hormônio da libido, e a mulher tem um pouco menos mesmo.** E pela **caixinha de surpresas que é a mulher**, que não é A + B + C que vai dar vontade, né? O ciclo de resposta sexual da mulher é **muito mais complexo**. Depende se ela comeu bem, se o filho está bem, se o parceiro deu um bom dia legal, né? **O ciclo de resposta da mulher não é**

como o do homem: viu uma mulher pelada, se excita e ejacula, né? A mulher não é assim, depende de vários fatores que ainda não... não está bem certo, que depende de muita coisa.

Também para Tânia, ginecologista, o homem lida com a sexualidade de uma forma “mais simples”, “já nasce com isso assim, o caminho já traçado”, enquanto as mulheres teriam mais dificuldades no processo de aprendizagem em relação a “se permitirem o prazer”, necessitando de estímulos “externos”. Além disso, também em termos orgânicos, a sexualidade feminina seria bem mais complexa do que a masculina:

Fisiologicamente, a sexualidade feminina é mais complexa. Porque a gente tem muitas coisas mais influenciando no desejo. [...] Então, se você for ver, a excitação no homem é uma coisa muito visível, que é a sua ereção, muito valorizada e muito rápida. **Então o homem não precisa de muito estímulo pra ter essa excitação, pra ter essa ereção.** [...] Eles respondem muito rápido aos estímulos; e, uma vez tendo a ereção, em quase 100% das vezes acabam tendo o orgasmo, a ejaculação. As mulheres às vezes elas têm dificuldade de orgasmo [...]. Por quê? Por que **não é tão objetivo, como é o masculino**, que, com penetração e com o estímulo do pênis, vai ter a excitação e vai ter o orgasmo. Então **a maioria das mulheres precisam de um estímulo externo**, a nível de clitóris, que é o órgão que tem a analogia com o pênis masculino. Mas, se a gente for ver, muitas têm desconhecimento da sua própria anatomia. Algumas mulheres têm orgasmo só com penetração vaginal, mas a maioria fisiologicamente precisa de um **estímulo externo**, que pode ser concomitante ou não. Então torna **mais complexo, né?** **O homem tem o pênis ereto, está ali, gritando;** está ali, e de alguma forma ele vai dar conta daquilo, e **a resposta** [...] pode ser **muito rápida, fisiológica. O homem vai conseguir um orgasmo muito rápido.** O platô pra atingir isso **no feminino é mais demorado**, e o que se estuda e se percebe é que **as mulheres precisam é desligar um pouquinho a cabeça de outras coisas pra conseguir relaxar e se permitir ter a excitação e desenvolver todo o ciclo da resposta sexual.**

Também de acordo com a ginecologista Talita, embora se percebam atualmente algumas mudanças no sentido de que “a mulher está um pouco mais solta que há alguns anos atrás”, sexualidade e desejo “têm configurações diferentes” para homens e mulheres. Enquanto “o sexo na mulher é mais difuso, depende de vários fatores associados, o homem é mais focado, o homem gosta mais da penetração, a mulher tem a questão cultural e [o fato de] não ser estimulada [desde] cedo”.

O experiente Ivo, ginecologista que atua há muitas décadas nesse campo, expressa uma abordagem que prima pela percepção de uma diferença radical entre os gêneros, traduzida em termos de uma ordem superior, natural e evolutiva. Perguntado a respeito da existência de diferenças entre a sexualidade de homens e mulheres, respondeu que são indivíduos completamente diferentes:

Mas claro. **São dois indivíduos completamente diferentes.** É tão grande a diferença, meu Deus. [...] **A natureza pregou, ou Deus pregou: toda vez que os machos exteriorizam seus gametas, eles recebem um presente, que se chama orgasmo.** Isso aí é orangotango, gorila, elefante, girafa, homem, galo, sei lá eu que bichos têm, em que a exteriorização dos gametas masculinos é acompanhada de prazer, e um prazer muito grande. [...] E acontece que o macho consegue fecundar uma fêmea durante muitos anos, e a fêmea só consegue ser fecundada durante pouco tempo.

E, complementando, explicou, a respeito da importância dos hormônios para a sexualidade, o papel fundamental da testosterona:

Bom, a testosterona é o hormônio do sexo. E ela é o hormônio primordial dos machos. Então os machos estão sempre aptos a transar desde que eles tenham testículo. Então a variabilidade de produção de testosterona dos machos no dia a dia é muito pequena, e mês a mês [...]. Bom, as fêmeas têm produção de testosterona, as mamíferas, sempre quando estão no cio. O cio é o período em que elas estão férteis e que elas estão aptas a se reproduzirem. Então elas estão aptas a sexo. E aí elas aceitam o macho. Então o nível de testosterona naqueles dias é alto, aceitam o macho, o macho se sente atraído por aquela fêmea e copula. Passados os dias do cio, não tem mais sexo. Isso todo mundo sabe: **todas**

as fêmeas aceitam o macho quando estão férteis, porque sexo foi feito pra reprodução, não foi feito pra outra coisa. Então as fêmeas, quando estão com alto nível de testosterona, estão com muita vontade de ter relação [...]. **Quem determina é a testosterona.**

O médico faz referência ainda especificamente ao impacto da menopausa na vida e na sexualidade femininas:

A menopausa traz pra mulher a perda das coisas da feminilidade; ela fica com a vagina mais seca, não tem mais cheiro. As fêmeas atraem os machos pelo cheiro do genital [...]. E aí elas vêm [buscar tratamento] com problema de menopausa, porque têm dificuldade pra dormir, calorões, instabilidade emocional... e, **então, repõe o hormônio.** Repõe por uma temporada, dois anos, cinco anos, vinte anos, depende do que vai querer. **E vivem uma vida completamente diferente.**

E, ainda, considerando a associação com desejo sexual:

Cessada a capacidade de se reproduzir, cessa o desejo sexual. Claro que algumas mulheres persistem anos além disso, isso é evidente, mas é a minoria. **Então a menopausa se associa a uma série de interferências, vai perdendo a capacidade de se reproduzir e não quer mais saber de sexo.** E aí cabe à gente repor esses hormônios.

Notam-se nesses trechos não somente a taxativa definição desse período da vida das mulheres exclusivamente pelas perdas, sua inexorável dependência do fim da capacidade reprodutiva, como também a consequente necessidade, na visão do médico, de repor os hormônios perdidos⁵¹.

A perspectiva mais organicista de Ivo é expressa também quando ele distingue os profissionais e os tratamentos adequados para os problemas sexuais:

Das pessoas que lidam com dificuldades sexuais, você pode dividir em dois grandes grupos: **tem os terapeutas que são da parte emocional e os terapeutas da parte orgânica.** Os da parte emocional são os **psicólogos, os psiquiatras**, que por formação **não podem prescrever nenhum tipo de remédio...** e eu sou médico, eu posso prescrever remédio.

⁵¹Esse tipo de discurso é muito semelhante ao que encontrei na literatura médica do século XIX, que se referia às mulheres na menopausa muito comumente por imagens como a da “rainha destronada” (Rohden, 2001).

Então [...] eu fico assim, até com pena de que mulheres estejam lutando há tanto tempo contra uma dificuldade sexual, e o problema delas não é emocional, o problema delas é orgânico. Então, eu posso explicar, assim, bem... **ninguém trata diabetes como sendo um problema emocional**, não se consegue botar no divã, fazer psicoterapia pra diabetes; o pâncreas não vai voltar a funcionar, a produzir insulina. A pessoa que tem hipotireoidismo, que a tireoide parou de produzir hormônio da tireoide, pode fazer a psicoterapia que quiser, que o tratamento não é aí... **o tratamento é hormônio**.

É possível perceber que, para esse médico, sexualidade tem a ver com razões reprodutivas materializadas nas diferentes fases da vida de uma mulher e concretizadas na presença ou ausência de hormônios, especialmente a testosterona. Esse hormônio ganha o status de explicação causal mais importante e, em consequência, é também apresentado como o tratamento que vai resolver quase todos os problemas. Nota-se também a expressão de uma hierarquia entre de um lado os profissionais – e tratamentos – que lidariam com as questões emocionais e não poderiam prescrever remédios (grupo no qual ele inclui psicólogos e também psiquiatras – que, na realidade, podem receitar medicamentos) e de outro os médicos, como ele, que podem “corrigir” a parte hormonal.

Cabe ainda fazer menção às avaliações dos/as médicos/as acerca do próprio tratamento empregando testosterona. Foi muito comum a demonstração da crença na eficácia da “substância”, materializando, portanto, a sua associação com o desejo. Além disso, foi constante a precaução em não ultrapassar certos limites que incorreriam em uma possível “masculinização” das mulheres, traduzida em efeitos “colaterais” como aumento de pelos, engrossamento da voz e aumento no tamanho do clitóris (Rohden, 2018).

Contudo, é fundamental destacar aqui a referência a passagens que atestam certa ambiguidade no que diz respeito a uma agência única e determinante da “substância” testosterona. São trechos nos quais os/as entrevistados/as revelam que não sabem exatamente se o efeito percebido nas pacientes teve a ver com o hormônio em si ou com fatores como o empenho e empolgação em estar realizando um tratamento para melhoria da sexualidade. Ou ainda com o resultado prático de uma recomendação da aplicação tópica do gel ou creme de testosterona na região genital. A referência a algumas dessas passagens ajuda a ilustrar esse argumento.

Para Tânia, no contexto de um enquadramento que tenta considerar os múltiplos fatores envolvidos na sexualidade feminina, incluindo os hormô-

nios, é preciso estar atenta para o próprio “efeito placebo” da ideia de estar usando um medicamento para a melhoria do desejo:

[...] você vê o efeito placebo das drogas. Então você vai dizer [para a paciente]: “nós vamos usar uma droga pra melhorar”, pra gente já dar uma mexida nisso. Então às vezes só isso já desbloqueia algumas coisas e já faz que aumente o desejo.

No depoimento de Janice, para quem a testosterona, “o hormônio masculino”, claramente aumenta o desejo sexual, nota-se uma ambiguidade entre o papel específico do hormônio e os efeitos mais gerais decorrentes de a paciente estar em um tratamento em prol da melhoria da própria sexualidade:

Aumenta a libido. Elas ficam com mais vontade. **Só de vir no ambulatório, num ambulatório de sexologia, elas já pensam em sexo.** É o que eu sempre digo para as pacientes: “eu não vou te dar a pílula mágica, e também você não vai chegar em casa hoje e vai se deitar na cama e vai vir do céu a vontade”. **Mas só de procurar o ambulatório, falar de sexo, pensar em sexo, já melhora.**

Há ainda um efeito prático muito específico envolvido na prescrição de testosterona, conforme a ginecologista Kátia. A médica relatou que, por vezes, a indicação de formulações em creme e em gel para aplicação tópica na região genital tem também a intenção de fazer com que as mulheres “se toquem” e “se conheçam melhor”, já que, segundo ela, “masturbação e autoerotismo” seriam muito raros entre as pacientes que estão na faixa entre os 40 e 50 anos.

Produzindo camadas de sentido e processos de materialização

Por meio da referência aos depoimentos de Paula e dos/as médicos/as entrevistados/as, é possível agora retomar as discussões introduzidas no início deste artigo, destacando alguns pontos em específico. O primeiro deles diz respeito à complexidade do objeto aqui tratado, que aparece sempre como fluido, em combustão, dobrado ou instável – para usar as imagens trazidas anteriormente. É difícil dizer *a priori* do que se trata a conexão entre hormônios e desejo. Porém a intuição é a de que essa conexão pode ser reveladora

de muitas camadas de sentido e de processos de materialização de muitas realidades. Essa percepção está em bastante sintonia com o valioso estudo de Faro (2016) – investigação mais completa sobre esse campo feita no Brasil –, dedicado diretamente ao mapeamento dos tratamentos com testosterona para a falta de desejo sexual feminino. Por meio de uma ampla pesquisa incluindo etnografia de congressos médicos, entrevistas com profissionais e análise de literatura científica, identificou os processos envolvendo o estabelecimento da própria noção de disfunção sexual feminina e sua associação mais recente com uma possível deficiência de testosterona. A complexidade dos vários enquadramentos possíveis relativos aos usos da testosterona por mulheres, ao longo de décadas e conforme campos médicos distintos, levou Faro também, inspirada em autoras/es como Haraway e Mol, a considerar a testosterona como um ator-material-semiótico (Haraway, 1995) e que deve ser entendido em função de suas multiplicidades (Mol, 2003).

Outro ponto se refere ao clichê traduzido na associação entre desejo sexual, testosterona e masculinidade e na correspondente prescrição desse hormônio para mulheres que sofreriam de problemas relacionados à falta de desejo. Como nos mostra Dumit (2014), nossa postura inicial comum diante dos clichês é um certo conforto, pois nos manteriam no terreno de algo que já parece explicado e entendido. No contexto de uma sociedade que em muito se pauta pelas explicações biomédicas, muitas vezes sem o devido questionamento, não causa espanto que essa associação seja plenamente reconhecida. O conforto estaria em admitir que esses problemas teriam uma origem prioritariamente orgânica, e mesmo bioquímica, e que sua solução passaria quase exclusivamente pelo acesso a recursos dessa ordem.

Implodir essa associação implica não só reconhecer o que está sempre presente ou mais aparente (ou seja, a própria conexão entre hormônios e desejo) como também investir em descortinar as ausências presentes (Law, 2004; M'Charek 2014), dimensões absolutamente importantes nos processos de materialização de uma dada realidade mas que permanecem ocultas ou subentendidas, ou nem sempre sendo explicitadas. Dito de outra forma, na linha que argumenta Dumit (2014), trata-se de romper a aparente coerência e coesão dos objetos, explorando as forças múltiplas que os mantêm. É evidente que não se almeja o alcance da totalidade dessas forças, mas perceber o que está sendo posto em prática, em conexões sempre instáveis e provisórias.

No caso do objeto aqui tratado, enfatizo a produção dessa materialização do desejo sexual feminino em termos da presença da testosterona por meio de associações enraizadas na prática biomédica. Nesse sentido, a atuação dos/as médicos/as e sua relação com as pacientes segue e responde, em diferentes

medidas, à tradição propagada em nossa sociedade de valorização social do diagnóstico (Rosemberg, 2002) e de (bio)medicalização (Conrad, 2007; Rose, 2007; Clarke et al., 2010; Dumit, 2012) e farmacêuticalização (Williams et al., 2011) de uma série de problemas ou condições que não eram anteriormente definidos como doenças nem tratados com base no uso de medicamentos. Seguindo a direção apontada por Mol (2003), que concebe a produção de realidades distintas a partir de diferentes tipos de prática, sugiro que é no enquadramento desse contexto médico-farmacêutico mais geral, que condiciona de diferentes formas a relação com as pacientes, que se materializa esse modo específico de conceber o desejo em termos hormonais. Acrescenta-se a isso a presença constante da promoção de uma ideia de aprimoramento individual, a busca por tornar-se sempre melhor, que cada vez mais tem passado pelo uso de recursos biomédicos (Rose, 2007; Clarke et al., 2010; Dumit, 2012).

No que se refere particularmente ao âmbito do diagnóstico e do tratamento, mais um ponto importante, proponho pôr em relevo outros desdobramentos ou presenças nem sempre explícitas na superfície. Como se pôde ver, tanto para Paula quanto para os/as profissionais, a identificação de problemas quanto ao desejo se traduz na presunção de que haveria um déficit na produção de testosterona ou, pelo menos, no reconhecimento da necessidade de um acréscimo. Aqui é importante ressaltar que o emprego comum do termo “reposição hormonal” nem sempre se justificaria, já que muitas vezes não há a comprovação de uma queda ou inexistência da produção de testosterona. Nem mesmo há menção significativa à identificação de um padrão “anterior” de maior desejo sexual, que precisaria, então, ser “recuperado”.

Por outro lado, são comuns as referências a outros fatores que atestariam a “complexidade” ou “multifatorialidade” da sexualidade feminina, em contraste com a masculina, apresentada como mais focada, direta, eminentemente orgânica. Tanto Paula quanto os/as médicos/as que participaram da pesquisa reproduziram argumentos acerca de que as mulheres seriam muito suscetíveis a demandas, pressões, constrangimentos reportados à vida do casal ou da família em particular ou mesmo inscritos em um plano da “cultura” mais geral. Essas percepções aparecem acompanhadas de comentários relativos à necessidade de as mulheres “se desligarem” desses contextos de demandas e exigências para poderem desfrutar de uma vida sexual mais satisfatória. Em contraste, os homens são descritos como mais desprendidos ou desligados, o que corresponderia ao benefício de estarem “sempre prontos” ou disponíveis para o sexo. Contudo, isso não veio acompanhado, na maioria dos depoimentos (com exceção dos dois profissionais que se mostraram mais contrários

ao uso da testosterona)⁵², de recomendações mais efetivas nesta direção, que priorizassem algum questionamento relativo a situações particulares de cada paciente ou, de modo mais geral, concernente às diferenças de gênero em nossa sociedade. Ao contrário, as prescrições, ao fim e ao cabo, centravam-se na possibilidade de reposição hormonal.

A isso se acrescenta a quase desconsideração (que poderia ser qualificada como uma ausência presente) do fato de que, muitas vezes, os efeitos positivos dos tratamentos não poderiam ser exclusivamente atribuídos à testosterona. Assim como Paula, que menciona a suspeita acerca de os efeitos do tratamento hormonal serem “psicológicos”, os/as médicos/as também se referiram ao “efeito placebo” das drogas, ao efeito diretamente resultante da estimulação local com o gel de testosterona ou mesmo ao efeito do engajamento em um tratamento destinado a melhorar a vida sexual. Pouca relevância é dada a essas percepções quando as contrastamos com a ênfase na ideia de que o desejo depende da presença ou ausência de testosterona. É certo que, analiticamente, poderia argumentar-se que todos esses efeitos corresponderiam a diferentes formas ou práticas de materialização associadas de alguma maneira à “entidade” testosterona. Contudo, no caso dos discursos dos/as entrevistados/as, não é isso que prevalece. O que vem à tona de forma mais enfática é a associação entre testosterona e desejo.

Não se trata aqui de invisibilizar ou desprezar a percepção deles/as acerca desses outros efeitos, mas de mostrar como, no quadro mais geral, o que se acentua é a lógica do diagnóstico via a suposição da falta de uma substância e o tratamento por meio de sua reposição. Diante de um contexto, informado por eles/as mas já descrito em outros trabalhos (Faro, 2016; Faro e Russo, 2017), no qual a testosterona tem sido o tratamento mais apresentado e discutido atualmente nas publicações e congressos médicos, não é de se estranhar que ela tenha um papel tão preponderante nas suas expectativas. A pressuposição da associação testosterona-desejo possibilita que, na prática, seja comum constatar que as mulheres que têm feito o uso desse hormônio têm tido um aumento no desejo e melhora na vida sexual. E mesmo aqueles/as que mencionaram os outros efeitos relacionados ao seu uso não expõem isso às suas pacientes, o que poderia ser contraproducente. Contudo, quase sempre os resultados positivos são atribuídos à testosterona, talvez porque, na lógica biomédica que embasa a formação desses/as profissionais e que é também incorporada pelas pacientes em alguma medida, a ideia de uma substância que age com precisão e eficácia esteja muito presente. O que se materializa, então, é que mulheres que usam testosterona teriam mais desejo. E essa constatação, por sua vez, ajuda a reforçar a própria

52 Esses casos foram analisados em outro trabalho (Rohden, 2018).

associação entre testosterona e desejo sexual, caracterizando uma circularidade que não é manifestada explicitamente mas que, no fundo, está sempre presente.

Além disso, talvez a maior ausência presente nesse contexto sejam os parceiros homens. As entrevistas foram marcadas por referências, em especial aos maridos, que atestam um enquadramento bastante particular do atendimento ofertado e das concepções encampadas por esses/as profissionais, restritos a um cenário heterossexual e monogâmico. Para além das diferenças de gênero já expostas, no que se refere ao entendimento de modelos de sexualidade completamente distintos para homens e mulheres, é preciso destacar ainda alguns aspectos singulares.

Trata-se de uma suspeita levantada pelos depoimentos dos dois profissionais que se mostraram mais contrastantes em relação ao grupo. Apenas eles fizeram questão de fazer referência ao fato de que, para caracterizar uma disfunção sexual relativa à falta de desejo, seria necessário considerar a existência ou não de sofrimento por parte da paciente. Como disse Karla, “para o desejo hipoaetivo ser mesmo um problema, precisa haver sofrimento por parte da mulher, não adianta ser só uma queixa do marido”. A insistência desses profissionais nesse aspecto leva a pensar que o que poderia parecer tão óbvio (a existência de sofrimento por parte da mulher) não necessariamente seria observado em todos os casos de tratamento para “melhoria” do desejo sexual feminino. Isso se junta a algumas outras observações, como o relato de uma outra médica, que atende em ambulatório público, acerca de uma paciente que assistira a um programa de TV no qual o médico havia dito que “não era normal uma mulher não ter vontade” e que, em decorrência dessa informação, fora procurar ajuda. Não é possível inferir, pelos dados desta investigação, até que ponto esta dimensão do sofrimento e da percepção da falta de desejo como um problema está ou não presente na maioria dos casos. Entretanto, as contribuições de dois trabalhos importantes nesse campo de estudos ajudam a levantar certas indagações.

Emilia Sanabria (2010), em trabalho destinado a pesquisar o uso de contraceptivos e hormônios na cidade de Salvador, relatou ter encontrado, especialmente nos atendimentos envolvendo as mulheres de classes média e alta, o uso desses recursos em um contexto de escolhas relativamente mais autônomas e de melhoramento de si. Além de efeitos sobre a tensão pré-menstrual, pele, humor, os tratamentos, envolvendo inclusive testosterona, também eram procurados visando a uma melhora no desejo sexual. Porém o mais interessante para o aspecto particular que estou discutindo aqui, e que pareceu paradoxal a Sanabria, refere-se ao fato de que a busca pelo aumento do desejo por parte das mulheres (o que poderia caracterizar certa autonomia) era explicado

em um contexto de necessidade de “segurar o marido” e da importância disso para manutenção de certo status por parte delas.

Já Livi Faro (2016) chama a atenção, no que se refere ao aspecto especificamente abordado neste momento, para o impacto da obra de Rosemary Basson, que se tornaria a principal referência acerca do ciclo da resposta sexual em mulheres, no campo da medicina sexual. Segundo Faro (2016, p. 132), Basson (em Basson et al, 2000) propôs um modelo no qual “a resposta sexual das mulheres foi concebida como sendo mais ligada à ‘necessidades de intimidade’ do que à ‘necessidade por excitação sexual física’ (Basson, 2000:51)”. Nesse modelo, muitas mulheres podem ser sexualmente satisfeitas, embora não tenham o chamado “desejo sexual espontâneo” mas apenas o “desejo responsivo”. Conforme Faro (2016, p. 134), resenhando Basson,

O novo ciclo [de resposta sexual proposto por Basson] parte da premissa de que algumas mulheres apresentam “neutralidade” em relação ao desejo, mas são “responsivas” nas situações em que há uma “oportunidade sexual” com “estímulo”. As “oportunidades sexuais” seriam as investidas de um parceiro (ou parceira) ou ainda motivações de outra ordem, como “benefícios potenciais” e “recompensas”. Basson enfatiza a importância de determinados “componentes” para a sexualidade feminina, como confiança, intimidade, respeito, comunicação, afetividade, prazer no toque, entre outros aspectos não exclusivamente sexuais (Basson, 2000:52).

A categoria de “desejo responsivo” e até mesmo o que Faro (2016) vai descrever, a partir do seu trabalho de campo, como a produção de uma “vagina responsiva” (capaz de lubrificação, que não produza dor e facilite a penetração) podem ser pensadas também como ausências presentes no cenário dos/as profissionais entrevistados/as para este artigo. Não foram diretamente utilizadas, mas as referências à produção de um desejo vinculado a responder às expectativas dos parceiros certamente ecoam algo dessa perspectiva.

As pistas produzidas por essas investigações ajudam a reforçar a ideia de que há ainda muito para se implodir nesta associação entre testosterona e desejo. Por ora, neste trabalho, foi possível expor algumas associações, mostrar o que está mais, ou menos, presente ou ausente. Contudo, acredito que já se torna evidente que não há mais lugar para o conforto de um clichê ou de uma imagem simples, de contornos precisos, na qual uma única explicação de ordem estritamente biológica se mantenha intacta. Certamente essa imagem, ou esse clichê, tem sido sustentada por e tem ajudado a sustentar muitas práticas e versões de realidade e deixado muitas outras ausentes. Cabe nos perguntarmos para que e para quem elas servem.

Referências

- BASSON, Rosemary et. al. "Report of the international consensus development conference on female sexual dysfunction: definitions and classifications". *The Journal of Urology*, 2000,163: 888-893,.
- CALLON, Michel e LAW, John. "On interests and their transformation: enrolment and counter-enrolment." *Social Studies of Science*, 1982, 12: 615-625.
- CLARKE, Adele E.; SHIM, Janet; MAMO, Laura; FOSKET, Jennifer; and FISHMAN, Jennifer (eds.). *Biomedicalization: Technoscience and Transformations of Health and Illness in the U.S.* Durham: Duke University Press, 2010.
- CONRAD, Peter. *Medicalization of society: on the transformation of human conditions into treatable disorders*. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 2007.
- DE LAET, Marianne e MOL, Annemarie. "The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology". *Social Studies of Science*, 2000, 30: 225–263.
- DUMIT, Joseph. "Writing the implosion: Teaching the World One Thing at a Time". *Cultural Anthropology*, 2014, 29 (2):344–362.
- DUMIT, Joseph. *Drugs for life: How Pharmaceutical Companies Define Our Health*. Duke University Press/Durham and London, 2012.
- FARO, Livi e RUSSO, Jane. "Testosterona, desejo sexual e conflito de interesse: periódicos biomédicos como espaços privilegiados de expansão do mercado de medicamentos". *Horizontes Antropológicos*, 2017, 23 (47): 61-92.
- FARO, Livi. *Mulher com bigode nem o diabo pode: um estudo sobre testosterona, sexualidade feminina e biomedicalização*. Tese de doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.
- HARAWAY, Donna. "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, 1995 (5):07-41.
- JASANOFF, Sheila. *States of knowledge: the co-production of science and social order*. New York: Routledge. 2004.
- LAW, John. *After Method: Mess in social science research*. New York: Routledge, 2004.
- LAW, John e MOL, Annemarie. "Notas sobre el materialism". *Política y Sociedad*, 1993-1994, 14/15:47-57.
- LAW, John e SINGLETON, Vicky. "Object Lessons", version of 2nd July 2004, disponível em: <<http://www.heterogeneities.net/publications/LawSingleton2004ObjectLessons.pdf>>
- M'CHAREK, Amade. "Race, Time and Folded Objects: The HeLa Error". *Theory, Culture & Society*, 2014, 31(6): 29-56.
- MANICA, Daniela e NUCCI, Marina. "Sob a pele: implantes subcutâneos, hormônios e gênero". *Horizontes Antropológicos*, 2017, 23(47):93-129.
- MOL, Annemarie. "Ontological Politics. A word and some questions". In: Law, John

e Hassard, John (org.) *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell/The Sociological Review, 1999.

MOL, Annemarie e LAW, John. "Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology." *Social Studies of Science*, 1994, 24: 641-671.

MOL, Annemarie. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press, 2003.

Quem. "Estou amando". 2007 (379), sem páginas. Disponível em <http://revistaquem.globo.com/Quem/0,6993,EQG1664622-6134,00.html> Acesso em 29/09/2017

ROHDEN, Fabíola. *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2001.

ROHDEN, Fabíola. "O império dos hormônios e a constituição da diferença entre os sexos". *História, ciências, saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, 2008, 15: 133-152.

ROHDEN, Fabíola. "Sexual desire, testosterone and biomedical interventions: managing female sexuality in 'ethical doses.'" *Vibrant*, 2018, 4 (3): 1-12.

ROSE, Nicolas. *The politics of life itself: biomedicine, power, subjectivity in the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

ROSEMBERG, Charles. E. "The tyranny of diagnosis: specific entities and individual experience". *The Milbank Quarterly*, 2002, 80 (2):237-260.

STAR, Susan Leigh; GRIESEMER, James R. "Institutional ecology, 'translations' and boundary objects: amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39". *Social Studies of Science*, 1989, 19 (3):387-420.

TONIOL, Rodrigo. *Do espírito na saúde*. São Paulo: LiberArts, 2018.

WILLIAMS, Simon J.; MARTIN, Paul; GABE, Jonathan. "The pharmaceuticalisation of society? A framework for analysis". *Sociology of Health & Illness*, 2011, 33 (5):710-725.

Javalis no Pampa

invasões biológicas, abigeato e transformações da paisagem na fronteira brasileiro-uruguaia⁵³

Caetano Sordi

Universidade de Caxias do Sul

Bernardo Lewgoy

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Em 24 de maio de 2014, doze ativistas da causa animal e um punhado de curiosos se reuniam em frente à sede do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) em Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul. Vestidos de preto, os manifestantes protestavam contra uma Instrução Normativa (IN) emitida pelo órgão ambiental pouco mais de um ano antes, em 31 de janeiro de 2013, que havia liberado a captura e o abate de javalis asselvajados europeus (*Sus scrofa*) e seus cruzamentos com porcos domésticos, também conhecidos como “javaporcos”, em todo o país, por tempo indeterminado.

Convocado pelas redes sociais *online*, o protesto se vinculava a atos simultâneos em outras cidades do país, sob o mote “#OcupaIbama”. Nos cartazes empunhados pelos manifestantes, liam-se frases de efeito e palavras de ordem como “Ibama: não mate, solucione”; “luto”; e “quanto vale a vida de um inocente?”. De modo geral, os manifestantes exortavam o órgão a cumprir a Declaração Universal dos Direitos dos Animais das Nações Unidas de 1978, segundo a qual “todos os animais têm o mesmo direito à vida”.

De acordo com uma das manifestantes, bióloga de formação e ativista pelo veganismo, o protesto tinha como foco impedir o que classificara como “massacre estatal de javalis patrocinado pelo Ibama”. A seu juízo, a liberação dos abates representava uma capitulação das autoridades ambientais frente às pressões do agronegócio e da indústria de armas, ambos interessados na promoção da caça ao animal. O ápice do protesto se deu quando os manifestantes, em tom solene, representaram uma espécie de velório do javali, sendo o mesmo representado por um porquinho de pelúcia disposto no centro de um círculo composto por velas. Logo em seguida, foi a vez dos próprios ativistas se

⁵³ Uma versão prévia deste capítulo foi publicada no dossiê “Antropologia e animais” de *Horizontes Antropológicos*, v. 23, n. 48, 2017. A pesquisa que o embasou contou com apoio do CNPq através do projeto de pesquisa “Antropologia e ‘espécies animais exóticas’: o caso do javali asselvajado no Brasil” (459757/2014-2018).

deitarem no chão, colocando-se a si próprios na posição de cadáveres a serem velados.

Como antropólogos das relações entre humanos e animais, era-nos difícil deixar de notar o profundo contraste entre essa situação e aquela vivida por um de nós alguns dias antes na Câmara de Vereadores de Santana do Livramento, cidade fronteiriça com o Uruguai localizada a 492 quilômetros de distância de Porto Alegre. Durante uma audiência pública organizada pelo legislativo municipal para tratar da “praga do javali”, produtores de toda a região, também conhecida como Campanha Gaúcha, revezavam-se ao microfone para contabilizar as graves perdas produzidas pelos javalis e suas cruzas, a quem acusavam de destruir lavouras, pisotear lavouras, assorear córregos, devorar ovos da avifauna nativa (como a ema e o quero-quero), entre outras desgraças. A principal queixa contra os suínos ferais, no entanto, provinha dos ovinocultores, que atribuíam ao *Sus scrofa* um imoderado apetite por cordeiros recém-nascidos.

Nessa esteira, um criador da zona conhecida como Serra do Caverá, localizada na divisa entre Santana do Livramento e Rosário do Sul, relatou ter perdido 1800 cordeiros “na boca dos javalis” no curto espaço de apenas dois anos, ao passo que outro pecuarista, sediado em região mais próxima à linha fronteiriça, defendeu que o suíno feral ameaçava não somente a subsistência dos produtores locais, mas a própria sobrevivência da “cultura gaúcha” em um dos seus redutos geográficos mais emblemáticos. O presidente do sindicato rural, também criador de ovelhas, classificara a situação como “gravíssima”, e cobrava providências dos órgãos ambientais e de segurança pública. À esquerda, um vereador do Partido dos Trabalhadores (PT) ressaltou que, se nada fosse feito, os javalis ainda iriam comer “todas as ovelhas de Santana do Livramento”. À direita, um parlamentar do Partido Progressista (PP) asseverou que os javalis logo começariam a “entrar na cidade” e atacar vidas humanas. Em um discurso ácido, o presidente da Câmara acusou o Ibama de ser demasiado leniente com o problema, já que apenas em 2013 fora emitida a autorização definitiva para a captura e o abate da espécie invasora.

Apesar de pequenos desentendimentos verificados aqui e ali entre os diversos grupos presentes, todos pareciam convergir quanto à necessidade de controlar a proliferação dos porcos ferais o mais rápido possível, fosse por razões econômicas (supressão de reses e ameaça de bancarrota das propriedades rurais), sanitárias (dado o status zoonótico desconhecido dos javalis), ambientais (pelos danos causados pelos suínos ferais à fauna e à flora do bioma pampa) ou de segurança pública (dada a necessidade de se regular o uso de armas em expedições de caça). Para o representante do Clube de Tiro local, não havia

outro jeito de vencer a “guerra” contra o javali senão “desburocratizando” o registro de armas junto ao Exército, o que, no longo prazo, implicaria até mesmo uma flexibilização do Estatuto do Desarmamento, promulgado em 2003.

Diversamente do que observaríamos em Porto Alegre alguns dias depois, em nenhum momento dessa audiência pública os javalis foram colocados na posição de vítimas da violência e do desejo de sangue humanos. Ao contrário, vigorava entre os presentes uma atmosfera de unanimidade quanto ao papel de algoz representado pelo suíno asselvajado, cuja presença ameaçadora se fazia sentir a partir da exibição de um troféu de caça bem no centro do plenário: nada mais nada menos que uma enorme cabeça empalhada de javali macho, com suas ameaçadoras presas expostas e eriçadas pelos cervicais, a corroborar materialmente as alegações de predação trazidas pelos ovinocultores. Nada mais distante, portanto, do pequeno porquinho de pelúcia trazido pelos militantes animalistas como representação do animal em seu velório simbólico.

Evocamos este exemplo de duas posições contrastantes sobre um mesmo animal para ilustrar alguns tópicos que gostaríamos de discutir naquilo que se segue. Em termos científicos, o processo conduzido por javalis europeus e seus híbridos no Pampa brasileiro-uruguaio é um caso clássico do que biólogos e ecólogos chamariam de um processo de “invasão biológica”, que, por sua vez, ocorre quando “indivíduos de uma espécie não nativa a uma região chegam a ela com assistência humana e estabelecem uma população duradoura” (Simberloff, 2013, p. 2). Ainda de acordo com a abordagem científica mais aceita, se essa população consegue se proliferar e passa a exercer impactos negativos sobre o ambiente receptor (p. ex., tomando o nicho ecológico de espécies nativas similares, ou alterando o ciclo de nutrientes dentro de um ecossistema particular), a espécie é, então, classificada como “espécie exótica invasora” (doravante, EEI).

Com efeito, o *Sus scrofa*, em suas mais variadas linhagens e cruzamentos, é considerado um dos vertebrados com maior potencial invasor do mundo, o que se explica por grande capacidade de adaptação ambiental, sua dieta onívora e sua alta prolificidade (Barrios-García, 2012). Bem por isso, o animal figura na lista das “100 piores espécies invasoras do mundo” (Lowe *et al.*, 2004), espécie de catálogo produzido e periodicamente atualizado pelo *Invasive Species Specialist Group* (ISSG), consórcio de especialistas no problema vinculado à União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN).

A UICN identifica as EEIs como a segunda maior ameaça à biodiversidade global, perdendo apenas para a supressão antropogênica de habitats naturais (Simberloff, 2011, 2013). Por esse motivo, a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), assinada durante a Cúpula da Terra de 1992, no Rio

de Janeiro, obriga os países-membros a “impedir que se introduzam, controlar ou erradicar espécies exóticas que ameacem os ecossistemas, habitats ou espécies” (Brasil, 2000).

Desde lá, instrumentos e protocolos globais, como a supracitada lista das “100 piores espécies exóticas invasoras do mundo” (Lowe *et al.*, 2004), têm auxiliado governos e agentes locais a promover políticas nacionais de controle e erradicação de espécies invasoras. No caso brasileiro, o decreto 2.519 de 16 de março de 1998, que regulamenta a CDB no país, recomenda o enfrentamento dos casos de invasão biológica a partir do princípio de precaução, segundo o qual “a falta de certeza científica não deve ser usada como justificativa para prorrogar ou deixar de implementar ações de erradicação, contenção ou controle” (Oliveira e Pereira, 2010, p. 175).

Em 2006, o Ministério do Meio Ambiente instituiu uma Câmara Técnica Permanente sobre EEIs, resultado de esforços interinstitucionais que vinham sendo conduzidos pelo órgão desde 2001. O principal produto dessa Câmara Técnica foi a “Estratégia Nacional para EEIs”, aprovada pela resolução n. 5 de 21 de outubro de 2009 da Comissão Nacional da Biodiversidade (Conabio). Mesmo assim, Oliveira e Machado (2009, p. 378-379) identificam uma “dispersão dos instrumentos legais e normativos aplicados à matéria”, marcada “pela sobreposição espacial da atuação de várias instituições de fiscalização”. Longe de ser uma particularidade brasileira, essa dispersão se repete em muitos países do mundo, dado o paradoxo envolvido na regulação de seres que ignoram as fronteiras e limites estabelecidos pela sociedade humana (Bevilaqua, 2013).

Todavia, não obstante o crescente apelo do tema nas esferas leiga e científica, a assim chamada “biologia das invasões” tem sido alvo de inúmeras críticas em tempos recentes, assim como as políticas públicas desenhadas a partir de seus princípios. Essas críticas partem não apenas de movimentos como os anteriormente descritos, de corte animalista e contrários à autorização da caça de animais exóticos, mas também de acadêmicos, pesquisadores e divulgadores científicos vinculados tanto às ciências sociais e humanas quanto às próprias ciências biológicas.

No campo das ciências sociais, a crítica à biologia das invasões enfatiza a relatividade de conceitos como “nativo” e “exótico”. Nesse sentido, muitos autores argumentam haver uma continuidade perturbadora entre as reações sociais às EEIs, de um lado, e determinados discursos racistas e xenófobos, de outro (Tsing, 1995; Subramaniam, 2001; Woods e Moriarty, 2001; Sagoff, 2011). Já nas ciências biológicas, as críticas ao conceito de EEI têm defendido a necessidade de uma abordagem mais “neutra” sobre o assunto (Colautti e

Mc Isaac, 2004), de modo a salvaguardar sua objetividade científica. Segundo Larsson (2005), esse esforço passaria pela eliminação de metáforas militares e territoriais que, inevitavelmente, impregnam o discurso da invasão biológica, seja na literatura acadêmica, seja perante o público em geral. Outros autores, como Davis (2011) e Pearce (2015), questionam a própria dimensão do impacto negativo causado pelas introduções biológicas em nível global, contrapondo-se ao tom alarmista adotado por biólogos das invasões mais ortodoxos, como Daniel Simberloff (2011; 2013).

Já Lidström e seus colegas (2015) argumentam que o excessivo foco sobre a agência deletéria de algumas espécies acaba por reduzir articulações socioambientais complexas a um binarismo contraproducente e simplista, do tipo “nativo, bom / exótico, mau”. Em contrapartida, esses autores defendem uma abordagem integrativa sobre o fenômeno das invasões biológicas, rastreando as condições que proporcionaram a expansão das EEs em questão e os demais processos de alteração do meio ambiente e da paisagem a que esses fenômenos estão articulados.

Nessa linha, argumentaremos neste capítulo que, mais do que *metáforas* para tipos humanos indesejados, as reações sociais suscitadas pelos javalis e javaporcos na fronteira brasileiro-uruguaia são, na verdade, *metonímicas* de tensões socioambientais que transcendem o processo de invasão biológica protagonizado pela espécie. Para isso, é preciso recordar a diferença entre metáfora e metonímia, de fundamental importância para nosso argumento: enquanto na primeira se estabelece uma *analogia* entre os termos significantes, na segunda a função significativa se baseia em uma relação de *contiguidade* ou *pertencimento* entre os termos, que normalmente se dá entre parte e todo, mas que também se pode dar entre causa e efeito, continente e conteúdo, etc.⁵⁴

De fato, o par conceitual metáfora/metonímia possui longo histórico em antropologia, tendo servido, no estruturalismo, para se discutirem questões de natureza teórica como a relação entre totemismo e sacrifício, continuidade e descontinuidade, mito e ritual (Lévi-Strauss, 1989; Viveiros de Castro, 2015, p. 162-170). Aqui, por ora, evocamos o conceito de metonímia segundo a maneira mais simplificada de Charis Thompson em “When elephants stand for competing philosophies of nature” (2002), artigo em que esta autora ana-

54 Segundo o *Dicionário Filosófico* de André Comte-Sponville (2003), a metáfora “é uma figura de estilo. É uma comparação implícita que faz utilizar uma palavra no lugar da outra, em razão de certas analogias ou semelhanças entre os objetos comparados” (idem, p. 187). Já na metonímia “uma palavra é utilizada no lugar da outra, não em virtude de uma comparação implícita, mas em razão de uma relação, mais ou menos necessária e constante, de vizinhança ou interdependência: por exemplo, quando o efeito é designado por sua causa, ou vice-versa (‘a pálida morte misturava os sombrios batalhões’), o conteúdo pelo continente (‘a rua ensurdecadora em torno de mim urrava’), o todo pela parte (se a relação for puramente quantitativa, do menos ao mais ou do mais ao menos, trata-se então de uma sínecdoque: ‘trinta velas, no Cid, para designar trinta naus’)” (idem p. 389).

lisa como diferentes disputas-chave em ciência, epistemologia, governança e justiça distributiva ressoavam e se manifestavam no manejo de elefantes no Parque Nacional de Amboseli, Quênia. Para Thompson, as controvérsias observadas em campo *sobre* os elefantes eram metonímicas dessas disputas-chave *para além* dos elefantes, já que as atualizavam e as concretizavam desde uma determinada forma.

Cremos que algo similar pode ser dito sobre o javali: em sua emergência como problema ambiental no sul do Brasil, disputas-chave e tensões constituintes de diversos campos da vida social vêm à tona, assim como seu manejo como EEI manifesta diferentes modos de engajamento (Ingold, 2000) com o ambiente e os animais. Primeiramente, apresentaremos um breve recorrido da história ambiental do bioma Pampa desde o ponto de vista das diversas introduções biológicas que o consolidaram da maneira como o conhecemos hoje. Nesse sentido, argumentaremos que o javali não adentra e produz efeitos negativos em um ecossistema “nativo” prístino e intocável, mas sim em um ambiente marcado por sucessivos projetos de domesticação da paisagem e aproveitamento socioeconômico de seu potencial produtivo. Em seguida, discutiremos as analogias traçadas pelos próprios interlocutores da pesquisa entre o javali e outras EEIs cuja expansão ameaça a reprodução de seu modo de vida, mormente a gramínea africana conhecida como capim-annoni (*Eragrostis plana* nees) e os monocultivos florestais de pinus (*Pinus sp.*) e eucaliptos (*Eucalyptus sp.*).

Por fim, examinaremos como a animalidade do javali – isto é, sua constituição como “força vívida, móvel, imprevisível e dotada de finalidade” (Lestel, 2011, p. 41) – estabelece uma diferença crucial no modo como este processo de invasão biológica é pensado e encarado pelos interlocutores, em contraste com a ameaça representada pelas EEIs vegetais supracitadas. Nessa esteira, procuraremos demonstrar que, além de metonímico das transformações ambientais representadas também pelo capim-annoni e pelos monocultivos florestais, o *Sus scrofa* é sintomático da territorialização da Campanha Gaúcha como fronteira política e pastoril, dadas as analogias estabelecidas entre predação suína e furto de gado, ou abigeato.

Um ambiente em constante mutação

O Pampa é um bioma campestre, temperado e subtropical, que cobre mais de 750.000 km² de área no sudeste da América do Sul. Suas planícies férteis e onduladas compreendem as províncias mais orientais da Argentina,

a chamada “Metade Sul” do Rio Grande do Sul e a República Oriental do Uruguai – esta última, em toda a sua integridade. Apesar da sua localização estratégica em torno do estuário platino, sua ocupação pelos poderes coloniais ibéricos foi mais lenta, tardia e demograficamente mais esparsa que em outras regiões. A cultura do gado se estabeleceu na região entre os séculos XVI e XVII por intermédio dos Jesuítas espanhóis, cujas “vacarias” – extensos criatórios naturais de bovinos, equinos e muares – serviam de reservatório alimentar para suas reduções indígenas.

Com o colapso da experiência missioneira, por volta do século XVIII, o gado se feralizou e dispersou-se pelo território do atual Rio Grande do Sul, virando objeto de cobiça para os colonizadores de ambas as margens do Rio da Prata. Nesse período, o gado era mais caçado do que propriamente criado, no que também incidiu a aquisição de habilidades pastoris e equestres por parte das populações indígenas da região platina (Pesavento, 1994; Farinatti, 2007). O estabelecimento de uma economia de tipo pecuário propriamente dito – isto é, onde impera o acesso dividido à terra e aos animais (Ingold, 1980) – desenvolveu-se quase um século depois, concomitantemente às violentas guerras de definição fronteiriça travadas entre as coroas portuguesa e espanhola e suas nações sucedâneas, entre o final do século XVIII e meados do XIX.

Como colocam Baretta e Markoff (1978, p. 593), esta dinâmica de apropriação pecuária do ambiente pampeano, calcada na grande propriedade e no pastoreio extensivo, engendrou um contexto social em que “a violência e a negociação política estavam no centro da vida social e econômica”, e onde habilidades pastoris possuíam “imediata aplicação no domínio da guerra pré-moderna” (idem, 604). Ecologicamente, a introdução de animais de rebanho eurásianos alterou profundamente a paisagem do Pampa, de modo que Crosby (2011) o considera um exemplo paradigmático do “imperialismo ecológico” europeu.

Durante boa parte da sua história ambiental, o Pampa foi considerado pelas elites dos seus países uma paisagem pobre, cuja imensidão e monotonia produziram modos de sociabilidade bárbara e incivilizada. Certa literatura oitocentista argentina e uruguaia atribuía esse barbarismo da paisagem aos violentos padrões de engajamento humano-animal requeridos pela pecuária extensiva. Para esses autores, uma reforma da sociedade implicaria não apenas uma reforma espiritual dos homens e de seus costumes, mas principalmente dos seus modos de habitar a paisagem e de apropriar-se dela. Em seu ensaio “Facundo: civilização e barbárie”, publicado em 1845, o escritor – e posteriormente presidente – argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) argumenta que os habitantes do Pampa possuiriam “uma resignação estoica

frente à morte violenta” (SARMIENTO, 2004, p. 60), obviamente derivada das suas lidas pastoris.

Do outro lado do Rio da Prata, Barrán (1989) registra a vigência de uma batalha ideológica no Uruguai oitocentista entre uma suposta “civilização”, representada pelas cidades e a costa, e uma suposta “barbárie” ou “atraso”, representados pelo campo e a *hinterland* fronteiriça, o que reverberava as divisões políticas da elite oriental entre as facções *blanca* e *colorada*. Para Álvarez (2011), a dicotomia agricultura *versus* pecuária era outro avatar dessa mesma batalha, sendo a primeira relacionada com a modernidade e o progresso econômico; e a segunda, com a tradição e o atraso.

No Brasil, em contrapartida, a literatura clássica sobre o Pampa tendeu a desenvolver uma visão mais positiva e apologética dessa paisagem e seu habitante prototípico, o “gaúcho”. Posteriormente, essa mesma literatura foi alvo de críticas da historiografia marxista, que via nela uma “ideologia da produção do trabalho” (Freitas, 1980; Gonzaga, 1980) dedicada a legitimar a exploração do proletariado rural sulino. Em “Populações Meridionais do Brasil” (1920), por exemplo, Oliveira Vianna (2000) fornece uma imagem quase idílica das lidas campeiras, como se estas se constituíssem quase em uma recreação para o gaúcho. O corolário dessa liberalidade, argumenta Vianna, seria o estabelecimento de relações não hierárquicas, quase democráticas, entre patrões (estancieiros) e empregados (peões), o que de fato dificilmente condiz com a realidade desses vínculos (Pesavento, 1994; Farinatti, 2007).

De qualquer modo, independentemente das suas visões contrastantes sobre a planície e seus habitantes, as elites nacionais dos três países formadores do Pampa sempre procuraram aumentar a produtividade econômica do bioma, para além do baixo retorno fornecido pela pecuária extensiva em moldes tradicionais. Durante as primeiras décadas do século XX, havia uma crença comum em Buenos Aires, Montevideu e Porto Alegre – esta última, capital de um estado então governado por uma ditadura regional de corte positivista e teoricamente “cientificista” (Pesavento, 1994) – de que um padrão mais diferenciado e produtivo de ocupação do Pampa seria possível, desde que mediado pelos mais recentes avanços da pesquisa agrônoma e veterinária. Tal concepção acabou por fomentar uma nova onda de introduções biológicas, destinadas a modernizar a pradaria de acordo com suas expectativas de modernização.

Um dos representantes mais notáveis desse movimento foi o jurista, diplomata e político Joaquim Francisco de Assis Brasil (1858-1938), que transformou sua própria estância, conhecida como Granja de Pedras Altas, em estação experimental para inovações agropecuárias. Assis Brasil e seus parceiros, vários dos quais ligados às nascentes escolas de agronomia de Pelotas e Porto

Alegre, foram responsáveis pela introdução de inúmeras estirpes animais e vegetais no Rio Grande do Sul, dentre as quais o eucalipto e o cavalo árabe. O melhoramento genético do gado crioulo gaúcho também foi preconizado em Pedras Altas, a partir do seu cruzamento com raças europeias.

Do outro lado da fronteira, o aristocrata de origem argentina Aarón de Anchorena (1877-1965) repetira feitos similares em sua propriedade, localizada no departamento uruguaio de Colónia. Para além dos seus experimentos agrônômicos e zootécnicos, Anchorena dedicou sua estância – hoje em dia, residência de verão do presidente da república – a experimentos com jardinagem e aclimação de plantas exóticas, incluindo, mais uma vez, o eucalipto. Um entusiasta da arte cinegética, o aristocrata também introduziu na propriedade diversos animais de caça maior. Um desses animais era o cervo axis (*Axis axis*), originário do subcontinente indiano. O outro, o javali europeu.

Por esse motivo, Lombardi *et al.* (2007) consideram que os espécimes importados por Anchorena no início do século XX foram o propágulo da invasão de javalis que hoje se faz sentir nos campos de Livramento e região. Uma vez em liberdade, os animais prosperaram na República Oriental, cruzando repetidas vezes com porcos domésticos ou domésticos feralizados. Em 1982, o país declarou o *Sus scrofa* como praga. Em 1996, como espécie de “livre caça”. Além disso, na mesma época em que Anchorena importava seus javalis, outra população da espécie se estabelecia na província argentina de La Pampa, também para propósitos cinegéticos. Tal como no Uruguai, alguns animais escaparam, cruzaram os Andes e desencadearam um processo de invasão biológica no Chile, por volta de 1958 (Skewes e Jaksic, 2015).

No Rio Grande do Sul, Debert e Scherer (2007) consideram que uma combinação entre migração espontânea e contrabando de animais acabou provocando a invasão. Cabe notar o quanto a histórica permeabilidade da fronteira brasileiro-uruguaia foi decisiva para o desencadeamento do processo, o que também remete à questão do abigeato e do contrabando como delitos prototípicos da região da fronteira. Quanto à migração espontânea dos animais, Debert e Scherer defendem que uma seca muito severa, ocorrida em 1989, baixara o nível do leito do Rio Jaguarão, facilitando a passagem de vários espécimes em um trecho de fronteira mais ao sul de Santana do Livramento.

De fato, registros da presença de porcos ferais são notavelmente mais antigos na zona de Jaguarão, Herval e Bagé que em Livramento e Rosário do Sul. Conforme os gestores da Área de Proteção Ambiental (APA) do Ibirapuitã, unidade de conservação federal que compreende boa parte da zona rural destes dois últimos municípios, os primeiros relatos de javalis no interior da unidade remontam a 2007. O crescimento exponencial dos mesmos, contu-

do, só se deu a partir de 2010, coincidindo com o recrudescimento das queixas de predação de ovinos. Naquele ponto, a situação evoluíra de tal forma que, já em 2011, os gestores da APA, ligados ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), convocaram uma primeira reunião técnica multissetorial para discutir o assunto. Representantes de órgãos ambientais uruguaios foram convidados, no que partilharam com seus equivalentes brasileiros sua tragédia mútua.

Nessa altura dos acontecimentos, no entanto, os braços do Estado brasileiro ainda se encontravam engessados frente ao javali, pois o IBAMA ainda não havia emitido a Instrução Normativa contra a qual protestavam os animalistas referidos no início deste capítulo. Respeitando a lógica de que agentes públicos só podem agir a partir do que dita a lei – ao contrário do cidadão comum, que pode fazer tudo aquilo que a lei não veta –, foi somente após a promulgação da IN 03/2013 que o ICMBio pôde, finalmente, estabelecer uma estratégia conjunta de manejo dos javalis com os proprietários da APA.

Ameaça vegetal, animal e a etologia da ilicitude no contexto fronteiriço

A biologia das invasões possui diversos instrumentos para modelar o desenvolvimento temporal de invasões biológicas desde o momento em que uma espécie é introduzida em um novo ambiente até seu estabelecimento definitivo junto às demais espécies autóctones (Simberloff, 2013). Os dados coletados pelos agentes do ICMBio na APA do Ibirapuitã e arredores, ainda que reveladores do modo como os animais penetraram e avançaram sobre território brasileiro, pouco informam além do fato de que o número de avistamentos e ataques à lavoura e à produção animal aumentou consideravelmente a partir de 2010. Como, quando e por que motivos isso aconteceu, ainda é bastante difícil precisar. Histórias de introduções e solturas intencionais abundam na região, assim como teorias conspiratórias de diversos matizes.

Para muitos habitantes locais, no entanto, existiria uma conexão bastante forte entre a recente proliferação de javalis na região de Livramento, de um lado, e a massiva expansão de florestamento industrial no lado uruaio da fronteira, de outro. Durante a audiência pública já referida, uma veterinária da prefeitura – que posteriormente seria nomeada secretária municipal da agricultura – chegou a levantar a hipótese de que a expansão da monocultura

florestal no Uruguai estaria por trás do crescimento do número de javalis no lado brasileiro, o que contou com o assentimento de vários dos presentes. Em outras ocasiões do trabalho de campo, a relação entre as duas espécies exóticas foi constantemente trazida à baila, o que indica a vigência de uma percepção interseccional dos problemas ambientais que afetam o Pampa. Mas de que maneira javalis e monocultivos poderiam estar relacionados?

Em anos recentes, a expansão dos monocultivos florestais de eucaliptos e pínus converteu-se em uma preocupação ambiental crescente na América do Sul, na esteira do deslocamento da indústria do cloro e do papel em direção ao sul global (Bacchetta, 2009). Ambientalistas da região platina acusam os monocultivos florestais de formar verdadeiros “desertos verdes” no Pampa, homogeneizando a paisagem e comprometendo a biodiversidade campestre. Um bom exemplo das interpretações êmicas da relação entre os monocultivos florestais e a expansão do javali pode ser extraído do seguinte depoimento, coletado durante o trabalho de campo junto aos proprietários rurais da APA do Ibirapuitã. Trata-se das expectativas de futuro de um ovinocultor chamado José Luiz, o qual, em tom de grande consternação, nos relatou ter perdido 80% da sua produção anual de cordeiros para os porcos ferais. Disse-nos ele:

Tchê, eu tenho um amigo que estudou nos Estados Unidos e ele me disse o seguinte. Talvez tu não tenha nunca ouvido isso aí. Mas o cara é uma pessoa, assim, de alta cultura, ele teve estudando na Europa, estudou nos Estados Unidos, e me disse o seguinte: os americanos têm um levantamento que diz que, no Rio Grande do Sul, nas próximas décadas, fica só reflorestamento, leite e soja. Pecuária de corte? Isso termina. Ele já me disse isso há uns catorze anos atrás, e eu acho que nós estamos realmente indo por este caminho. A pecuária tá encolhendo cada vez mais. Tá ficando em áreas marginais, em áreas de campo mais barato, tá entrando o reflorestamento, tá entrando a soja, principalmente a soja, e o gado de leite (transcrição, junho de 2015).

Como esse depoimento ilustra, alguns criadores de animais da região consideram que a expansão da agricultura mecanizada e dos monocultivos florestais sobre o campo nativo revela algo sobre a decadência da sua própria atividade. Para Alexandre, outro proprietário sediado no interior da APA, o declínio da pecuária como modo de vida na Campanha se daria em contiguidade causal com o problema do javali, de modo que seria difícil separá-los historicamente:

Daqui a cem anos, toda essa reserva não vai ter mais criação de ovinos e nem de bovinos. Ela vai ser só mato, e só javali. As áreas pastoris tão diminuindo a cada dez anos cerca de 10%... Então, eu te diria o seguinte: o meu neto não vai sobreviver de lá [propriedade da família]. Pode ser que a minha filha sobreviva. Mas meu neto, só de árvores, não vai sobreviver (transcrição, junho de 2015).

Outro produtor, chamado La Hire, classificou o problema dos javalis como uma verdadeira “tragédia”, visto que o animal estaria “pressionando muita gente a parar de criar ovelha”, sobretudo os pequenos proprietários. Como consequência disso, o campo nativo estaria correndo o risco de ser abandonado, abrindo espaço para que, no futuro, “tudo isso aqui se transforme em florestamento”.

É importante destacar que esta percepção de fatores adversos operando conjuntamente contra a permanência da pecuária tradicional transcende o grupo dos ovinocultores, abrangendo também agentes políticos, científicos e estatais locais. Em uma reunião técnica organizada pelos gestores do ICMBio no Sindicato Rural de Rosário do Sul, em maio de 2015, um biólogo da Secretaria Municipal de Meio Ambiente de Santana do Livramento fez a seguinte observação:

Muita gente não se dá conta que não é apenas um simples cordeiro que tá sendo prejudicado... é toda uma rede laneira, que a gente tem forte em Santana do Livramento. Tem a parte de genética que tá sendo perdida, porque tem muitas cabanhas fortes, que a gente tem em Santana do Livramento, que estão desistindo da produção... O tosqueador também está perdendo, porque o rebanho tá diminuindo... Mas muita gente se foca só no cordeiro porque, “bah, a gente perdeu mil cordeiros lá em casa!”... Mas, com esses mil cordeiros, também perdeu o caminhoneiro, que começa a ter prejuízo. O da esquila também teve prejuízo... porque antigamente tu contratava cinco, mas agora tu contrata só dois para fazer a tosquia... E a parte genética nem se fala... Tem toda uma rede que envolve o produtor, a lã, o caminhoneiro, o próprio peão, que está dentro da propriedade... Antigamente, tu chegava dentro de uma propriedade e tinha cinco, mas hoje tem um... às vezes tem só o produtor, nos finais de semana.

Então, é importante que não se dimensione isso só pelo cor-deiro, mas é toda uma cultura nossa... de um rebanho que ficou anos e anos cultivando uma genética. São coisas muito mais graves, e que o pessoal de gravata, em Brasília, muitas vezes não enxerga (transcrição, maio de 2015).

Para Bacchetta (2009), haveria razões suficientes para se acreditar em uma conexão entre expansão do javali e expansão dos monocultivos florestais. De acordo com suas observações no norte do Uruguai, “todos os vizinhos dos plantios coincidem em afirmar que esse animal se multiplicou e ampliou seus deslocamentos favorecidos por estas condições” (idem, p. 57). Isso porque, “tradicionalmente, o javali se abrigava na mata ciliar dos rios e arroios. Hoje, os plantios lhe dão proteção porque não há vigilância para evitar isso” (idem, ibidem).

Como registramos anteriormente, outro organismo exótico frequentemente evocado em conjunto com o javali é a gramínea sul-africana *Eragrostis plana* nees, conhecida no Rio Grande do Sul como capim-annoni. Esse nome advém do pecuarista e agricultor Ernesto José Annoni, cuja empresa auxiliara na dispersão da planta nos estados do sul do Brasil, durante os anos 1970. O entusiasmo de Annoni com a erva provinha de certas expectativas quanto à sua maior eficiência na conversão de biomassa, o que auxiliaria a superar a histórica baixa produtividade da pecuária extensiva em campo nativo. Assim como em muitos outros casos de introdução de gramíneas ao redor do mundo (Simberloff, 2013), o experimento acabou não cumprindo suas expectativas, e o capim-annoni tornou-se um tormento para pecuaristas e ambientalistas.

Alguns estudos estimam que a gramínea invasora cobre uma área de mais de um milhão de hectares somente no Rio Grande do Sul, sem contar os dois outros estados meridionais do país (Borges de Medeiros *et al.*, 2009). Em Livramento e região, não é incomum que se compare a “guerra” contra o javali à “guerra” contra o capim-annoni, como se ambos formassem uma dupla ameaça animal-vegetal. Tal como declarou o presidente do Clube de Tiro local durante a audiência pública supramencionada:

Se a gente pudesse exterminar o Anonni, a gente terminava. Por quê? Porque é exótico. É invasor e é exótico. Ao meu ponto de vista, se a gente puder exterminar o javali por ser invasor e exótico, a gente também devia. O clube de tiro está aqui para proporcionar [uma solução a] pessoas que estão sofrendo com isso, com o javali (transcrição, maio de 2014).

No entanto, ao contrário do tom de indignação que permeia as reações dos pecuaristas à ação dos suínos ferais, suas menções ao eucalipto e ao capim-annoni se revestem no mais das vezes de um tom um tanto mais resignado, próximo ao que alguns psicanalistas e filósofos ambientais contemporâneos têm chamado de “solastalgia” (Albrecht, 2005), isto é, o sentimento melancólico de impotência, individual ou social, acarretado por mudanças socioambientais de difícil identificação ou para além do controle dos sujeitos afetados. De acordo com Dominique Lestel (2011, p. 42), esta diferença de percepção entre a ameaça vegetal e animal se origina da própria relação que estabelecemos com a temporalidade de cada ser, pois:

[...] uma verdadeira interatividade vem com um homem que pode coordenar suas ações, através de *encadeamentos complexos e significantes*, com as do animal, pelo viés do amansamento, da domesticação, da caça, do ritual de combate etc. Esse não é o caso do vegetal. [...] A temporalidade das ações vegetais, cuja existência não se coloca em dúvida, é por demais lenta para representar qualquer significado para o homem. Concorde-se ou não, a mobilidade interativa com o homem é um atributo maior de inteligência. Sob essa ótica é interessante notar que a ameaça vegetal, por exemplo, é sempre percebida em termos de “massa” ou de “coletivo” e vivenciada sob o modo da “propagação”, como uma epidemia, mais do que sob o da “estratégia”, como pelo animal.

Ganha relevância, nesse sentido, o fato de o comportamento do javali ser comparado, no mais das vezes, ao do abigeatário ou ladrão de gado, personagem frequente no folclore e nos registros policiais da zona fronteira. Eis o que nos ponderou um pecuarista, certa feita, sobre os “métodos de trabalho” comuns entre o abigeatário e o javali:

Só pra tu ter uma ideia, eu tô em zona de abigeato, de roubo de gado. E os ladrões de gado, assim como os javalis, usam o mesmo expediente: eles procuram não se exibir pra nós, né? Eles trabalham no horário em que tu tá mais recolhido, de noite ou no clarear do dia. Se bem que o ladrão de gado é racional, e o bicho é irracional: ele erra o cálculo dele – se é que ele faz o cálculo –, e aí a gente vê eles. Mas normalmente a gente não vê o javali, só sente o efeito (transcrição, junho de 2014).

Formulando de outra maneira, poderíamos dizer que, na percepção dos criadores, ambas as personagens compartilham um mesmo *ethos* furtivo, uma maneira de habitar a paisagem da Campanha simétrica e inversa àquela das lidas lícitas. Em contraste com as EEIs vegetais que grassam sobre o Pampa sob a forma de uma “ameaça silenciosa” que inviabiliza lenta e anonimamente a reprodução da pecuária em campo nativo, a animalidade do javali, isto é, sua capacidade de estabelecer “encadeamentos complexos e significantes” (Lestel, 2011, p. 42) com o humano em um regime temporal de mesma escala, faz com que seja percebido como sujeito dotado de intencionalidade, ao qual se pode atribuir uma responsabilidade direta.

Como no caso do abigeatário, seu horário de “trabalho” é à noite, momento em que os criadores e seus peões estão mais recolhidos. Da mesma forma, os dois agentes deixam marcas similares de sua passagem pela propriedade, como cercas danificadas, rastros e pegadas. Identificado como agente intencional pelos pecuaristas e portador de uma índole “bandida”, o javali se torna antagonista de um conflito pensado não apenas em termos econômicos e ecológicos, mas também morais e atinentes aos códigos de honra que permeiam a vida e as relações de trabalho e propriedade na Campanha.

Nos episódios de furto de ovelhas e de reses, ademais, é frequente que se deixem apenas as cabeças dos animais no campo, como desafio e afronta ao proprietário. Analogamente, o javali deixa as carcaças semidevoradas dos cordeiros e novilhos que consome como lembrança de sua presença feral. Marlene Spaniol (2015), ademais, registra que o abigeato é a ocorrência policial mais frequente nos municípios da fronteira brasileiro-uruguaia, respondendo a 60,16% dos crimes registrados entre 2012 e 2013 em Livramento (444 ocorrências) e 67,4% em Quaraí (122 ocorrências). Já José Luiz Bica de Mélo (2004, p. 141) afirma que, por trás do que chama de “usos políticos do abigeato” na fronteira brasileiro-uruguaia, existiriam “interesses de diversos setores: dos consumidores, dos comerciantes de carne clandestina e também dos próprios proprietários dos animais”.

Nesse contexto, destaca-se a tradicional desconfiança dos órgãos de vigilância sanitária quanto à mobilidade dos rebanhos para além dos limites das propriedades em que estão registrados. Em verdade, esse é um tópico bastante sensível na relação entre inspetores veterinários, já que sempre há o risco de uma alegação de abigeato ocultar o extravio intencional de animais para outra propriedade ou mesmo para o outro lado da fronteira, sem que isso seja notificado. Ao longo do chamado *corredor internacional*, extenso caminho de terra que corre junto à divisa entre os dois países, é comum que se abaixe a cerca com o intuito de que o gado atravessasse a *linha* por conta própria.

Na paisagem pastoril da Campanha, vigora certo *continuum* entre as habilidades requeridas pelas lidas campeiras “lícitas” e suas contrapartidas “ilícitas”, como o furto direto de reses no campo ou seu extravio indireto para o outro lado da fronteira. Em um contexto de múltiplas tensões envolvendo proprietários e trabalhadores rurais, isso faz com que os próprios peões de estância sejam encarados, muitas vezes, como ladrões de gado em potencial. Quanto a esse ponto, é relevante registrar que um manual da Brigada Militar publicado em 2002 sobre “como evitar o abigeato” assim recomendava:

Confira seus rebanhos periodicamente, em especial o de ovinos, no mínimo de 15 em 15 dias, para apurar se está sofrendo a ação de abigeatários;

Exija, quando for empregar alguém, referências, por escrito, do emprego anterior; informações da Brigada Militar e, se possível, folha corrida de antecedentes junto à Polícia Civil; Cuidado quando despedir um empregado e o mesmo responder com frases irônicas do tipo: - Pense bem no que o senhor vai fazer...; - O senhor não deveria me despedir...; - Isso não vai ficar assim...; Nestes casos, avise a Brigada Militar, dando o nome do elemento, endereço e se possível, o motivo da dispensa (Brigada Militar *apud* Bica de Mélo, 2004, p. 142-143).

Em suma, tudo leva a crer que a analogia entre o javali e o ladrão de gado se nutre da percepção de que ambos compartilham uma *etologia da ilicitude* que equaliza o furto à predação, num sentido ecológico das práticas, e a feralização à traição, num sentido moral que, por sua vez, aproxima o caso do javali ao dos cães pastores que se asselvajam e passam a atacar os rebanhos que outrora protegiam. Também nesse caso, os animais são tratados como “bandidos”, sendo o sacrifício dos mesmos um expediente punitivo bastante recorrente.

Em sua etnografia sobre a relação entre lobos e pastores no Quirguistão, Nicolas Lescureux (2006, p. 470) aponta que, “para os olhos dos criadores [...], certos comportamentos lupinos seriam diretamente relacionados a práticas humanas”. A longa coabitação entre uns e outros teria levado a uma percepção do lobo não como objeto ou simples elemento do mundo natural, mas como “um vizinho, um competidor, e até mesmo como um predador antropófago; em suma, um *alter ego*” (idem, p. 472).

Em um sentido histórico, confrontos agonísticos entre humanos e animais conformam a paisagem da Campanha da mesma maneira que as intro-

duções biológicas tratadas no item anterior. Sua constituição como fronteira pastoril remete a um passado no qual o gado era mais caçado (*preado*) do que criado. E, mesmo após a consolidação da propriedade sobre a terra e os animais, modos de apreensão positiva dos rebanhos continuaram persistindo, como a doma, a marcação e o rodeio.

Já sua constituição como fronteira política forjou-se através do constante enfrentamento entre luso-brasileiros e *castelhanos* pela “posse de terra e gados” (Freitas, 1980, p. 24). Nesse confronto, o abigeato e o extravio de reses era um dos dispositivos bélicos mais frequentes, como bem relata Saint-Hillaire (2002, p. 112) em várias passagens de sua *Viagem ao Rio Grande do Sul*:

Os portugueses, após a guerra, tomaram dos espanhóis um número considerável de animais; são acusados por estes de terem iniciado estes roubos, antes mesmo de começadas as hostilidades. Por seu turno, os portugueses acusam os espanhóis de terem sido os primeiros a dar exemplo desses furtos [...]. Segundo o caráter bem conhecido dos gaúchos, é lícito crer que, logo proclamada a independência, aproveitaram eles os primeiros momentos de desordem a fim de pilhar o gado nas estâncias dos portugueses e que estes, por sua vez, também o roubavam das estâncias espanholas.

Assim, na história técnica e social do Pampa, as *tasksapes* – ou “paisagens técnicas” (Ingold, 2000) – pastoril e política se confundem de tal modo que é difícil dissociá-las, quanto mais estabelecer os limites precisos entre as operações de guerra, preia e furto. Nesse sentido, Barrán (2012) aponta, em sua *Historia de la sensibilidad en Uruguay*, que os mesmos meios empregados pela pecuária tradicional da Campanha – a faca, o laço, a boleadeira, a garrocha, etc. – também serviram, classicamente, para fazer a guerra. E a guerra, como vimos, sempre teve nessa região um componente de roubo, de extravio, de pilhagem. Destarte, não é por pura coincidência que as reações sociais ao javali na Campanha gaúcha se desdobrem em um idioma da beligerância, um idioma da guerra.

Como prega um texto de apresentação da Associação Gaúcha de Controle do Javali Asselvajado (Agaja), o javali seria “o único entre os predadores nocivos e exóticos a compensar parcialmente suas perdas na agricultura e criação com o consumo de sua saborosa carne, quando este lhes retorna o que surrupiou”⁵⁵. A uma forma de aquisição violenta, opõe-se outra forma de aquisição violenta. Por meio da caça, homem e javali se quitam. Como espó-

⁵⁵ Idem.

lio, ademais, pode-se consumir a sua carne, com todas as reverberações simbólicas de uma incorporação da sua potência ameaçadora, no sentido proposto por Carlos Fausto (2001) e por outros etnólogos amazonistas.

Considerações finais

Ao longo deste capítulo, procuramos situar o problema dos javalis no Pampa brasileiro-uruguaio em um conjunto de coordenadas mais amplas, que vão além da sua definição como EEI e único grande vertebrado cuja caça é permitida no Brasil. Pelo conjunto de configurações socioambientais aqui elencadas, tendemos a concordar com Lidström e seus colegas (2015) quando estes argumentam que narrativas sobre invasões biológicas necessitam ser desdobradas para além da agência dos organismos invasores em si, também devendo levar em conta sua articulação com processos de maior complexidade e mais longa duração.

No caso do javali na fronteira sul, a metáfora da predação com o abigeato mostrou-se metonímica de tensões sociais que ultrapassam a agência individual do *Sus scrofa* em si, espelhando e dramatizando questões que se efetivam num plano propriamente social e político das relações humanas delimitado pela questão da propriedade. Já as analogias com o capim-annoni e os monocultivos florestais se articulam em uma fenomenologia apocalíptica (Dalla Bernardina, 2009) da pecuária sulina como forma de vida declinante, na esteira do avanço de outros cultivos sobre suas terras tradicionais e de sua condição cada vez mais marginal no sistema agropecuário gaúcho e nacional.

Referências

- ÁLVAREZ, María F.T. “Tornar-se nativo / a resistência do liso”. In: STEIL, C.A.; CARVALHO, I.C.M. (orgs.) *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- BACCHETTA, Vitor L. *A fraude da celulose*. Porto Alegre: Dacasa, 2010.
- BARETTA, Silvio R. Duncan; MARKOFF, John. “Civilization and Barbarism: Cattle Frontiers in Latin America”. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 20, n. 4, 1978, pp. 587-620.

- BARRÁN, José Pedro. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. La cultura “bárbara” (1800-1860). El disciplinamiento (1860-1920). Montevideo: Banda Oriental, 2012.
- BARRIOS-GARCÍA, M. Noelia; BALLARI, Sebastián. “Impact of wild boar (*Sus scrofa*) in its introduced and native range: a review”. *Biological Invasions*, v. 14, 2012, p. 2283-2300.
- BEVILAQUA, Cimea. “Espécies Invasoras e fronteiras nacionais: uma reflexão sobre os limites do Estado”. *Anthropologicas*, vol. 24, n. 1, 2013, p. 104-123
- BICA DE MÉLO, José L. “O velho e o novo da violência rural na fronteira Brasil-Uruguay”. *Sociedade e Estado*, vol. 19, n. 1, 2004, p. 121-150.
- BORGES DE MEDEIROS, Renato. SAIBRO, João Carlos de. FOCHT, Telmo. “Invasão de capim-annoni (*Eragrostis plana* nees) no bioma Pampa do Rio Grande do Sul”. In: PATTA PILAR, Valério de; MÜLLER, Sandra Cristina; CASTILHOS, Zélia Maria de Souza, JACQUES, Aino Victor Ávila (eds.) *Campos sulinos: conservação e uso sustentável da biodiversidade*. Brasília: MMA, 2009, p. 317-330.
- BORNHOLDT, Luciano. *Gaúchos and estancieros: regionalism, work relations and identity in the Campanha gaúcha, southern Brazil*. PhD. University of Manchester, 2008.
- BRASIL. *A Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2000.
- COLAUTTI, Robert; Mc ISAAC, Hugh. “A neutral terminology to define invasive species”. *Diversity and Distributions*, v. 10, 2004, p. 135-141.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. “Naturing the nation: Aliens, apocalypse and the postcolonial state”. *Journal of South African Studies*, v. 27, n. 3, 2001, p. 627-651.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CROSBY, Alfred. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DALLA BERNARDINA, Sergio. “Le gibier du apocalypse: chasse et théorie du complot”. *Ethnologie Française*, vol 39, 2009, p. 79-88.
- DA ROS, César Augusto. *Terra e poder no Rio Grande do Sul: As políticas agrárias durante o governo Olívio Dutra (1999-2002)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- DAVIS, Mark. “Don’t judge species on their origins”. *Nature*, v. 474, 2011, p. 153-154.
- DEBERT, André Jean; SCHERER, Scherezino. “O javali asselvajado: ocorrência e manejo da espécie no Brasil”. *Natureza e Conservação*, v. 5, n. 2, 2007, p. 31-44.
- DURELL, Gerald. *Encounters with animals*. London: Penguin, 1958.
- FARINATTI, Luís A. E. *Confins Meridionais: famílias de elite e sociedade agrária na fronteira sul do Brasil (1825-1865)*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Instituto

de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FREITAS, Décio. “O mito da ‘produção sem trabalho’”. In: FREITAS, Décio; DACANAL, José Hildebrando; GONZAGA, Sérgio. (orgs.). *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. p. 7-24.

GONZAGA, Sérgio. “As mentiras sobre o gaúcho: primeiras contribuições da literatura”. FREITAS, Décio; DACANAL, José Hildebrando; GONZAGA, Sérgio. (orgs.). *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, p. 113-131.

INGOLD, Tim. *Hunters, Pastoralists and Ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

_____. *The Perception of the Environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

LARSON, Brendon M.H. “The war of the roses: demilitarizing invasion biology”. In: *Front. Ecol. Environ.*, v. 3, n. 9, 2005, p. 495-500.

LESCUREUX, Nicolas. “Towards the necessity of a new interactive approach integrating ethnology, ecology and ethology in the study of the relationship between Kyrgyz stockbreeders and wolves”. *Social Science Information*, vol. 45, n. 3, 2006, p. 463-478

LESTEL, Dominique. “A animalidade do humano e as ‘comunidades híbridas’”. In: Maria Esther Maciel (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e zopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 23-54.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

LIDSTRÖM, Suzanna; WEST, Simon; KATSCHNER, Tania; PÉREZ-RAMOS, M. Isabel; TWIDLE, Hedley. “Invasive Narratives and the Inverse of Slow Violence: Alien Species in Science and Society”. *Environmental Humanities*, v. 7, 2015, p. 1-40.

LOMBARDI, R.; BERRINI, R.; ACHAVAL, F.; WAYSON, C. *El Jabalí en el Uruguay*. Montevideo: Centro Interdisciplinario para el Desarrollo, 2007

LOWE, S.; BROWNE, M.; BOUDJELAS, S.; De POORTER, M. *100 of the World's Worst Invasive Alien Species: a selection from the Global Invasive Species Database*. ISSG, IUCN, 2004.

OLIVEIRA, Anderson E.S.; PEREIRA, Daniel G. “Erradicação de espécies exóticas invasoras: múltiplas visões da realidade brasileira”. *Desenvolvimento e sociedade*, vol. 21, 2010, p. 173-181.

OLIVEIRA, Anderson E.S.; MACHADO, Carlos J.S. “Quem é quem diante da presença de espécies exóticas no Brasil? Uma leitura do arcabouço institucional-legal voltada para a formulação de uma Política Pública Nacional”. *Ambiente e Sociedade*, vol.12, n. 2, 2009, p. 373-387.

- OLIVEIRA VIANA, Francisco J. "Populações meridionais do Brasil". In: *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.
- PEARCE, Fred. *The new wild: why invasive species will be nature's salvation*. London: Icon Books, 2015.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.
- PILLAR, Valério P. VÉLEZ, Eduardo. "Extinção dos campos sulinos em unidades de conservação: um fenômeno natural ou um problema ético". *Natureza e Conservação*, v. 8, n.1, 2010, p. 84-86.
- SAINT-HILLAIRE, Auguste. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Brasília: Senado Federal, 2002.
- SAGOFF, Mark. "Who is the invader? Alien species, property rights and the Police power". In: ROTHERHAM, Ian D; LAMBERT, Robert A. (eds.). *Invasive and introduced plants and animals: human perceptions, attitudes and approaches to management*. London: Earthscan, 2011, p. 79-108.
- SARMIENTO, Domingo F. *Facundo*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- SIMBERLOFF, Daniel. 2011. "The rise of modern invasion biology and American attitudes towards introduced species". In: ROTHERHAM, Ian D; LAMBERT, Robert A. (eds.). *Invasive and introduced plants and animals: human perceptions, attitudes and approaches to management*. London: Earthscan, 2011, p. 121-135.
- _____. *Invasive species: what everyone needs to know*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- SKEWES, Oscar; JAKSIC, Fabián M. "History of the introduction and present distribution of the European Wild Boar (*Sus scrofa*) in Chile". *Mastozoología Neotropical*, v. 22, n. 1, 2015, p. 113-124.
- SUBRAMANIAM, Banu. "The aliens have landed! Reflections on the rhetoric of biological invasions". *Meridians: feminism, race, transnationalism*, v. 2, n. 1, 2001, p. 26-40.
- THOMPSON, Charis. "When elephants stand for competing philosophies of nature". In: John Law and Annemarie Mol (eds.). *Complexities: social studies of knowledge practices*. Durham: Duke University Press, 2002, p. 167-190.
- TSING, Anna L. "Empowering nature, or: some gleanings in bee-culture". In: YANAGISAKO, S.; DELANEY, C. (eds.) *Naturalizing Power: essays in feminist cultural analysis*. New York: Routledge, 1995. pp. 113-143.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; n-1 edições, 2015.
- WOODS, Mark; MORIARTY, Paul Veatch. "Strangers in the land: the problem of exotic species". *Environmental values*, v. 10, 2001, p. 163-191.

Sobre as autoras e os autores

Bernardo Lewgoy

Licenciado em filosofia pela UFRGS, doutor em Antropologia pela USP e pesquisador do CNPq. Atualmente é professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Seu tema de pesquisa atual é Relação Humano-Animal (com dois projetos: moralidades da proteção animal e biopolítica e epidemia de Leishmaniose Canina em Porto Alegre), sendo coordenador do grupo de pesquisa *Espelbo Animal: Antropologia das Relações entre Humanos e Animais*. Dedica-se também a estudar a relação entre Religião e Sociedade através do espiritismo kardecista, e é autor do livro *O Grande Mediador: Chico Xavier e a Cultura Brasileira*, menção honrosa no I Concurso Anpocs/EDUSC de obras em Ciências Sociais de 2002.

Caetano Sordi

Graduação em Ciências Sociais (UFRGS, 2010) e em Filosofia (PUC-RS, 2013). É mestre (2013) e doutor (2017) em Antropologia Social pela UFRGS, tendo realizado estágio sanduíche na Universidade de Aberdeen, Escócia, sob orientação de Tim Ingold (2015). Desde 2016, atua como professor da Área do Conhecimento de Humanidades da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Possui experiência nas áreas de relações humano-animais, antropologia da alimentação, antropologia da técnica, paisagem e meio ambiente.

Carlos Emanuel Sautchuk

Professor associado do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, onde coordena o grupo de pesquisa Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica (CNPq). Realiza pesquisas desde 2004 em diferentes locais da Amazônia, sobre pesca, manejo sustentável e domesticação animal, com foco especial nas transformações das relações com o pirarucu. Tem experiência em antropologia da técnica, da pessoa e do meio ambiente.

Claudia Fonseca

Possui graduação em Letras - University of Kansas (1967), mestrado em Estudos Orientais - University of Kansas (1969), doutorado em Sociologia - École des Hautes Études en Sciences Sociales (1981) e doutorado em Ethnologie - Université de Nanterre (1993). Atualmente professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: grupos populares, família, adoção e gênero, antropologia do direito, antropologia das ciências.

Fabíola Rohden

Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS, integrante do Núcleo de Pesquisas em Antropologia do Corpo e da Saúde, coordenadora do grupo de pesquisa Ciências na Vida e pesquisadora do CNPq. Publicou uma série de trabalhos relativos a relações de gênero, corpo, sexualidade, gênero e ciência, dentre os quais os livros *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher* (Fiocruz, 2001; 2009) e *A arte de enganar a natureza: contracepção, aborto e infanticídio no início do século XX* (Fiocruz, 2003), além de *Ciências na vida: antropologia da ciência em perspectiva*, em colaboração com Claudia Fonseca e Paula Machado (Terceiro Nome, 2012).

Francisco Pazzarelli

Licenciado em História e Doutor em Ciências Antropológicas pela Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Atualmente é Professor Assistente na mesma instituição e Pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/CONICET. Há mais de dez anos desenvolve pesquisas em diferentes regiões do noroeste argentino (províncias de Catamarca e, atualmente, Jujuy), indagando sobre culinária, relações com a paisagem e teorias da pessoa em comunidades indígenas e camponesas.

Iara Maria de Almeida Souza

Professora Associada do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia. cursou Graduação, mestrado e doutorado em Ciências Sociais na Universidade Federal da Bahia. Realizou pesquisas sobre redes sociais e problema mental, prática médica, relação médico-paciente. Atualmente se dedica a projetos na área de antropologia de ciência e da tecnologia e relação entre humanos e animais não humanos, a exemplo do projeto *Vidas Experimentais: conhecendo o inexplorado mundo do biotério e seus habitantes*, processo n. 482129/2011-5, realizado com o apoio do CNPQ e que deu origem ao artigo presente neste livro.

Jean Segata

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando também no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas. Possui mestrado e doutorado em Antropologia Social pela UFSC, onde também realizou pós-doutorado. Tem experiência na área de Antropologia Urbana e Teoria Antropológica, atuando principalmente no campo da cibercultura e das relações humano-animal. Atualmente, é Diretor Científico da ABCiber – Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura (2017-2019); coordenador do GEMMTE – Grupo de Estudos Multiespécie, Microbiopolíticas e Tecnossocialidade; pesquisador do NAVISUAL e do NUPACS, do PPGAS-UFRGS; e vice-coordenador do GrupCiber – Grupo de Pesquisas em Ciberantropologia, do PPGAS-UFSC.

Míriam Cristina Marcílio Rabelo

Professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA. Desenvolve pesquisa sobre religiões afro-brasileiras (com foco nos temas da corporeidade, modos de aprendizagem e ética). Entre suas publicações, destacam-se os livros *Enredos, Feituras e Modos de Cuidados: dimensões da vida e da convivência no candomblé* (EDUFBA, 2014); e, com Iara Souza e Paulo César Alves, *Trajetórias, Sensibilidades e Materialidades: experimentações com a fenomenologia* (EDUFBA, 2012) e *Experiência de Doença e Narrativa* (Fiocruz, 1999).

Theophilos Rifiotis

Professor Titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Realizou mestrado na Université René Descartes - Paris V, doutorado na Universidade de São Paulo. Lecionou na Université de Montréal (Canadá) e na Universidad de Buenos Aires (Argentina) e em várias universidades no Brasil. Pesquisador convidado no Centre d'Analyse et d'Intervention sociologique (CADIS) da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris, do Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes (CRI-VIFF) e Centre international de criminologie comparée (CICC) da Université de Montréal (Montreal). Realizou pós-doutorado na Université de Montréal e na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. Foi duas vezes vice-presidente da Associação Brasileira de Pesquisadores em Ciberultura (ABCiber) de 2008 a 2011. Consultor ad hoc do CNPq, CAPES, FAPESP, MEC. Coordenador do LEVIS (Laboratório de Estudos das Violências) e do GrupCiber (Grupo de Pesquisa em Ciberantropologia) da UFSC.

O presente livro aspira contribuir com o vasto projeto de renovação da antropologia, explicitando mapeamentos de controvérsias em torno do governo da vida em diferentes situações etnográficas, no campo ecológico, na relação com animais, nas políticas de vigilância e controle epidêmico, nos estudos da ciência, nas redes sociotécnicas. A sua publicação representa um passo fundamental para a consolidação de uma agenda de pesquisa em torno das políticas etnográficas em jogo no fazer antropológico contemporâneo. Uma antropologia em que o ser humano não está no centro do mundo social, com transformações importantes tanto nos objetos/temáticas de pesquisa quanto nos modos de realizar as pesquisas. Portanto, a expressão “políticas etnográficas” procura trazer para o centro dos debates as eleições que compõem o cotidiano do fazer antropológico, delimitando o campo do observável e dos relatos, e que se articulam para constituir e fundamentar modos específicos de produzir a etnografia nos múltiplos encontros com a ciência, as tecnologias e os dispositivos de governo da vida.

