



City Research Online

City St George's, University of London

Citation: Prates, M. (2019). Fluxos de uma antropologia em espaços errantes: Corpo, doença e saúde. In: da Costa e Fonseca, A. C. & Leivas, P. G. C. (Eds.), Direitos Humanos e Saúde. (pp. 27-45). Porto Alegre: UFCSPA. ISBN 978-85-92652-12-8

This is the published version of the paper.

This version of the publication may differ from the final published version. To cite this item please consult the publisher's version.

Permanent repository link: <https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/22977/>

Copyright and Reuse: Copyright and Moral Rights remain with the author(s) and/or copyright holders. Copies of full items can be used for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes without prior permission or charge, unless otherwise indicated, provided that the authors, title and full bibliographic details are credited, a hyperlink and/or URL is given for the original metadata page and the content is not changed in any way. For full details of reuse please refer to [City Research Online policy](#).

1. FLUXOS DE UMA ANTROPOLOGIA EM ESPAÇOS ERRANTES: CORPO, DOENÇA E SAÚDE

Maria Paula Prates¹

Os significados de doença e saúde, quando situados desde estudos antropológicos, precisam ser compreendidos à luz de categorias “nativas”, conforme concepções e noções advindas de interlocuções em contexto de pesquisa.² Para a Antropologia, as explicações – mesmo que presumidamente universais – são parciais. Tratam-se de perspectivas, de modo que não se parte de “verdades” do pesquisador para entender as significações de mundo dos Outros. Nesse

¹ Professora de Antropologia na UFCSPA. Doutora em Antropologia pela UFRGS.

² Este capítulo tem como público-alvo leitores e leitoras não iniciados em Antropologia, sendo seu intuito propor discussões introdutórias à temática. Como antropóloga e professora em uma universidade federal da área de Ciências da Saúde, leciono para alunos que muitas vezes não têm familiaridade com a linguagem e com as discussões em Ciências Humanas. Apesar de ser um desafio pensar sob a perspectiva da Antropologia nessa situação, certos regimes de verdade, muito arraigados no meio acadêmico biomédico, mostram-se como uma possibilidade de transversalizar produções de conhecimento.

sentido, etnografias³ são realizadas não para atestar ou refutar hipóteses previamente elencadas em projetos de pesquisa, mas para aproximar o antropólogo de outros modos de existência. E esses modos de existência dos Outros dos antropólogos geralmente demandam rever “problemas de pesquisa” a fim de conferir sentido ao que se busca compreender. Significa dizer que explicações baseadas em termos biológicos na fisiologia e no funcionamento do corpo humano, por exemplo, comumente tomadas como universais, estão amparadas em uma das tantas maneiras possíveis de existir e de significar a existência. O corpo, uma materialidade física plena de órgãos e funções, constitui-se enquanto tal desde uma perspectiva ocidental moderna,⁴ na qual o plano da natureza constitui-se como fundo universal de explicação para o mesmo.

Levando em conta essas advertências, vejamos se no decorrer deste capítulo consigo lhes mostrar que não estou a falar de uma relatividade dos conceitos de corpo, doença e saúde de maneira a acomodar diferenças culturais. O ponto nevrálgico é justamente desestabilizá-los tensionando as “nossas” pretensas verdades. Para tanto, e considerando que saúde e doença são categorias que nos remetem ao corpo (ao menos para nós, os ditos ocidentais modernos), começo por ele.

ETNOCENTRISMOS PERPENDICULARES

Uma cosmologia de dois planos, como lembra Descola (2005), orienta o pensamento moderno há ao menos dois séculos.

³ Método de pesquisa característico da disciplina antropológica.

⁴ Faço uso de *ocidental moderno* em referência a uma cosmologia que tem como pilar uma forma de pensamento europeu surgido na Idade Média Alta e que ganhou contornos mais evidentes durante *le siècle des Lumières*. Entretanto, considerando a ambição inerente ao termo de agregar uma multiplicidade de tendências culturais, é sempre pertinente justificá-lo.

Seus primeiros traços nos remetem ao final da Idade Média, quando críticas ao teocentrismo tomaram força, acentuando-se no final do século XIX com a consolidação das ciências modernas. Quanto a isso, vemos na antropologia a primeira escola clássica da disciplina, o Evolucionismo, que estudava grupos humanos a partir de classificações como “bárbaros”, “selvagens” e “civilizados”. Por suposto que os antropólogos evolucionistas se situassem “modestamente” entre aqueles considerados civilizados. Naquele tempo, o corpo não era o eixo de problematizações, embora algumas décadas mais tarde tal foco tenha ganhado notoriedade em trabalhos como os de Marcel Mauss e na bela etnografia de Maurice Leenhardt, *Do Kamo*. Desse tempo primevo da antropologia, as consequências de um pensamento etnocêntrico e de ideário universal de sociedade ainda permanecem pairando sobre os alicerces daquilo que vez ou outra chamamos de “atrasado”. Exemplo disso é o termo crença, comumente empregado como contraponto ao que seria científico, ou, em outras palavras, “verdade”. O que acontecia nesses primeiros tempos de produção do pensamento antropológico era um olhar estritamente exotizante de maneiras de viver, com o intuito de justificar uma evolução linear de humanidade a culminar na superioridade daqueles que se entendiam como civilizados.

Se a antropologia em muito discutiu e se autocriticou em relação às suas abordagens de pesquisa, tanto no que concerne ao seu método quanto aos seus fundamentos teóricos, outras ciências foram reiterando essa cosmologia de dois planos, deliberadamente forjada em *natureza* e *cultura*. Permanecendo a primeira como explicação para o que balizaria um universal humano, a segunda seria evocada sempre que o particular viesse à luz. Logo, podemos tomar esse modelo como o regente de concepções biomédicas de saúde, nas quais o corpo humano seria um traço comum entre aqueles pertencentes à comunidade humana. Se *natureza* deveio uma verdade que unificou

e equalizou os corpos humanos, independentemente de suas origens, a *cultura* os particularizou, conferindo conotações idiossincráticas a cada um deles. Não devemos nos esquecer que se trata de uma das tantas maneiras possíveis de explicar o mundo, e que esta vigora quando tomamos “o corpo” como ente biológico universal.

Junto a esse quadro bipartido em *natureza* e *cultura* temos um outro desdobramento: o da separação entre *corpo* e *alma*. O primeiro é uma obviedade para os crentes em uma concepção naturalista de mundo; já o segundo refere-se a uma certeza (em outros termos, sem dúvidas) para aqueles que creditam ao corpo uma noção muito mais fluída do que a de natureza. O antropólogo Claude Lévi-Strauss, em um texto marcante para as discussões de sua época (e incrivelmente atual) sobre raça e desigualdade, lembra-nos que quando os espanhóis chegaram na região das grandes Antilhas, na América Central, os europeus preocupavam-se em averiguar se os autóctones possuíam ou não alma, enquanto os indígenas não tinham dúvidas de que algo animava os corpos dos recém-chegados. A incerteza detinha-se em saber se aquilo que os europeus aparentavam ser realmente o eram: seriam eles “gente”? Para averiguar, os indígenas das Antilhas colocavam corpos dos europeus à prova, submetendo-os a métodos rigorosos de observação a fim de descobrir se putrefariam.⁵ Essa passagem, entendida por Lévi-Strauss como anedótica à medida que revela o quão próximos estamos daqueles que intentamos discriminar, leva-nos ao entendimento de que o pensamento etnocêntrico não consiste em um privilégio ocidental. Para muitos coletivos humanos, entre os quais os ameríndios, as fronteiras do que

⁵ “Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l’Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d’enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s’employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction”. (LEVI-STRAUSS, 1973, p. 21).

se concebe como “verdadeiramente humano” são facilmente encontradas. Muitos etnônimos têm como significado “gente de verdade”, como se pode observar entre os Nhandeva,⁶ “nós, os homens”, ou os *Jeguakava Tenondé*, os primeiros adornados entre os Mbyá. No entanto, esse etnocentrismo, por assim dizer, funciona como um produtor de alteridade, um potencializador de distinção diante de Outros, sem a ambição de fazer cessar a diferença. Ao contrário, o modo de relação de coletivos ameríndios tende a produzir alteridades como reverberador de socialidades.⁷ Não é o mesmo que parece acontecer com o etnocentrismo “ocidental”, adjetivo de que me valho pela falta de outro melhor.

Se na metade do século XX o debate girava em torno do conceito de “raça”, tão arbitrariamente advogado em favor de supremacias brancas, hoje não necessariamente se foge dele, mas se ensaja mais um desacortinar do que um devir velado. O imperativo da universalidade de direitos, importante marca consequente da Declaração Universal dos Direitos Humanos, é sobretudo uma aporia ocidental.⁸ Quais os parâmetros que o balizariam? Quem dá as cartas quando se conceitua o que é vida, por exemplo? Valores tão caros às sociedades ocidentais, como é o direito à educação, são impositivos à medida que atendam a propósitos alheios a muitos coletivos humanos. Enfim, são questões que passam batidas em ambientes cristalizados em moralidades civilizatórias mas que tratam de uma problematização relevante, tendo certa validade quando se colocam em pauta assimetrias de poder e interesses econômicos vorazes.

⁶ Para saber mais sobre as diferentes etnias indígenas que vivem em território nacional indico a página na Internet do Instituto Socioambiental: www.socioambiental.org/pt-br.

⁷ Para uma discussão do conceito de sociedade na disciplina antropológica, sugiro Strathern (2006) e Viveiros de Castro (2002).

⁸ Sobre esse tema, que gira em torno do eixo relativismo cultural e universalismo de direitos, indico o texto da antropóloga Rita Laura Segato (2006).

Obviamente, não podemos nos esquecer do contexto pós Segunda Guerra Mundial que a legitimou.

DAS COISAS INTRINCADAS

Quando pensamos em corpo o que nos vem à mente?⁹ O que é um corpo? E se o que chamamos corpo não tivesse nome em outra cultura? Para os Mbyá, pessoas falantes do dialeto guarani-mbyá e com quem tive a oportunidade de viver por algum tempo,¹⁰ doenças não são fruto de uma desordem fisiológica. Sendo o mundo habitado por muitos seres, que não somente aqueles que podemos ver, a vulnerabilidade aos ataques proferidos por agências extra-humanas é uma constante.

Certa vez, durante uma de minhas estadias entre os Mbyá, acompanhei a enfermidade de um menino. Ele sentia fortes dores abdominais, não conseguindo manter-se em pé. Atendido pela equipe de saúde volante da então Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), foi diagnosticado com uma virose, um tipo de doença viral que passaria em alguns dias. A recomendação foi para que tomasse bastante água e fizesse repouso. Concomitante à orientação dada pelos profissionais de saúde juruá (brancos, não-indígenas), e que de certa forma foi seguida, o menino foi atendido por um experiente xamã. O diagnóstico, por sua vez, não contestou a sabedoria biomédica mas entendeu que o desencadear do mal-estar era oriundo de um ataque

⁹ Costumamos propor essa questão de modo retórico como apelo para referenciar a mente/cabeça enquanto um lugar de pensamento. Percebem o quanto a língua e a forma de se expressar evidenciam um modo de existência? “Pensariam” todos? E se todos pensassem, pensariam com a cabeça, com a mente?

¹⁰ Durante períodos intermitentes de trabalho de campo etnográfico, sobretudo entre os anos de 2003 e 2010, vivi entre coletivos guarani-mbyá. Foram essas estadias em seus espaços existenciais (*teko’á*), assim como uma relação de longo termo com os Mbyá que embasaram meus trabalhos acadêmicos de dissertação de mestrado e tese de doutorado em Antropologia Social.

proferido por peixes. Muitas pequenas pedras foram extraídas de seu ventre e em poucas horas o menino voltou a se sentir bem. Para o xamã, o menino, que pescava constantemente, havia insultado o *djá* dos peixes, uma espécie de dono desses animais. Não se pode pescar desmedidamente sob o risco de sofrer esse tipo de contra-ataque. Uma vez abatido, neutralizado em seu hábito cotidiano de pescar, o menino foi distanciando por aquele que tem como função proteger os peixes, o *pira djá*. O evento chamou a atenção dos espíritos da floresta, que interagem de igual para igual com os humanos mbyá. Os corpos destes são alvo de doenças provocadas externamente por seres visíveis e invisíveis. Doenças, por consequência, desestabilizam a vitalidade da pessoa, enfraquecendo-a e deixando-a à mercê de uma captura de sua *nhë'e*¹¹ e que pode levar à morte.

Descola (2005) e Taylor (2000), em seus textos sobre os Achuar da Amazônia equatoriana, observam que morte “natural” é algo estrangeiro ao pensamento desses indígenas. Eis algo que pode ser estendido a muitos grupos ameríndios: a ideia de uma doença fisiologicamente explicável que comprometa o funcionamento de órgãos internos só é possível quando está em vigor uma noção de corpo biológico, desconectado de outros elementos e seres agentes e reagentes à vida humana. Nesse sentido, não há morte natural porque toda morte é uma traição, uma captura, uma armadilha de outro ser com capacidade de interação com a pessoa. A alma escapa por uma cilada impetrada por outrem. Quando pensamos em sociedade – termo que demanda atenção, mas que é facilmente entendido – a que nos remetemos? Ao pensarmos no social ou na vida em sociedade imaginamos pessoas ou gente nos moldes humanos? E se social

¹¹ Alma seria um termo de fácil compreensão, e que, vez por outra, emprego. Entretanto, por apresentar-se bastante carregado de um sentido prévio, difícil de ser dissociado da cosmologia judaico-cristã, farei usos pontuais de algumas palavras mbyá, tal como *nhë'e*, a força vital que anima uma pessoa.

fosse muito mais do que relações entre pessoas ditas humanas? E se relações com animais e plantas fossem também sociais? Se todo o universo se relacionasse de modo contínuo, em diferentes frequências, porém em relação intensa? É sob esses espectros que o pensamento ameríndio deve ser vislumbrado. Em contrapartida, o pensamento ocidental moderno vale ser visto como partido e compartimentalizado em categorias que, ao longo dos últimos séculos – aqueles que no início do texto remarquei como purificadores de natureza e cultura –, objetificou a externalidade do mundo vivido.

Assim, temos o que hoje classificamos como saúde, doença, educação, natureza, animais, que em outras cosmologias não recebem denominação em específico. Isso não necessariamente quer dizer que tais cosmologias tenham uma conexão mais contínua e rica com o mundo que as cerca, mas que talvez “nós” estejamos a forçar separações de coisas que são inexoravelmente intrincadas. Mais uma vez, quem sabe estejamos muito mais próximos daqueles que tentamos distanciar do que nossa carapuça civilizatória almeja.

CAPITALIZANDO VITALIDADES

A biomedicina caracteriza-se, em linhas gerais, por buscar evidências físicas, cada vez mais moleculares e pormenorizadas, que expliquem manifestas desordens biológicas, entendidas como doenças. Relembramos que as noções de saúde e doença, segundo explicações biomédicas, estão enraizadas em concepções biológicas de corpo. Há muito tais explicações ultrapassaram as fronteiras do ambiente científico e foram popularizadas, mesmo que com diferentes apropriações e ressignificações. Termos como “puberdade” e “menopausa”, por exemplo, são de fácil entendimento, apesar de advirem de uma esfera especializada de produção do saber. O que acompanhamos nas últimas décadas é uma crescente medicalização da vida

social, na qual termos biomédicos são incorporados à linguagem hodierna ao mesmo tempo que passam a figurar como orientação de um padrão de comportamento a ser seguido. Ser saudável é, para muitos, seguir recomendações médicas. Jornais com cadernos especializados em saúde e programas de televisão com atenção voltada para hábitos alimentares e exercícios físicos fazem parte da vida atual. Somos doentes em potencial, como postula Rose (2013), uma vez que a lógica da prevenção trabalha com o ideário de uma doença em devir. É preciso lembrarmo-nos, em nossos *check-ups* que estamos sujeitos a adoecer, e isso recai em um imenso assujeitamento à lógica de controle, não somente de corpos, como também de pessoas.¹²

As doenças não visualizadas em aparelhos tecnologicamente sofisticados, não objetificadas em traços bioquímicos, como as ditas doenças mentais, ou seja, as doenças psicossomáticas, configuram o ponto que gostaríamos de abordar: a aura misteriosa dada a tudo aquilo não materializável na carne. A psiquiatria, especialidade que dedica atenção aos transtornos mentais, encontra até hoje certa resistência no âmbito da medicina, podendo ser considerada por alguns como uma área médica de menor relevância. Historicamente, pode-se observar que sua legitimação se deu a partir do uso de fármacos, tendo em vista que se passou a associar disfuncionamentos biológicos a comportamentos inadequados para vida em sociedade. Aí encontrou um lugar de saber materializado no corpo, com sintomas e causas definidos. Deveio uma especialidade legitimada por “estudos cientificamente comprovados”, fazendo coro à medicalização e ao gerenciamento de todos que fugiam à norma.

¹² Essa discussão é deveras interessante e bastante desenvolvida na área das ciências humanas. Não temos como desenvolvê-la neste capítulo, tampouco é esse o propósito, mas indicamos autores como Michel Foucault, Didier Fassin, Nikolas Rose, entre outros. As mulheres, em especial, sofrem um controle significativo sobre seus corpos por conta de seu “papel reprodutor”. Notem-se os exames ginecológicos de rotina e o papel “cuidador” a elas designado.

A síndrome do pânico, um estado de ansiedade extremo, tem recebido atenção de psicólogos e psiquiatras, sobretudo na última década. Junto da depressão, outra doença do *self*, tal síndrome é cada vez mais comum em grandes centros urbanos. Uma psicóloga contou-me que em emergências hospitalares as equipes médicas nominam os eventos de pânico como “hagazão”. Geralmente acolhidos com suspeita de ataque cardíaco, tais pacientes, em sua maioria mulheres, deixam todos decepcionados com seus falsos alardes. Se não há algo físico, possível de ser diagnosticado clinicamente através de exames específicos, logo a equipe médica parece desconsiderar a importância do sofrimento do paciente. Afinal, se o corpo transpira, se o coração acelera, se a visão embaça, para citar alguns sintomas, mas nenhum disfuncionamento orgânico é detectado como causa, não deve ser lá motivo para recorrer à emergência hospitalar... Algo “mental” ou “psicológico” remete a um obscuro mundo do mistério, aquele no qual provas científicas são escorregadias. Mas a pessoa não o sente? Não está realmente a passar mal? Isso sem contar que “hagazão” deriva literalmente da letra H, a qual faz referência à histeria. Em outras palavras, seria uma crise, digna de um adjetivo superlativo, de histeria.

Lembremo-nos dos estudos de histeria no século XIX, em um tempo em que a “instabilidade emocional” das mulheres justificava inúmeros abusos e intervenções em seus corpos. Tudo em prol da evolução da ciência, o deus moderno. Essa instabilidade feminina se contrapunha à racionalidade de homens. Eles, a razão; elas, a emoção: tem-se, então, a separação presente nos estereótipos de gênero.

Se entre os ditos ocidentais modernos a psiquê ganhou especialistas em consonância com uma gama de outras especialidades (ginecologistas, oftalmologistas, nutricionistas, etc.), o que pode ser explicado tanto pela cosmologia de dois planos, que inicialmente nos

referimos por seu desdobramento, de forte influência judaico-cristã, em corpo e alma. A pessoa moderna, sob o ângulo biomédico, é multipartida, tal qual a taxonomia que nos permite colocar cada partezinha da natureza objetiva sob uma denominação. A integralidade e as conexões entre aquilo que anima e aquilo que se materializa em um corpo é eclipsada pela ânsia de objetificação. A noção de pessoa individual é tributária de uma cosmologia euroreferenciada, pessoa que é indivisível (*in-divisa*), que não se divide. Una. Inteira. Essa concepção contrasta com outras noções de pessoa, como a ameríndia.

FAZENDO PESSOAS

Entre os Mbyá, a noção de corpo leve, de leveza (*-etevevuipa*, corpo leve; *tete*/corpo + *vevúi*/leve, ligeiro + *pa*/ indicador de totalidade, completamente) está associada na literatura etnológica à busca por *kandire* e *aguyje* (algo como “condição de perfeição”¹³), que seriam alcançados a partir de prescrições e interdições alimentares e de controle de certos estados afetivos. Ciúme (*takâtey*) e raiva (*pochy*) são sentimentos veementemente repelidos entre os Mbyá e estão relacionados à noção de corpo pesado, quente (*akú*).

Sobre os Yanomami, Albert (1985) observa que a noção de face¹⁴ (*bei bibi*) seria a expressão do rosto tal como ele é, demonstrado pelo olhar. É o pensamento consciente subjetivo, o princípio das emoções. Todas as atividades físicas e de estado de consciência são construídas pela raiz *bibi*, que significa pensar, perder a consciência, hesitar, lembrar-se, ser agressivo ou furioso, ser preocupado ou ansioso.

¹³ Consta no dicionário Dooley (1982) que o significado seria “sendo transformado, sublimado”, além de também empregado como “madurecer”.

¹⁴ Do original em francês *visage* (tradução nossa).

Já entre os Candoshi, notamos também a relação entre corpo e estados afetivos. Surrallés (2003) afirma que é o sangue que faz circular *ksani*, calor pelo corpo. É dele que deriva a vitalidade, a presença de *vani*. A raiva, assim como para os Mbyá, é entendida como esquentamento da pessoa e está associada à vingança e ao homicídio, sendo constantemente evitada.

Taylor afirma que aprender a odiar, absorvendo as hostilidades do ambiente social, é tão importante quanto aprender a amar entre os Jivaro. Já entre os Mbyá, vemos um investimento para que o primeiro estado afetivo esteja sempre sob controle. Ou melhor, para que esse estado afetivo não se constitua como parte da pessoa, já que ele sempre lhe é exterior.

O *-Exa'ã* (pensar) e o *akã* (cabeça-pensamento) entre os Mbyá não são vistos como algo a se estimular. Ser sábio não está no pensar segundo uma lógica racional, conforme a metafísica ocidental: parece-nos restrito aos sábios xamãs, que conhecem e têm capacidade de atenuar os efeitos de interação com seres invisíveis. O pensamento se distrai, pode ser “adoecido”, “virado”. E daí sua combinação com o termo *arandu* (conhecimento).

Overing (1992) observou que: “A arte do viver *piaroa* está na dosagem certa do conhecimento produtivo, pois se sabe que excesso de conhecimento pode envenenar a vida dos sentidos”; na mesma direção seguiram os trabalhos de Kensinger (1995), McCallum (2001) e Lagrou (1998). Esta última, que realizou sua etnografia entre os Kaxinawa, diz que seus anfitriões falam de “corpos pensantes” quando se referem à pessoa viva. Entre eles, o pensamento encontra-se incorporado em um corpo pensante, pois, somente quando o corpo está em repouso ou enfraquecido, surgem almas independentes deste. O conhecimento mora no corpo e se concretiza por meio dele.

Os “conselhos” ou o fato de pedir para ser aconselhado indica um modo de exercitar o fortalecimento da relação com as alteridades

divinas, imanentes à pessoa por sua *ñe'ẽ* entre os Mbyá. A palavra, aquilo que pronunciado como conselho, adentra no corpo, ocupa e transforma a realidade de dado estado afetivo, trazendo de volta a pessoa após esta ter sido capturada pela subjetividade de um Outro. A audição é a via de entrada de potências que tendem a alterar estados pessoais. A palavra em forma de “conselho” é a alteridade divina veiculada através da fala e que entra no corpo pela audição. Trata-se da contra-ação aos *dja*, que seriam os enfraquecedores por excelência de *akã* (cabeça-pensamento).

Assim como observado com as restrições e prescrições alimentares e sexuais, o corpo ameríndio também é conformado por adornos, por substâncias e qualidades afeitas a outros seres que, ao serem trazidas para si, ajudam a compor sua forma; adorno não somente como termo para enfeite ou decoração, mas no sentido da palavra mbyá *porã*, que, como adjetivo, significa tanto belo ou bonito, quanto bom ou saudável. Vale ressaltar que os adornos corporais são vistos a partir de uma lógica estética em que não há separação entre bom e bonito. Ao longo do ciclo de vida mbyá, vários ornamentos são utilizados, colares, pulseiras e tornozeleiras, enfatizando determinadas qualidades entendidas como importantes para a fabricação desse corpo, e também para constituí-lo e diferenciá-lo de outros corpos.¹⁵

Os Mbyá colocam em suas crianças um colar feito com minúsculos caramujos com o objetivo fazer com que os pequenos consigam controlar sua vontade de urinar. Em um cordão de algodão, vários caramujos são colocados de maneira que circundem o pescoço da criança, já que esses moluscos “são bichos que não fazem xixi”. Visto como uma qualidade a ser incorporada, as crianças absorvem em seus corpos as substâncias dos caramujinhos. Também são utilizados cordões em volta dos joelhos de meninos e meninas no intuito

¹⁵ Para quem se interessar pelo tema, ver Prates (2013).

de fortalecer o caminhar. A confecção deles é feita a partir de ossos das pernas de saracura (*araku*) e jacutinga (*jacu*). Cordões também são colocados em volta da cintura das crianças, pois segundo os mbyá, ajudam-nas a crescer “retas e firmes”, tal como esperado para um ideal de humanidade. Os corpos são feitos: não se nasce “pronto”; o “corpo biológico” não se faz por células, faz-se pelas vitalidades de vários seres.

Noções de pessoa e de corpo singulares, se colocadas lado a lado às cosmologias científicas e ameríndias, percorrem caminhos paralelos quando estão em jogo explicações sobre vida, morte, saúde, doença. Mas qual seria a diferença radical entre elas se vistas à luz de uma radiografia rápida sobre o que abordamos neste capítulo?

PRETENZA NEUTRALIDADE, PERVERSA ASSIMETRIA

Em um texto intitulado *Le corps utopique* (“O corpo utópico”), Foucault aponta que entre os gregos de Homero não havia uma palavra que designasse corpo, o corpo enquanto unidade. Esses nossos ancestrais longínquos, nos primórdios da civilização ocidental, pensavam como muitas cosmologias ameríndias, que atribuem nome ao corpo somente quando cadáver. Tributários que somos de uma ideia de separação entre corpo e alma e de uma reiterada afeição à materialidade, o corpo ganhou o centro de experimentações científicas a partir da transição da Idade Média para a Idade Moderna. Junto dessa concepção de corpo físico, biológico, configurou-se uma noção de vida a partir da explicação científica: seres vivos são aqueles que nascem, vivem e se reproduzem, diferenciando-se de seres inanimados por contarem com características corporais que conformam a si mesmos com suas próprias substâncias.¹⁶

¹⁶ Uma explicação sucinta e quiçá descuidada, mas que por ora nos serve.

Os Guayaki, tão bem descritos em uma das mais belas etnografias ameríndias, de autoria de Pierre Clastres (1995), nominam o nascer como *waa*, que significa literalmente “cair”. Depois de banhado com água fria, o recém-nascido é tomado nos braços para ser aquecido e receber o conforto da *upiaregi*. No pensamento guayaki, observa o antropólogo, essa ação completa e fecha “o processo do nascimento que se inaugura por uma queda. Pode-se mesmo dizer, nascer no sentido de cair é nem-ser (ainda), e o ato de suspendê-la assegura à criança o acesso, a ascensão à existência humana” (CLASTRES, 1995, p. 14). Entre os Mbyá, por sua vez, a pessoa que acompanha a parturiente acolhe a criança em seus braços e a banha, assim como entre os Guayaki, com água fria. Tanto homens quanto mulheres podem acompanhar e ajudar no parto, sendo chamados de *mitã mbojava*, literalmente “criança banho”. A criança mbyá nasce após banhada, para somente assim tornar-se uma pessoa; uma pessoa que terá seu corpo feito ao longo do ciclo de vida, com intervenções, com alimentos, com objetos.

O que esses dois exemplos etnográficos ensinam é que o nascer – enquanto marcador de transição, enquanto rito de passagem – tem diferentes significados entre as culturas. Ao ser parido, um ser não necessariamente é visto como humano. Não se trata de uma ação puramente fisiológica, mas de um evento de forte impacto e de significado variável. Entre nós, é naturalizado o nascimento hospitalar: a engenharia biomédica é angariada para o recebimento de um recém-nascido, em nome de uma sociedade disciplinadora de corpos e sob a ode da segurança. Acostumamo-nos a registrar em câmeras fotográficas esses eventos enquanto vestidos com aventais azuis e máscaras cirúrgicas. Mudam os espaços, as vestimentas, mas a ritualização do nascimento pode ser equiparada a dos ameríndios. Se os significados não são os mesmos, não são nossos aparatos tecnológicos que obliteram os nossos rituais: é apenas a nossa camuflagem racional

científica, a mesma que outorga aos Outros o adjetivo de atrasados ou, na generosidade daqueles que detém o regime de enunciação, de “frutos de uma cultura”. Também temos, o que deveio jargão, a “cultura”; nossa ciência é também fruto de uma cultura.

Se até recentemente apenas homens brancos, vindos de uma elite socioeconômica, faziam ciência, hoje essa composição se alterou (SCHIENBINGER, 2001). Espera-se que se multipliquem as agendas de interesse científico, as linhas de pesquisa e as noções de mundo a ponto de tensionar convergências de poder. A pretensa neutralidade da ciência é o que açoita a emergência de saberes e resistências a ela. Se o poder é, antes de tudo, relacional, como nos ensina Foucault (2001), que as resistências se tornem mais equânimes e perigosas para os sistemas e ideais que pretendem prescrever a verdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escrita deste breve texto buscou aproximar e produzir questionamentos sobre as noções de corpo, saúde e doença a partir de alguns pontos de partida. São eles o pensamento ameríndio, o qual me interessa enquanto etnóloga, e a perspectiva biomédica, a(s) ciência(s) e a racionalidade científica, temas que tenho pesquisado nos últimos anos. Em relação ao primeiro, o intuito foi o de trazê-lo como contraponto ao segundo. Espero que a consequência tenha sido a de intensificar uma desacomodação em espíritos universalizadores. Sem grandes aprofundamentos, por ora, procuro seguir à risca o sopro antropológico das relativizações reversas.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres*: représentation de la maladie, système rituel et space politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne). 833 f. Thèse Doctorat – Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris – X, Nanterre, 1985.

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios guayaki*: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DOOLEY, Robert. *Vocabulário do Guarani*. Brasília: Summer Institut of Linguistics, 1982.

FOUCAULT, Michel. Aula de 14 de janeiro de 1976. In: _____. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 27-48.

_____. Le corps utopiques: conférence radiophonique, 07 décembre. In: _____. *Les corps utopique – les hétérotopies*. Paris: Éditions Lignes, 1966.

_____. Les mailles du pouvoir. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

KESINGER, Kenneth. *How Real People Ought to Live*: the Cashinahua of Eastern Peru. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.

LAGROU, Else Maria. *Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. 1998, 303 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, 1947.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire*. Paris: Unesco, 1952.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

McCALLUM, Cecilia. *Gender and Sociability in Amazonia: How Real People Are Made*. Oxford: Berg, 2001.

OVERING, Joanna. Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, v. 13, n. 1. Cambridge, 1981.

PRATES, Maria Paula. *Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros*. Cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil). 2013. 317 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. Paulus: São Paulo, 2013.

SCHIENBINGER, Linda. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru: EDUSC, 2001.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1., p. 207-236, 2006.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

SURRALLÉS, Alexandre. Peut-on étudier l'émotion des autres? In: JOURNET, N. (coord.). *La culture: de l'universel au particulier*. Auxerre: Editions Sciences humaines, 2002. p. 38-41.

_____. *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2003.

_____. Des états d'âme aux états de fait: la perception entre le corps et les affects. (p. 59-75). In: HERITIER, F. XANTHAKOU, M. (coord.). *Corps et affects*. Paris: Odile Jacob, 2004.

TAYLOR, Anne-Christine. Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, v. 154-155, p. 309-334, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. Cosac Naify: São Paulo, 2002.