



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE HUMANIDADES E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

CAROLINA BARBOSA DE ALBUQUERQUE

**DE ESTIGMA, DE SANGUE ATÉ CUIDADOS: MUDOS, MUDAS E OUVINTES NO
SERTÃO DA PARAÍBA**

TESE

Recife
2022

CAROLINA BARBOSA DE ALBUQUERQUE

DE ESTIGMA, DE SANGUE ATÉ CUIDADOS:
Mudos, mudas e ouvintes no sertão da Paraíba

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia.
Área de concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Russell Parry Scott

Recife

2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

A345d Albuquerque, Carolina Barbosa de.
De estigma, de sangue até cuidados : mudos, mudas e ouvintes no sertão da Paraíba / Carolina Barbosa de Albuquerque. – 2022.
273 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Russel Parry Scott.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2022.
Inclui referências e anexo.

1. Antropologia. 2. Cuidados. 3. Pessoas com deficiência. 4. Surdos. 5. Surdez. 6. Relações familiares. I. Scott, Russel Parry (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2023-082)

CAROLINA BARBOSA DE ALBUQUERQUE

DE ESTIGMA, DE SANGUE ATÉ CUIDADOS:

Mudos, mudas e ouvintes no sertão da Paraíba

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Aprovado em: 16/02/2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Russell Parry Scott (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof.^a Dr.^a Ana Cláudia Rodrigues (Examinadora Interna)
PPGA/ Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^a Dr.^a Marion Teodósio Quadros (Examinadora Interna)
PPGA/ Universidade Federal de Campina Grande

Prof.^a Dr.^a Anahí Guedes de Mello (Examinadora Externa)
Instituto de Bioética – ANIS

Prof.^a Dr.^a Débora Diniz (Examinadora Externa)
Universidade de Brasília - UNB

Prof. Dr. José Gabriel S. Corrêa (Examinador Externo)
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG

AGRADECIMENTOS

Posso afirmar que esta tese está totalmente entrelaçada à minha vida pessoal — como filha, tia, prima, sobrinha, neta, companheira/namorada; à minha vida acadêmica — como estudante, doutoranda, pesquisadora; à minha vida social — amiga, colega, conhecida e à minha vida profissional — como professora neófito. Diante disso, considero que esses papéis são inseparáveis e, a partir de cada um, fui me constituindo, me (re)inventando, como sujeito da minha própria história.

Portanto, vivemos em uma rede de interações e de colaboração que é sempre mediada pelas relações com o mundo de diferentes formas. Uma rede que não tem fim, mas que tem muitas histórias. Aqui, cito apenas alguns nomes entre tantos encontros, afetos e contribuições que recebi durante o meu percurso acadêmico e escrita desta tese.

Ao secretário e à coordenação do Programa de Pós-graduação em Antropologia, agradeço todos os auxílios e por tornar mais simples as burocracias.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), a bolsa de estudos concedida durante o doutorado viabilizou a realização desta pesquisa.

Ao professor Arthur Perruci, pela participação na banca de qualificação. Obrigada pelas sugestões feitas.

Às professoras Anahí Mello e Débora Diniz, por aceitarem participar da banca de defesa, fornecendo valiosas contribuições para esta tese; por terem me acolhido e proporcionado novas formas de compreender o universo que pesquisei e minha profissão, inclusive, a mim mesma, por meio do conhecimento generosamente compartilhado. Que tenhamos mais professoras sensíveis e éticas como vocês.

Às professoras Ana Cláudia Rodrigues e Marion Teodósio, que me acompanharam em vários momentos do doutorado, que contribuíram para meu crescimento acadêmico e diretamente para a construção desta tese. Agradeço ainda pela participação na banca de defesa.

Ao meu orientador Parry Scott, por esses anos de orientação e parceria. Agradeço por me mostrar a beleza e a importância da antropologia e de fazer pesquisa em diferentes faces. Por todos os eventos de quais você permitiu que eu participasse, pelo aprendizado em cada um deles e por investir e acreditar sempre em minha potencialidade. Esta tese se concretizou pelo seu olhar atento,

suas leituras cuidadosas, sugestões sempre pertinentes e compreensão para os diferentes momentos de minha vida.

Ao professor José Gabriel Silveira, pela sua disponibilidade e incentivo que foram fundamentais para realizar e prosseguir no “mundo” acadêmico. As suas críticas construtivas, as discussões e reflexões foram fundamentais ao longo de todo o percurso acadêmico. Saliento o apoio prestado, a forma interessada e pertinente como acompanhou a realização deste trabalho.

À professora Mércia Rejane Rangel Batista, pela sua contribuição para o meu crescimento como antropóloga desde o primeiro período da graduação. Eternamente grata por todo o apoio que recebi em vários momentos.

Agradeço também a Jeíza, Ana Katarina, Raquel, Fernanda, Fernando, Jhéssika e aos integrantes do GPMIT da UFAL, por lerem meus textos, comentarem e me incentivarem a escrever uma tese numa conjuntura e exceções da vida tão difíceis. Agradeço a minha amiga e colega de profissão Jordânia, ela é luz em minha vida.

Agradeço ao meu querido Ulysses Gomes, que se mostrou uma companhia maravilhosa nesses cinco anos de doutorado, e à minha família (Vó Maria, mainha, painho, minhas irmãs: Paula, Raissa, Camila e sobrinhas: Mariana, Marta e Valentina), pelo amor de todas as horas.

Aos moradores e moradoras da Serra de Inácio Pereira, interlocutores/as desta pesquisa, que compartilharam comigo fragmentos de suas vidas, intimidades e cuidados durante o período de convívio.

Aos alunos, pelos aprendizados que recebi.

RESUMO

Esta tese descreve formas de vida de “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes a partir de atos de cuidados produzidos ao longo do tempo. Inicialmente, aborda eventos político-sociais transnacionais e a história brasileira, relacionados ao processo de formação de Estado nação, em que a pessoa “*muda*” foi enlaçada, resultando em estigmatizações, assujeitamentos e formas de tutela. A atribuição depreciativa de “*doido/doida*” que “*mudos/mudas*” recebem no cotidiano é uma categoria analisada concretamente de como se conjugam ou se invertem na vida social local e extralocal, em diferentes tempos. Seguindo Veena Das, as narrativas, as classificações e as memórias mais íntimas elaboradas na vida doméstica são também políticas e históricas. Nesse sentido, as histórias pessoais e familiares, vistas através dos discursos e das práticas de cuidados, se conectam às formações políticas mais amplas das quais fazem parte, entendidas como “*comunidades morais*”, no sentido de Turner. A partir de reflexões etnográficas e sócio-históricas, examina como estas questões se cruzam em corpos que não são genéricos. Os corpos de “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes falam sobre doenças, deficiências, pobreza, protagonismos, famílias, gênero, geração, migração, relações de poder, estratégias de sobrevivência, instituições estatais e cuidados público e privado. Os cuidados inscritos e embebidos no movimento da vida são tecidos numa coprodução instável e contínua com estas categorias, que não são fixas. As ambiguidades das práticas e atribuições de cuidar cotidianamente, como as que envolvem atenção, negociação, afeto, conflitos, dinheiro, tempo, divisão do trabalho e dificuldades, são coconstituídas pelas linhas das correspondências e discordâncias das expectativas sociais do gênero, da geração, dos corpos, da classe, das instituições do Estado e dos códigos familiares. Os custos e os valores do (não) reconhecimento das diversas formas de produção de “*cuidar de si e do outro*” se visibilizam, tornando-se temas de reverberação política sócio-histórica e de discussões sobre experiências de desigualdades.

Palavras-chave: cotidiano; relações familiares; cuidados; deficiências; histórias.

ABSTRACT

These are the ways of life of deaf and listeners from acts of care sought over time. Initially, it addresses transnational social and political events and Brazilian history, connected to the process of nation-state formation, in which the deaf person was entangled, resulting in stigmatization, subjection and forms of tutelage. The derogatory attribution of “crazy” that deaf receive in everyday life is a category analyzed concretely on how they are conjugated or inverted in local and extralocal social life, at different times. Following Veena Das, the most intimate narratives, classifications and memories elaborated in domestic life are also political and historical. In this sense, personal and family histories, seen through the discourses and practices of care, are connected to the broader political formations of which they are part, understood as “moral communities” in Turner's sense. Based on ethnographic and socio-historical reflections, it examines how these issues intersect in bodies that are not generic. The bodies of deaf and listeners talk about diseases, disabilities, poverty, protagonists, families, gender, generation, migration, power relations, survival strategies, state institutions, public and private care. Care inscribed and embedded in the movement of life is woven into an unstable and continuous co-production with these categories, which are not fixed. The ambiguities of the practices and attributions of daily care, such as those involving attention, negotiation, affection, conflicts, money, time, division of labor and difficulties, are co-constituted by the lines of correspondence and disagreements with social expectations of gender, of the generation, bodies, class, state institutions and family codes. The costs and values of the (non) recognition of the different forms of production of “taking care of oneself and the other” become visible, becoming themes of socio-historical political reverberation and discussions about inequalities experiences.

Keywords: ordinary; family relationships; care; deficiencies; rural neighborhood.

RESUMEN

Esta tesis describe las formas de vida de las personas sordas y oyentes a partir de los actos de cuidado producidos a lo largo del tiempo. Inicialmente, aborda los acontecimientos sociales y políticos transnacionales y la historia brasileña, relacionados con el proceso de formación del Estado-nación, en los que se enredaba la persona “muda”, lo que resultaba en estigmatización, sometimiento y formas de tutela. La despectiva atribución de “locura” que reciben las personas sordas en su vida cotidiana es una categoría analizada en términos concretos de cómo se conjugan o invierten en la vida social local y extralocal, en diferentes momentos. Siguiendo a Veena Das, las narrativas, clasificaciones y recuerdos más íntimos elaborados en la vida doméstica son también políticos e históricos. En este sentido, las historias personales y familiares, vistas a través de los discursos y prácticas del cuidado, están conectadas con las formaciones políticas más amplias de las que forman parte, entendidas como “comunidades morales” en el sentido de Turner. A partir de reflexiones etnográficas y sociohistóricas, examina cómo estos temas se entrecruzan en cuerpos que no son genéricos. Cuerpos sordos y oyentes hablan de enfermedades, discapacidades, pobreza, protagonistas, familias, género, generación, migración, relaciones de poder, estrategias de supervivencia, instituciones estatales, atención pública y privada. El cuidado inscrito e incrustado en el movimiento de la vida se entreteje en una coproducción inestable y continua con estas categorías, que no son fijas. Las ambigüedades de las prácticas y atribuciones del cuidado diario, como las que involucran atención, negociación, afecto, conflictos, dinero, tiempo, división del trabajo y dificultades, están co-constituidas por las líneas de correspondencia y desacuerdos con las expectativas sociales de género, de la generación, los cuerpos, la clase, las instituciones estatales y los códigos de familia. Los costos y valores del (no) reconocimiento de las diversas formas de producción del “cuidar de uno mismo y del otro” se hacen visibles, convirtiéndose en temas de reverberación política sociohistórica y discusiones sobre experiencias de desigualdad.

Palabras clave: a diario; relaciones familiares; cuidado; deficiencias; barrio rural.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Gestos: a) Tristeza e/ou saudade b) Romance ou saudade c) Trabalho d) Sensação de perigo ou fortes emoções.....	51
Figura 02 – Pedra do Altar, Barra de Santana, Paraíba.....	94
Figura 03 – Desenho de Martins, 1963, exposto em Vidas Secas.....	111
Figura 04 – Genealogia I.....	113
Figura 05 – A fuga da moça.....	129
Figura 06 – João Victor (filho de Cida) no Cristo, localizado na Serra de Inácio Pereira.....	131
Figura 07 – Genealogia II.....	133
Figura 08 – Registro do amor (nomes inscritos na porta da sala da casa) de Dona Maria José e Seu Lula.....	137
Figura 09 – José (filho de Dona Maria José) na Pedra do Cruzeiro, localizada na Serra de Inácio Pereira.....	138
Figura 10 – Biu na varanda de sua casa.....	151
Figura 11 – Um pouco do apreço.....	152
Figura 12 – Dona Josefa e Maria estavam lavando as roupas de Biu e Dada	165
Figura 13 – Gildo abastecendo a caixa d’água da casa da mãe.....	173
Figura 14 – Os cuidadores da mãe.....	174
Figura 15 – Crianças e uma jovem que cuidam (Sara, João Pedro, Maria e João Victor)	186
Figura 16 – Material produzido em uma oficina do CAPS.....	206
Figura 17 – Pintura realizada por Odair durante uma oficina do CAPS.....	207
Figura 18 – Porta do banheiro do CAPS.....	211
Figura 19 – Seu José na sua residência.....	214

Figura 20 – O gato.....	218
Figura 21 – Dona Doda fotografada por Gilson enquanto preparava nossa janta.....	220
Figura 22 – Desenhos elaborados por Mirosmar e Dona Josefa a) O contentamento e b) Cuidados.....	234
Figura 23 – Desenhos elaborados por Seu José e Biu a) O envolvimento e b) Saudades de mamãe.....	234

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Sobre o consentimento da esterilização da mulher surda	118
Gráfico 2 - Distribuição de CAPS por região.....	204

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Mapeamento internacional de línguas de “sinais”	19
Mapa 2 - Línguas de sinais ou “comunicação gestual” “de aldeias”, ou “rurais”, ou locais.....	20
Mapa 3 - Localização do sítio Serra de Inácio Pereira	91
Mapa 4 - Relações familiares e matrimoniais	92
Mapa 5 - Circulação interna e externa.....	100
Mapa 6 - Circulação interestadual	104
Mapa 7 - Mapa Cognitivo de Maria Alves	109
Mapa 8 - Circulação intrarregional.....	110
Mapa 9 - Mapa Cognitivo de Dona Maria José.....	189
Mapa 10 - João Pessoa (Paraíba) - 1634 -'Frederick Stadt'	269
Mapa 11 - Detalhes da cidade de Filipéia.....	270
Mapa 12 - “Mapa da conquista da Paraíba”	271
Mapa 13 - Carta da Costa	272
Mapa 14 - Demonstração da Parayba até a Candelária	272
Mapa 15 - Mata Paraibana nas Capitanias do Norte, 1765	273

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Surdos internados em hospícios da Europa e Estados Unidos	62
Tabela 2 - Identificação por sexo e idade das “mudas”. e dos “mudos”	114

LISTA ABREVIATURAS DE SIGLAS

BPC	Benefício de Prestação Continuada
CAPS	Centro de Atenção Psicossocial
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
COAPECAL	Cooperativa Agropecuária do Cariri
CORE	Conselho Regional de Enfermagem
CTBS	Conselho Tutelar de Barra de Santana
EMS-GB	Escola Municipal de Surdos de Gado Bravo
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INAMPS	Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social
LIBRAS	Língua Brasileira de Sinais
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PSF	Programa de Saúde da Família
RAPS	Rede de Atenção Psicossocial
UEPB	Universidade Estadual da Paraíba
UFMG	Universidade Federal de Campina Grande

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	18
2	(RE) COMEÇOS.....	30
2.1	O(S) VELHO(S), A(S) CUIDADORA(S) E A ANTROPÓLOGA.....	30
2.2	REVISITANDO OS SENTIDOS.....	37
3	“SURDO-MUDO”: “SER IMPERFEITO” PARA A NAÇÃO.....	54
3.1	SURDOS E DEGENERADOS: PRODUZINDO O “INCAPAZ”, A “ABERRAÇÃO”, O PERIGO SOCIAL.....	55
3.2	O SURDO COMO UM DOMÍNIO DA INGERÊNCIA: PRODUZINDO CURATELA E LEI.....	65
3.3	“SURDO-MUDO” E “REGENERADO”	79
4	CIRCULAÇÃO ONTEM E HOJE.....	89
4.1	O “MOCÓ” DA HISTÓRIA.....	100
4.1.1	Nenhuma ilha é uma ilha.....	112
4.1.2	A “origem dos mudos”: castigo e doença.....	113
4.1.2.1	Controle reprodutivo.....	115
4.1.2.2	Cura.....	121
5	“SE FOSSE HOMEM, SERIA MULHERENGO”: A EXPERIÊNCIA DOS MUDOS.....	125
5.1	ARRANJANDO CASAMENTO.....	127
5.1.1	Migração e prestígio.....	130
5.1.1.2	“Mudos” casados.....	136
	LULA.....	136
	ARI.....	139
5.1.1.3	Migração feminina e narrativas amorosas.....	140
5.1.1.4	O marido ideal.....	142
	CIDA.....	143
5.1.1.5	“Mudas” que não se casam.....	146
	ZEFINHA.....	146
	LINDINALVA.....	146
5.1.1.6	“Eu não sou chifrudo”	147

5.1.1.7	A glória dos “mudos”	150
6	VIAJO PORQUE PRECISO, VOLTO PORQUE CUIDO.....	157
6.1	“DIVISÃO FAMILIAR DO TRABALHO” E O RETORNO DE MIGRANTES.....	163
6.1.1	Idosas que cuidam.....	168
6.1.2	“Mudos” adultos que (não) cuidam.....	172
6.1.3	Crianças e jovens que (não) cuidam.....	184
6.1.4	“Mudas”: cuidadoras oficiais.....	191
7	“É MUITO DIFÍCIL CUIDAR DE MUDO”: OBSERVANDO EXPERIÊNCIAS DE “DOIDICE” ENTRE REDES DO ESTADO E DA FAMÍLIA.....	198
7.1	APRESENTANDO DINÂMICAS DO CAPS DE BARRA DE SANTANA.....	202
7.2	PERCEPÇÕES SOBRE “MUDAS” E “MUDOS” A PARTIR DA FAMÍLIA.....	212
7.2.1	Seu José.....	213
7.2.2	Gilson.....	217
7.2.3	Lindinalva.....	221
7.3	UM SEGREDO DE FAMÍLIA: A “DOIDICE” DO “MUDO” COMO ESTRATÉGIA DE SOBREVIVÊNCIA.....	228
7.4	ENTRELAÇAMENTOS DE ESTIGMAS.....	231
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	237
	REFERÊNCIAS.....	243
	ANEXO A – MAPAS COLONIAIS.....	269

1 INTRODUÇÃO: PEIXE-PÁSSARO

Em dezembro de dois mil e doze (2012), iniciei o trabalho de campo para minha monografia do curso de Ciências Sociais na cidade de Barra de Santana, que se situa a sul-oeste de Campina Grande. Frequento este município desde criança, pois é a cidade natal dos meus pais. Porém, só conheci alguns lugares, como a Serra de Inácio Pereira, por exemplo, a partir do meu interesse em saber como se produzem alguns mecanismos de estigmatização em Barra de Santana.

Este recorte aflorou, principalmente, a partir das disciplinas de Antropologia Urbana, Antropologia do Campesinato, Antropologia dos Rituais, Teoria Sociológica III e Métodos e Técnicas de Pesquisa. Nestes cursos, eu tive mais contato com temas sobre desvio, classificações, estigmas, mobilidades e muitos outros conteúdos que me auxiliaram no primeiro estranhamento acerca dos rótulos de “*doidos*”, “*caboclos-brabos*”, “*índios*”, “*doidos*” e “*incivilizados*” que moradores e moradoras do Povoado Caboclos e da Serra de Inácio Pereira recebiam de diferentes pessoas do limite territorial do município e extralocal, em situações do cotidiano (ALBUQUERQUE, 2014).

Durante meu primeiro trabalho de campo na Serra de Inácio Pereira, ao buscar entender como essas pessoas reagem aos estigmas e construam suas identidades, abriu-se caminho para querer compreender como “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes atribuíam significados às suas experiências de vida na área rural e na área urbana do município. Sob influência da metodologia etnográfica de Bronislaw Malinowski (1972), na minha inserção no campo, tanto na Graduação, quanto no Doutorado, utilizei a estratégia de um recorte “*frouxo*”, com o qual busquei fazer proliferar os diferentes “*contextos de situações*” acerca das experiências e relações nas trajetórias desses moradores e moradoras. Assim, no decorrer da tese, a leitora ou o leitor conhecerá os desdobramentos desta pesquisa e, simultaneamente, como “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes da Serra de Inácio Pereira pensam o mundo, vivem a vida, (re)criam a realidade e produzem cuidados.

*

O total da população em Serra de Inácio Pereira se constitui em torno de duzentas e sessenta e três pessoas ouvintes e catorze pessoas “*mudas*”¹. De antemão, vale salientar que as pessoas

¹Categoria êmica.

“*mudas*” desse local² não usam a Linguagem Brasileira de Sinais (LIBRAS), logo, elas, com os seus familiares e a vizinhança, desenvolveram formas de comunicação que vão além do uso de “*gestos*” convencionalizados. Então, esta comunicação criativa entre pessoas ouvintes e “*mudas*” indica ter se desenvolvido, ao longo dos últimos sessenta e cinco anos, considerando a idade da “*muda*” mais velha (Dona Maria José) da localidade.

Mapa 1 - Mapeamento internacional de línguas de “sinais”



Legenda: Cento e noventa e quatro línguas de sinais catalogadas pelo Glottolog: os pontos amarelos representam as línguas de sinais nacionais. Os pontos azuis são as línguas ditas “de aldeias” ou “locais”, cujo número está defasado [comparem com o mapa 2, abaixo]. Os pontos vermelhos são os sinais alternantes, e o ponto rosa, um ‘pidgin’ internacional.

Fonte: GODOY, 2010, p.18.

Os “*gestos*” convencionalizados pelas pessoas da Serra de Inácio Pereira são utilizados com “*mudas*” e “*mudos*” no bairro rural de residência e nos locais que têm uma rede de parentesco que visitam constantemente. É interessante ressaltar que as pessoas ouvintes são peças fundamentais da base social dos “*gestos*” convencionalizados, pois constituem a maior quantidade dos sinalizantes. Desse modo, se as pessoas “*mudas*” são consideradas sinalizantes por condição física, as ouvintes são pela condição social que as conectam às suas conterrâneas “*mudas*” e “*mudos*”. Em contraposição, as pessoas “*mudas*” têm pouquíssimo acesso à língua oral.

A aceitação da comunicação gestual e de sua difusão não implica que todas e todos se considerem qualificados neste processo. Grande parte das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira conhecem e usam a comunicação “*gestual*”, mas ela se concentra ou é mais utilizada

²Durante toda a tese, a minha visão do local é mais próxima da ideia de Appadurai (2003), de que o local não é algo contido no nacional em uma relação continente-contido.

nas redes de relações mais intensas dos “mudos” e das “mudas”. Não há a convenção de “gestos” para todas as palavras e noções que as pessoas ouvintes usam, porém, no cotidiano, ouvintes, “mudas” e “mudos” encontram maneiras de compartilhar o conhecimento considerado relevante.

Mapa 2 - Línguas de sinais ou “comunicação gestual” “de aldeias”, ou “rurais”, ou locais



Fonte: Elaborado por Carolina Albuquerque e Ulysses Gomes.

Não existe uma “comunidade surda” ou “cultura surda”³ em Serra de Inácio Pereira. Inclusive, ouvintes, “mudas” e “mudos”, todas e todos juntos, cotidianamente, reelaboram os padrões gestuais e experienciam uma comunicação criativa. Vale salientar que a aquisição de alguns “gestos” na comunicação com “mudas” e “mudos” já existia na fala dos ouvintes. Por exemplo, o “gesto” que representa dinheiro. Com isso, podemos considerar que as moradoras e os moradores ouvintes da Serra de Inácio Pereira são bilíngues.

³Categorias identitárias, tais como “cultura surda” e “comunidade surda”, são constantemente mobilizadas no Brasil por profissionais e militantes que atuam em defesa da LIBRAS e, sobretudo, são referidas a sujeitos que politicamente se autodenominam de surdos ou surdas e defendem uma cultura própria (ASSÊNSIO, 2015, p.16).

A maioria ouvinte aprende a comunicação gestual local no contato com “*mudas*” e “*mudos*”. Observei várias situações em que as crianças aprendiam “livremente” a gesticular, como também utilizavam os “*gestos*” e a oralidade enquanto se comunicavam entre os seus familiares “*mudos*”, “*mudas*” e ouvintes. Muitas “*mudas*” e “*mudos*” desistiram⁴ de aprender a escrita do português brasileiro, pois se sentiram “incapazes” quando estudaram na “*escola regular*” da Serra de Inácio Pereira e do Centro. E a escola para “*mudos*”⁵ do município durou apenas três meses. Diferente da realidade de moradoras “*mudas*” e moradores “*mudos*” do Gado Bravo⁶, município limítrofe de Barra de Santana, onde a escola bilíngüe⁷ e a comunicação gestual local convivem⁸ (GIANINI, 2012).

O acesso que “*mudas*” e “*mudos*” tem à língua oral, decorre da leitura labial e da reprodução de algumas sílabas, tanto que, durante as minhas interações nas chamadas de vídeo com Gilson, quando eu precisava conversar com a mãe dele, lhe pedia por meio da reprodução da sílaba duplicada: “MAMA”, e não pelo “*gesto*” mãe, que chamasse Dona Doda, a sua mãe.

O uso da comunicação gestual é contínuo, se houver alguma “*muda*” ou “*mudo*” presente no ambiente. Contudo, a comunicação gestual não é constantemente o meio interativo principal, especialmente na minha chegada em Serra de Inácio Pereira, pois os “*gestos*” não tomavam o lugar da língua oral. As exceções ocorreram quando não tinha uma grande quantidade de ouvintes com “*mudas*” e/ou “*mudos*”.

O estatuto social das “*mudas*” e dos “*mudos*” entre as moradoras e os moradores ouvintes da Serra de Inácio Pereira não aparece sempre como depreciativo. Adianto que a opinião pejorativa

⁴ Apenas Ary concluiu o Ensino Médio.

⁵ Existe uma diferenciação, especialmente no “universo” político e/ou militante entre os usos das categorias “Surdos” e “surdos”. As defensoras e os defensores da grafia Surdos com “S” maiúsculo reivindicam o corpo que não ouve como possuindo uma mera configuração que os une numa comunidade, em vez de ter uma deficiência. Já o grupo da grafia surdos com “s” minúsculo reivindica a transformação de seus corpos para alcançar o mundo sonoro, com traços essencialmente individualistas de priorização da liberdade de escolha de intervenção na composição corporal de cada pessoa, oriundos especialmente das ideias da biomedicina ocidental (CAVALCANTE, 2011, p. 57). Nesse sentido, vale explicitar que o uso da categoria surda ou surdo com “s” minúsculo comumente aparece com essa grafia aqui quando faço referência à discussão de algum autor ou autora que trabalha com ela. Assim, evidencio que priorizei, majoritariamente, o uso da categoria “*muda*” e “*mudo*”, dado que é cotidianamente utilizada pelas moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira.

⁶ Existe muitas pessoas (adultas, adultos e crianças) “*mudas*” nesse município.

⁷ A EMS-GB foi inaugurada em abril de 2001, entretanto, a educadora Eleny Gianini relatou, na sua tese publicada em 2012, que ainda há muitos “*mudos*” e “*mudas*” que não se adaptaram à dinâmica da escola.

⁸ Assim é o caso da língua de sinais de Bengkulu, em Bali, que foi inserida na escola da região, convivendo com a língua de sinais indonésia. Entre os beduínos Al-Sayyid, em Israel, a língua de “sinal” local, usada entre familiares, convive com a língua de sinal israelense, adquirida na escola. Também temos o caso de Várzea Queimada, no Piauí, a língua de sinal chamada Cena, usada entre familiares e moradores do local, convive com a LIBRAS e o português, adquiridos na escola (PEREIRA, 2013).

mais pública é a qualificação de “*doido*”, que incomoda muitas “*mudas*” e “*mudos*”, mas também encontramos ouvintes do local questionando a atribuição⁹.

Portanto, saber das “*mudas*” e dos “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira nos leva a acompanhar que as questões da deficiência são sociais, biológicas, médicas, políticas, econômicas, históricas e, também, questões humanas. Em outras palavras, “a deficiência é uma complexa dialética de fatores biológicos, psicológicos, culturais, sociais, políticos e históricos que não podem ser extraídos, exceto com imprecisão” (SHAKESPEARE & WATSON, 2020, p. 153). Nesse sentido, os corpos das “*mudas*”, “*mudos*” e *ouvintes* da Serra de Inácio Pereira, compostos por essas complexidades, estão retratados aqui de diferentes lugares, “*situações*” e contextos, que ora foram traduzidos em um mesmo continuum ou de diferentes aspectos de uma mesma realidade, principalmente quando consideramos compreender a realidade local pela interseção das categorias: gênero, geração, deficiência, migração etc.

Desse modo, a leitora ou o leitor perceberá que a deficiência não será sempre a chave para compreender o modo de vida e as subjetividades das “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira, como elaborado pelo “*modelo biomédico*”, que definiu as pessoas pelas suas deficiências (SHAKESPEARE & WATSON, 2020). Qualquer pessoa com deficiência pode se definir ou ser lida cotidianamente “estrategicamente, em momentos diferentes, como uma pessoa com uma lesão particular, uma pessoa com deficiência e/ou pelo seu gênero, etnicidade, sexualidade, ocupação, religião ou time de futebol” (SHAKESPEARE & WATSON, 2020, p.150).

Obviamente, algumas distinções entre lesão/deficiência são claras. Se arquitetos incluem escadas em um prédio, elas são claramente uma desvantagem para os cadeirantes. Se não houver intérprete de LIBRAS para os seus usuários/as, em algumas ocasiões necessárias, as pessoas surdas serão excluídas (SHAKESPEARE & WATSON, 2020). Contudo, “pode ser sugerido que o ambiente sem barreiras é um ato insustentável. Para começar, a remoção de obstáculos no ambiente para alguém com certa deficiência pode gerar obstáculos para uma pessoa com outra deficiência” (SHAKESPEARE & WATSON, 2020, p.150).

Assim, a experiência de “*mudas*” e “*mudos*” ocorre em um jogo de diferenciação/identificação que se produz na relação com ouvintes e tantos “*outros*”, por

⁹Vale salientar que o mote inicial da minha pesquisa, no período da Graduação, decorreu da busca pela compreensão das atribuições generalizadas as moradoras e aos moradores da Serra de Inácio Pereira de “*doido*”, “*caboclo-bravo*” e “*índio*” (ver: ALBUQUERQUE, 2014). Internamente, porém, mais do que por pessoas extracomunitárias, a atribuição qualitativa de “*doido*” é predominantemente direcionada para “*mudas*” e “*mudos*”.

consequência das referências presentes nas relações cotidianas, nas suas narrativas pessoais e familiares, nos ambientes e por suas características biológicas, dado que o corpo físico é uma parte relevante da bricolagem do “eu” e nas interações sociais. Desse modo, as narrativas e percepções que aparecem nesta tese são sobre “mudas”, “mudos” e ouvintes que empreenderam/empreendem, de modo constante, a invenção de si mesmas/os diante do que tem acesso no dia a dia e como integrantes de processos históricos, pois, como nos lembra João Pacheco de Oliveira (2013, p. 56), “o campo de pesquisa precisa ser entendido enquanto uma verdadeira ‘situação etnográfica’ em que os atores interagem com finalidades múltiplas e complexas, partilhando (ainda que com visões e intenções distintas) de um mesmo tempo histórico”, “sem ignorar a existência de outros tempos históricos e de outros espaços sociais e geográficos” (SOUZA LIMA, 2002, p. 13).

Portanto, busquei compreender a realidade das “mudas”, “mudos” e ouvintes da Serra de Inácio Pereira como a imagem peixe-pássaro¹⁰ de Escher¹¹, em que o desenho do pássaro se delineia à medida que lançamos a visão sobre os peixes. Logo, me pareceu inconcebível refletir sobre as vivências dos “mudos” e “mudas” sem levar em conta também as vivências dos ouvintes.

Contudo, a proposta desta tese organiza-se com base nas inquietudes sobre formas de conceber, operacionalizar e compreender experiências sociais em torno das noções de cuidados. Assim, tomando a ambiguidade do vocábulo cuidado¹² como elemento primordial e eixo condutor das análises etnográficas e sócio-histórica, nesse sentido, partirei do princípio de que me cabe aqui menos definir, de modo apriorístico, o que seja significado e mais buscar perceber sua complexidade em práticas, situações sociais e contextos de conflitos ou não. Aparatos institucionais, mobilizações por direitos, estratégias de coletivização, redes, moralidades, relações de poder e subjetividades individuais e familiares entrelaçam-se às produções de cuidados no cotidiano das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira.

Nesse sentido, saliento que menções às noções de cuidado eram constantes nas narrativas das moradoras e moradores desse bairro rural: “*preciso arrumar um trabalho para cuidar da*



¹⁰ Fonte: <http://www.mcescher.com/gallery/symmetry/no-22-birdfish/>.

¹¹ Maurits Cornelis Escher (Leeuwarden, 17 de junho de 1898 — Hilversum, 27 de março de 1972) foi um artista gráfico holandês conhecido pelas suas xilogravuras, litografias e meios-tons que tendem a representar construções impossíveis, preenchimento regular do plano, explorações do infinito e as metamorfoses – padrões geométricos entrecruzados que se transformam gradualmente para formas completamente diferentes. Retirado de: https://impa.br/wp-content/uploads/2016/12/claudia_fiuza.pdf.

¹² Vale ressaltar que a leitora ou o leitor encontrará a mistura da noção de cuidado, responsabilidade e tutela.

família”; “*minha filha voltou do Rio de Janeiro para cuidar de mim*”; “*é muito difícil cuidar de mudo*”; “*sou responsável por mim e pelos outros desde os dezoito anos*”; “*coloco a comida no fogo às 9h nos dias que o meu filho tem aula*”. Desse modo, observei, e não apenas nas histórias contadas, que os atos de cuidados repartem papéis e funções, atribuem “capacidades” e obrigações, distribuem autoridades, produzem reconhecimentos, valorações e moralidades e, assim, produzem *scripts* das incontáveis interações entre “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes — que se situam, de alguma forma, abaixo desses *scripts*, que podem lhes definir, rotular, mas não determinam seus programas de ação.

Logo, “*o cuidado de si e dos outros*” forma um conjunto muito vasto de atuação dos sujeitos da Serra de Inácio Pereira. Assim, estes cuidados são constatados nas relações com o Estado, nas relações familiares e na relação com o meio ambiente, dessa maneira, moradoras e moradores (“*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes) produzem números (in)definidos de modos de cuidar, que tanto organiza, quanto desorganiza a expectativa padrão local e extralocal do cuidado. Então, o cuidado é desenhado por redes, pelo poder e pela vida.

O cuidado, no contexto desta pesquisa, cria vida entre a realização de tarefas cotidianas como vestir, comer, limpar (nos limites de acessar à intimidade do corpo do outro), nas atividades da casa, nas atividades públicas, saúde, migrações, casamentos e maneiras de perceber os agentes históricos, tudo perpassado pela emocionalidade e moralidades do controle da vida e tomadas de decisões para si e com relação ao outro. Assim, convido a leitora ou o leitor para conhecer diferentes formas de cuidar e receber cuidados.

As narrativas e práticas de cuidados, marcadas por ambiguidades e tensões, descritas nesta tese, nos dá acesso a diferentes pontos de vista sobre as dinâmicas sociais das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira e nos exige uma reflexão sobre as relações de gênero, geração, migração, deficiência, relações de poder e o modo como analisamos o protagonismo e autonomia das “*mudas*”, “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira.

Para pensar nesse conjunto de questões, esta tese se divide em sete capítulos. De certo modo, cada um deles, individualmente, e os sete capítulos cumulativamente refletem as diferentes investidas em campo e em leituras e os diversos temas sobre os quais me debrucei ao longo dos anos de pesquisa. Ou seja, os capítulos estão relacionados de diversas maneiras entre si, de modo a estabelecer distinções e conexões entre vários elementos isolados e temas para discussão do cuidado. Em vez de construir um sistema, minha intenção com esta organização e escolhas de temas

é reproduzir, tanto quanto possível, a complexidade da vida das “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira e dos seus familiares.

Após uma breve apresentação de algumas características do universo estudado e uma proposta de debate, no segundo capítulo, busco mostrar a consolidação do campo de pesquisa, efetuada através de algumas redes e como elas condicionaram alguns rumos da pesquisa. Também compartilho, para além do método e técnicas utilizados, como o meu conhecimento antropológico foi experienciado e ressignificado devido ao meu gênero, o meu corpo de ouvinte e minha educação social nos entraves cotidianos da pesquisa empírica na Serra de Inácio Pereira.

No terceiro capítulo, convido a olhar para o passado para compreender como os nossos códigos sociais são recriados (MINTZ, 2003, p. 89), pois somos sujeitos que agimos e nos constituímos em meio aos processos sócio-históricos. E isso não afirma que a prática seja uma reação mecânica, determinada meramente pelas condições antecedentes, mas que a ação do sujeito também é fruto de relações sociais históricas. Dessa forma, a partir da produção e circulação local, nacional e transnacional de determinados conhecimentos científicos produzidos entre os séculos XIX e XX, podemos perceber: 1) a construção de alguns dos estigmas direcionados ao “*surdo-mudo*”, e 2) as dimensões interacionais do exercício tutelar (LIMA, 2014b), que permite questionar as razões e os meios pelos quais tal exercício se perpetua e de que forma indivíduos de distintas esferas sociais ou “*campos sociais*”, lugares e tempos históricos aprendem, reatualizam e remodelam práticas negativas que tratam “*mudas*” e “*mudos*” (“*degenerados*”) como necessitados de uma proteção especial e/ou “*correção*” de seus “*corpos*” em razão de sua relativa “*incapacidade*” para a vida cívica. Assim, veremos que algumas formas de lidar com essa minoria, relatadas no cotidiano (de escalas locais) como se fossem meramente histórias individuais, está ligada a uma mais ampla compreensão dos efeitos sociais e devastadores dos projetos de Estado nação. Portanto, este é um capítulo que nos ajuda a compreender uma variante de como foram construídas historicamente as noções complexas de cuidados e, especialmente, alguns dos processos cotidianos que “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira e seus familiares vivenciam. Então, “*mudas*” e “*mudos*” desse bairro rural estão inseridos em meios, discursos e práticas que não são simplesmente do seio familiar.

A proposta do capítulo quatro faz parte da constituição da pluralidade dos contextos necessários para compreender a realidade das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira. Nesse sentido, não retrato as memórias ou as “*histórias de baixo*” desses sujeitos como objeto

fechado e determinado pelo contorno da escala local, uma vez que implica afastá-las deliberadamente dos movimentos que constituem a realidade dos mesmos e de tantos outros. Ou seja, as trajetórias e estratégias de vida dessas moradoras e moradores estão em processos —, portanto, se inscrevem em contextos — de dimensões e níveis variáveis, do mais local ao mais global. Nesse sentido, Serra de Inácio Pereira não é pensada como uma “ilha”.

No capítulo cinco, inicio a apresentação das narrativas familiares das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira do “*tempo presente*”. Dessa maneira, abordo como o reconhecimento de “*cuidador/a de si e do outro*” começa também pelo reconhecimento da autonomia relacionado ao código familiar local. Isso é algo muito importante para se excluir, pois não é simplesmente a surdez que impede que “*mudas*” e “*mudos*” recebam esse reconhecimento. Logo, as expectativas quanto aos papéis de gênero, geração, códigos de honra e criação de um novo núcleo familiar vão ao encontro da lógica das regras que constituem a moralidade local e, por consequência, a produção de reconhecimento da autonomia de cada indivíduo desse bairro. No capítulo cinco, também discuto como as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira vão definindo cuidadores e cuidadoras, no entanto, no capítulo seguinte, abordo como os relacionamentos de cuidado apresentam uma atenção contínua e/ou intensa no cotidiano em prol do bem-estar de cada membro da família, rompendo as expectativas dos papéis de gênero e geração e, dependendo da “*situação*”¹³ e do meio ambiente, tornando reconhecida/o a cuidadora ou o cuidador de si e dos outros em beneficiária/o do cuidado, porém, algumas moradoras e moradores permanecem em muitas “*situações*” de cuidados como cuidadoras e cuidadores não reconhecidas/os. Então, neste capítulo, o meu interesse está na relação entre o cuidado enquanto vivido diariamente e o cuidado enquanto expectativas sociais e construção.

No capítulo, sete abordo a percepção do cuidado sobre “*mudas*” e “*mudos*” usuários do CAPS, inscritos nas dificuldades ou nos cuidados reclamados por seus familiares. Este capítulo trata-se de pensar na “*descida dos direitos para a dimensão do ordinário*” (DAS, 2020, p.8). Assim, no encontro da família com o CAPS, vamos lidar com processos de enquadramento, classificação, atos e responsabilidades, uma vez que, na medida em que padronizam as narrativas de violência ou narrativas de “*agitação*” de “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira, que

¹³Na maioria dos capítulos, compartilho da formulação situacional de Max Gluckman (2010, p. 239), para quem: “as situações sociais constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas interrelações em uma sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições etc., daquela sociedade. Por meio dessas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações”.

são próprias ao dito “*louco*”, mantêm-se imiscuídas a elas várias outras situações que não são consideradas, o que implica a produção de sujeitos não exemplares e irresponsáveis por si e pelos outros. Meu esforço, neste capítulo, também é mostrar que atos que podem aparecer como fruto da contingência absoluta local ou explicações individuais, que revelam os rastros das histórias dos fracassos institucionais, das violências do projeto do Estado nação e dos tratamentos de tutela remodelados na rotineira da vida cotidiana das “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira e dos seus familiares. Por fim, a leitora ou o leitor verá que a história continua sendo produzida, ela não tem fim (DAS, 2020), isso pode ser compreendido quando as moradoras e os moradores desse bairro rural buscam a política do CAPS e às vezes ressignificam a mesma em busca de justiça, embora saibam que seu uso é carregado de incertezas e inseguranças.

Assim, será visto, nesta tese, que a experiência do cuidado de si, o cuidado nas relações familiares e o cuidado coletivo estão relacionados às relações de poder em diferentes níveis da sociedade. Não é possível, portanto, analisar as práticas e os discursos do cuidado sem reconhecer as maneiras pelas quais estão implicados em processos de escala micro e macrossocial. Logo, o cuidado tem um extraordinário número de significados, ambiguidades e complexidades que precisamos considerar.

*

Conectar gestos, atos, silêncios, palavras, barulhos e vidas trata-se de um exercício antropológico. Este conjunto de termos respondem, entre tantos outros, como migrar, habitar, recriar o mundo, solidarizar, transgredir e ao meu anseio de encontrar formas de compreender as experiências cotidianas das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, especialmente das “*mudas*” e dos “*mudos*” desse bairro rural, pautada pelas situações e contextos etnográficos do cuidado. Portanto, as ambiguidades de “*cuidar de si e do outro*” vão se revelando ao longo dos capítulos entre diversos temas, inclusive clássicos, da antropologia.

Nesse sentido, a leitora ou o leitor não encontrará nesta tese nenhum capítulo exclusivo de discussão teórica. Então, na medida que retrato algumas das “*situações*” da vida em “movimento” dos sujeitos da Serra de Inácio Pereira, o cuidado aparece entremeado nas mais distintas relações sociais. Desse modo, ele é discutido aqui, por exemplo, com os trabalhos de autoras e autores que estudam deficiência; relações de parentesco e familiares no “universo” rural e urbano; relações de poder; moralidades; tutela; economia; intimidade; conflitos; gênero; geração; honra; migração; Estado; divisão do trabalho; cotidiano; afetos; éticas, e responsabilidades (COMERFORD, 2014;

DAS 2020; DINIZ, 2010; FOUCAULT, 1995, 2006, 2008; HEREDIA, 1979; HIRATA, 2016, 2020; GUIMARÃES & VIEIRA, 2020; MELLO, 2019; FIETZ, 2017; FIETZ & MELLO, 2019; MENEZES, 2009; MOL, 2002; MOLINIER & PAPERMAN, 2015; OLIVEIRA, 2004, 2014; SALES, 1982; SARTI, 1996; SCOTT, 1986, 1995, 2007, 2011a; VIANNA, 2002, 2014; WOORTMANN, 1984; WOORTMANN & WOORTMANN, 1997; ZELIZER, 2011).

Dessa forma, o cuidado apresenta-se em diferentes matizes do cotidiano, refratando-se e diferenciando-se, convocando sua associação a diferentes reflexões temáticas. Assim, as ambiguidades do *“cuidado de si e do outro”* que exponho explicitam discursos e práticas que abrangem diferentes tipos de relações e coexistências. Logo, o cuidado dialoga com essa multiplicidade de assuntos e realça as formas pelas quais as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira organizam a vida cotidiana entre processos locais, extralocais, históricos e contextuais (BENSA, 1998; HERZFELD, 2001; GINZBURG, 1987, 2004; LIMA, 2014b).

É no diálogo com os trabalhos etnográficos, antropológicos e sociológicos das autoras e autores que trabalham com alguns dos conteúdos acima enunciados e com os estudiosos e estudiosas que consideram processos históricos que apresento um caminho, para compreender as realidades desses sujeitos e a produção de cuidados, entre discursos e práticas no cotidiano, por um lado, e reatualizações históricas, por outro. Nesse sentido, considerar a agência de determinadas formas específicas de penetração do passado no cotidiano (DAS, 2020) das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, mesmo se tratando de uma etnografia¹⁴, nos permite discutir propriedades próprias das transmissões e reatualizações do passado, as translações e as rotações, como modo de conhecer algumas construções de conceitos históricos, estigmas, práticas do projeto de Estado nação e da localidade que marcam e atravessam a vida das atrizes e atores, especialmente *“mudas”* e *“mudos”* desse bairro. Entretanto, não penso que a ideia de tutela ou cuidado, ou responsabilidade sobre os ditos *“destituídos das capacidades plenas necessárias à vida cívica”*, elaborada desde a época do século XIX, seja estritamente a mesma durante os períodos decorrentes, nem sugiro que as práticas tutelares ou de *“cuidados com o outro”* ainda vigentes tenham uma continuidade estrita com o passado.

¹⁴Bensa (1998, p. 52) demonstrou que devemos ficar atentas ou atentos ao encadeamento das situações concretas, uma vez que a etnografia deveria ser capaz de revelar os diversos campos do discurso em que coexistem declarações oficiais, elucubrações marginais, concepções unanimemente aceitas ou compartilhadas apenas por alguns, enunciados proibidos ou excepcionais e mesmo muito aquém de tudo o que se pode ouvir, proposições impensadas, sem que estas últimas, contudo, sejam dotadas de um privilégio heurístico particular. Dessa forma, os processos por meio dos quais os acontecimentos são construídos, e seus ecos na vida social são conservados ou alterados, serão desvendados em toda a sua diacronia (tanto microsocial, quanto macrosocial).

Acredito, todavia, que abordar algumas práticas de cuidado, reprodução de estigmas e as experiências de assujeitamento de alguns “*mudos*” e “*mudas*” — dentre elas as da “saúde mental” — não pode ser adequadamente compreendido sem o recurso de uma antropologia histórica, que, lidando com o tempo presente, o faça considerando a longa duração. Tendo em vista que, parafraseando Antônio Carlos de Souza Lima (2014b), é indiscutível a importância de se entenderem os modos pelos quais os conhecimentos implícitos na ação tutelar, em redes de cuidados entre agentes (não) governamentais, familiares e outros segmentos populacionais são reapropriados e ressignificados. Apenas com base em pesquisas que contemplem tais modos de conhecer é que se pode aferir as possibilidades de mudanças desses estoques de saberes mais amplos que norteiam as ações (não) governamentais e familiares na escala local (LIMA, 2014b, p. 39).

Ao abordar práticas e discursos de cuidados relacionados a tantos outros aspectos da vida cotidiana das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, tento mostrar, na minha escrita, maneiras de habitar o mundo que não decorrem simplesmente do sujeito do saber, mas do sujeito empenhado no trabalho de costurar, de unir retalhos e atar relacionamentos rotineiramente (DAS, 2020)

2 (RE) COMEÇOS

Do modo como cheguei a campo, de meus interesses e de minhas convicções metodológicas, do meu relacionamento com as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira, dependeram muitas definições de meu trabalho de pesquisa, relativas a temas, objetos, interlocutores e redes.

Nesse sentido, veremos, neste capítulo, como a inserção em um contexto de pesquisa de campo não acontece simplesmente em benefício da demanda intelectual da(o) antropóloga(o). Questões iniciais de dificuldades ou impedimentos da pesquisa são levadas em conta em torno das condições sociais concretas para a reciprocidade almejada durante todo o processo de coleta de dados. Nitidamente, não era apenas eu (a pesquisadora) a estar ciente dos resultados que uma interação e uma pesquisa podem provocar. Aqui, a leitora ou o leitor encontrará um misto de emoções, tentativas de acerto e “*ser aceita*” (WHYTE, 2005), caminhos que não foram, necessariamente, escolhidos por mim. Encontros e desencontros de disponibilidade e cumplicidade. Portanto, Serra de Inácio Pereira não é um lugar neutro de sentidos. Cada acontecimento que vivenciei lá está vinculado ao seu contexto social, ao mesmo tempo confrontado com a minha história e formação acadêmica e tantos outros processos sociais extralocais.

O esforço de construir e expor a minha experiência de coleta de dados é fundamental para a compreensão de toda a tese. Com isso, compartilho os matizes que orientaram os procedimentos técnicos e sociais que estavam em jogo nas interações cotidianas. A apresentação desta experiência seguirá uma linearidade apenas na primeira parte.

2.1 O(S) VELHO(S), A(S) CUIDADORA(S) E A ANTROPÓLOGA

O cenário que encontrei quando pus os pés pela primeira vez na Serra de Inácio Pereira, no dia quinze de dezembro de dois mil e doze, já me era familiar, considerando que Barra de Santana é a cidade natal de minha mãe e de meu pai, porém, muitas coisas se apresentaram como novas¹⁵.

*

Algumas casas na Serra de Inácio Pereira são bastante distantes umas das outras, as que ficam próximas, geralmente, sinalizam que a rede familiar se ampliou, portanto, na apresentação

¹⁵Para mais detalhes ver: Albuquerque (2014).

espacial que as moradoras e os moradores fizeram para mim, aparece uma divisão geográfica por núcleos familiares nomeados pelos sobrenomes dos patriarcas. Este aspecto corrobora a definição de “*família extensa*” desenvolvida por Linda Lewin (1993), que diz respeito a uma instituição que agrega toda a organização familiar, incluindo seu núcleo em conjunção com parentes próximos ou mais distantes, além de agregados que fazem parte da família, juntos em uma mesma residência ou não necessariamente. Porém, por causa da locação de imóveis que vem ocorrendo nos últimos quatro anos, começamos a notar uma distribuição heterogênea, embora atípica. Como veremos a seguir, a minha circulação entre essas casas dependeu das relações que estabeleci com determinadas moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira.

No entanto, nas primeiras andanças pelo sítio e almejando tentativas de firmar contatos decidi comprar uma água no único estabelecimento que estava aberto, o Bar de Cida, Gilson (“*mudo*”) estava lá nesse dia, talvez fosse um dia de trabalho de assistente. Enquanto Cida me atendia, mencionei o meu interesse em fazer pesquisas na Serra de Inácio Pereira. Assim, ela nomeou Seu Geraldo como um dos “*moradores mais velhos*”, que seria uma boa fonte de informações sobre a história local. Então, voltei para minha casa, localizada em Campina Grande, Paraíba, com uma rede de contatos supostamente estabelecida.

Duas semanas depois, retornei, animada para saber das histórias do Seu Geraldo. Chegando na casa dele — considerada pelas moradoras e moradores uma das mais belas do lugar, pelo piso de cerâmica, portas e janelas gradeadas —, bato palmas, um gesto que sinaliza a chegada de alguma visita e foi sua esposa, Dona Maria, que me acolheu. Ao passo que eu apresentava o motivo da minha visita para Dona Maria, Seu Geraldo escutou e já recusou a falar comigo: “*não sei mais nada sobre a história da Serra de Inácio Pereira, pois tenho a doença da memória fraca*”. Insisti, mas ele repetiu a justificativa. Agradei o tempo despendido e me retirei.

Passei novamente pelo Bar da Cida e aproveitei para comentar a reação do Seu Geraldo, esperando que ela sugerisse outra pessoa. Então, indicou Seu Benjamim, outro “*morador velho*”, que concordou em conversar comigo.

Na minha terceira visita, voltei com um novo contato, Mário, morador e sobrinho de Seu Geraldo que foi contactado pelo meu colega do Centro. Mesmo sabendo do ocorrido, Mário queria que eu falasse com seu tio Geraldo antes de mediar qualquer outra interação. Dessa vez, ao lado de Mário, obtive sucesso. A memória, dita “*fraca*”, estava “*afiada*”, os detalhes contados deixaram as narrativas muito vívidas e uma manhã muito divertida.

Dona Maria foi a segunda parente apresentada por Mário depois que visitamos Seu Geraldo. Na casa dela, a conversa foi rápida, no entanto, acredito que essa mediação não resultou da qualificação de outra ou outro contador de histórias, mas, sim, da especificidade do tema surdez, conforme meus interesses de pesquisa.

A família de Mário, apesar de ter sido identificada como uma das mais antigas da área, não foi indicada, nem mesmo por ele, como fonte de pesquisa. Depois de conhecer mais sobre a dinâmica e as histórias das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, fico sabendo que tanto Seu Geraldo, quanto Seu Benjamin eram pessoas alfabetizadas, aptas a resolver os negócios “burocráticos” de muitas pessoas do local. Por exemplo, auxiliando no processo de aposentadoria. Então, estavam me indicando “*moradores velhos*” que tinham algum prestígio e proximidade parental.

Entre essas viagens rápidas de ida e volta para Serra de Inácio Pereira, finalmente consegui alguém que me hospedasse. Durante minha primeira estada, fiquei na casa de Cida. No entanto, isso só aconteceu porque meu colega do Centro, que tinha uma relação futebolística com o Charlô, perguntou se eu poderia ficar um tempo na casa dos pais dele por causa da pesquisa que eu tinha que fazer. Porém, “*por uma questão de conforto*”, Charlô pediu a sua irmã Cida que me recebesse na casa dela.

Com muitas expectativas e interesses, fui para a casa da Cida em um sábado. Como representação de uma boa hospitalidade, ela me instalou em seu quarto e passou a dormir no quarto da filha Daiana e do filho João Vitor. Admito que foi conveniente me hospedar em uma casa onde a única pessoa do sexo masculino era uma criança de dez anos. Assim, alguns minutos depois da minha chegada, Cida perguntou que tipo de exames eu fazia se, em Serra de Inácio Pereira, só tinha “*pobreza*” e pessoas “*vivendo do Programa Bolsa Família*”. Então, expliquei que tanto a história do passado, quanto o cotidiano das moradoras e dos moradores são importantes.

Sobre os primeiros momentos registrados que antecederam minha pesquisa de doutorado, ressalto que o objetivo principal dela foi conhecer a representação e as memórias das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira (ALBUQUERQUE, 2014). Embora Cida tenha indicado, inicialmente, os homens “*mais velhos*”, no dia a dia, me aproximei das pessoas que tinham mais convívio com ela e sua filha Daiana. Este formato de mediação, “*entrada no campo*”, já foi explicitado por Whyte (2005), quando buscava se aproximar das pessoas do quarteirão italiano de um bairro de Boston, Corneville, tendo a aproximação mediada por um trabalhador que lhe

apresentaria Doc, chefe de um grupo de jovens que o colocaria em contato com seus companheiros, através dos quais conheceria uma rede de relações no bairro.

É importante destacar que ter uma rede de parentesco no município não me permitia ter, “automaticamente”, contato com as pessoas da Serra de Inácio Pereira. Relembro que o meu primeiro contato foi mediado por um colega. Com isso, é interessante relatar que, durante os quarenta e cinco dias que estive constantemente no local, conforme eu andava pelo sítio, as pessoas questionavam se a minha presença era por causa de partidos políticos e, também, sobre o meu parentesco. Falei de uma rede de parentes que não era conhecida pelas moradoras e pelos moradores, assim, permaneci desconhecida e, aparentemente, alguém vinculada à “*política*”. Como se pode perceber na descrição abaixo.

No dia em que eu estava limpando o Bar da Cida com a Daiana, ela disse acreditar que os deputados se interessariam pela história que eu ia contar sobre a Serra de Inácio Pereira. E, em breve, seria possível obter serviços que beneficiassem todas e todos do local. Portanto, eram situações que me deixavam embaraçada, porque eu era uma pessoa que não tinha o “*capital social*”¹⁶ que imaginavam.

Muitas vezes fui confundida como assistente social, psicóloga, conselheira tutelar, ou alguém que estava lá para realizar o cadastro de aquisição do aparelho auditivo das “*mudas*” e dos “*mudos*”. Estas interpretações me fizeram pensar que, quando uma estranha ou um estranho aparece no sítio, provavelmente atende a alguns dos requisitos mencionados acima. Assim, me colocaram na chave das políticas públicas que têm acesso. E estes enquadramentos perduraram ao longo da pesquisa.

Desse viés muito significativo, que é o da consolidação da “*entrada de campo*” e a conquista da confiança das moradoras e dos moradores, que qualquer antropóloga ou antropólogo precisa para continuar a observar a vida cotidiana no decurso de um bom tempo —, efetuou-se parte das minhas redes e, conseqüentemente, a coleta de dados. No entanto, depois que Cida faleceu, em 2017, minha rede mudou.

Em 2018, devido à necessidade de voltar à Serra de Inácio Pereira para fazer a pesquisa de doutorado, precisei encontrar novos interlocutores. Não era possível entrar na Serra de Inácio Pereira através de Cida ou de sua filha Daiana, pois, ela havia migrado para o Rio de Janeiro com

¹⁶Para Pierre Bourdieu (2007), o “*capital social*” é um conjunto de recursos, atuais e potenciais, ligados à posse de uma rede de relações mais ou menos institucionalizadas de conhecimento e reconhecimento, ou seja, de pertencimento a um dado grupo.

a irmã. Então, sabendo que a minha prima Izabel¹⁷, moradora do Sítio Pedra D'água, estudava no Centro, averigüei se ela conhecia alguma ou algum colega da Serra de Inácio Pereira para mediar mais uma aproximação. Assim, Thamires, a colega de classe de Izabel, se dispôs a me receber e circular comigo pelo sítio. Durante esse período, em fevereiro, março e dezembro, visitei apenas nos finais de semana.

As estadias mais longas, do final de junho, julho ao início de agosto do ano de 2019, foram mediadas por Wesley, também colega de Izabel. Assim, a casa do Sr. Umberto, pai de Wesley, foi o segundo local de acolhimento, apresentando, naquele momento, novos caminhos e diferentes redes.

Consciente do propósito de minha pesquisa, Wesley me apresentou a uma rede de mulheres ouvintes cuidadoras de “*mudas*” e/ou “*mudos*”. Nesse momento, eu ainda não tinha dominado a comunicação gestual da Serra de Inácio Pereira. Então, onde quer que eu fosse, precisava da presença de Wesley, pois ele traduzia o que “*mudas*” e “*mudos*” comunicavam. Ele sabia tanto sobre a importância de seu papel de tradutor para mim que, depois de um curto período, não precisei perguntar o que o “*mudo*” ou a “*muda*” havia dito.

No entanto, a disposição de Wesley de andar pelo sítio comigo, aliado ao fato de me hospedar na casa de seu pai, ajudou as pessoas a se perguntarem se eu estava namorando-o. Logo, percebi que este comentário revelava um raciocínio moral sobre as relações entre pessoas do sexo masculino e pessoas do sexo feminino. Isso significa que há uma obrigação de considerar as intervenções de gênero ao realizar as pesquisas na Serra de Inácio Pereira.

Desde que estive lá pela primeira vez, uma das perguntas mais frequentes foi sobre o meu status civil. Quando respondia que era solteira, moradoras e moradores comentavam: “*Ah, bichinha [Coitada!]. Mas não se preocupe[...] Você vai se casar*”. O pai de Wesley até justificou: “*Você ainda não se casou porque estuda muito*”. E, quando souberam que eu estava em um relacionamento sério, questionaram como meu namorado me permitiu fazer pesquisa sozinha.

As pessoas tinham expectativas sobre mim, conforme os padrões locais de comportamento. Às vezes, parecia incontornável satisfazê-las, pois eram demasiadamente restritas com relação ao comportamento das pessoas do sexo feminino. Entretanto, precisava fazer o esforço de me adequar.

Voltemos para a fofoca da suspeita do meu namoro com Wesley. Notei que eles estavam preocupados com o que as pessoas diziam sobre a gente. Assim, por já ter dominado a comunicação

¹⁷Na minha primeira entrada, minha prima Izabel não poderia mediar, pois morava na Catingueira, Paraíba.

gestual local, resolvi circular sozinha pelo sítio, evitando subir na “*garupa da moto*” de uma pessoa do sexo masculino, dado que este é um grande sinal de envolvimento.

E a fofoca acima também era esperada porque eu estava hospedada em uma casa onde apenas duas pessoas do sexo masculino dormiam, Wesley e Seu Umberto. Então, um dia, Maria (ouvinte), sobrinha de Dona Josefa (“*muda*”), não aguentou a curiosidade e pediu para entrar na casa de Seu Umberto. Sem hesitar, enquanto passávamos pelo quarto que estava com a minha bagagem, ela indagou se eu dormia no mesmo quarto que Wesley e em qual cama, ao ver uma cama de casal e outra de solteiro. A avaliação da minha relação com Wesley me deixou desconfortável. Porém, o pior momento que vivenciei foi o dia em que descobri que havia sido classificada de uma forma muito depreciativa. Averiguem.

Depois de um dia inteiro sem me comunicar por telefone, Maria (ouvinte) perguntou, já que ia acabar o torneio de futebol e estava escurecendo, se eu gostaria de acessar a internet do bar para passar mensagens aos meus familiares. Aceitei. Enquanto tentava conectar à rede WIFI no meu celular, um homem da “*família de Quinha*” aproximou-se de mim com uma conversa que me conhecia de algum lugar. Sem me lembrar desse homem, respondi que provavelmente ele me viu na Serra de Inácio Pereira, então, contei quando estive lá outras vezes, mas ele disse que não. E logo me perguntou onde eu trabalhava em Campina Grande. Falei gentilmente sobre os vários lugares em que circulei. Ele percebeu que tínhamos rotinas muito distintas, então, disse que me conhecia de “*vidas passadas*”¹⁸. Ele várias vezes me chamou para acompanhá-lo com uma cerveja. Rejeitei. Maria assistiu a tudo e não reagiu. Provavelmente gostaria de saber como eu agiria. Fique muito impaciente nessa situação. Desisti do acesso à internet e saí desse bar.

Na semana seguinte, o constrangimento relatado acima se repetiu enquanto eu e Maria comprávamos salgados para a sua família na lanchonete do Clube Flamengo da Serra. Depois desses eventos, descobri que fui classificada como garota de programa. O “*filho de Quinha*” disse que fez sexo comigo em um motel localizado em Campina Grande. Quando Maria (ouvinte) me contou isso, não escondi a minha irritação e preocupação com as consequências do boato.

Abrir aqui essa caixa de Pandora, da difamação, da regulação dos homens (e das mulheres) contra as mulheres, é uma prática que o relativismo de minha formação antropológica é percebido como um grande conflito. A minha condição de mulher-pesquisadora me impossibilita excluir essa discussão para evitar e estimular tabus inconscientes entre as leitoras ou os leitores. Nesse sentido,

¹⁸Uma livre associação da ideia de alma gêmea do espiritismo.

penso que tal omissão representaria uma não compreensão das minhas limitações no campo e produção de dados, do mesmo modo que uma forma de cumplicidade inaceitável com o *status quo* sexista. A violação é um eixo que prolifera ao nosso redor, e o silêncio que circula em torno a ela se assemelha a uma conspiração que ajuda a impor esta deplorável dimensão da opressão das mulheres na vida cotidiana. A escrita aqui também aparece como uma fonte de poder e denúncia.

Dessa maneira, além das naturalizadas histórias de violência contra a mulher, que ouvi e percebi na comunicação gestual entre mulheres ouvintes e “*mudas*”, aos poucos, notei que a regulação sexual afetou minha própria circulação no sítio e, conseqüentemente, minha coleta de dados.

Após o desconforto do primeiro boato, já fui cautelosa em andar apenas com mulheres e crianças. Depois da segunda fofoca, o cuidado foi dobrado. Tudo o que eu pensava ser uma desaprovação do bom comportamento das mulheres, tentei me adequar, mas tinha limitações. E, mesmo circulando mais com as mulheres, as barreiras continuaram sendo inseridas. Quando Maria (ouvinte) andava comigo e sua sogra não estava conosco, eu deveria pedir permissão ao marido dela. Era uma configuração completamente diferente daquela que experimentei no período em que me hospedei na casa de Cida. Assim, cada vez mais me forcei a andar sozinha e durante o dia. Então, diante de qualquer obstáculo, as ações e escolhas eram repensadas.

Além da irritação causada por essas contrariedades, procurei, mesmo com minhas limitações, tratá-las como um dado significativo relacionado ao funcionamento das relações sociais e das instituições que estudava.

A rentabilidade da pesquisa depende, em grande parte, de experimentações e avaliações demoradas, que estão sujeitas e limitadas às minhas abordagens e perguntas. Desse modo, minha sensação desagradável de querer saber demais, ou o sentimento constante de invadir a vida de outra pessoa, estava presente. Esta emoção se desencadeava, especialmente, quando eu falava sobre os benefícios do governo, pois os moradores e as moradoras se sentiam inseguros, dado que temiam perder, por exemplo, a renda do Bolsa Família, Agrosafra, BPC etc. A segunda mulher de Seu José, filho do falecido Seu Benjamin, me deu o seu aviso: “Se eu perder a minha renda do Bolsa Família, vou encontrá-la em qualquer lugar para bater em você”. Lembro também que, nas minhas primeiras conversas em busca da história local, mesmo sem falar do Bolsa Família e coisas do gênero, Dona Inácia recusou-se a prostrar comigo porque presumiu, baseada em noticiários televisivos, que eu a trapacearia e roubaria. Então, as questões sobre terras, pensões, benefícios começaram a ser

discutidas apenas quando moradoras e moradores tomaram partido de compartilhar suas experiências e concepções. O motivo desta cautela é uma combinação de atitudes e sentimentos, respeito, comprometimento afetivo, objetividade, confiança e limitações.

Nesse sentido, as moradoras e os moradores também questionavam sobre o significado da pesquisa e o que parecia ser benéfico e o que não era. Dessa forma, se nada me garante, enquanto pesquisadora, o direito de interferir na vida no espaço que concebem como sua liberdade (a casa, o bairro rural), só posso dizer que também contei com a paciência e generosidade das moradoras e dos moradores.

Estivesse acompanhada ou não, às vezes fui recebida com desconfiança, às vezes com esperança e alegria. Fui convidada a participar de festas de aniversários, almoços especiais em dias de domingo etc. Ou seja, tive momentos de satisfação e me senti bem-vinda. A título disso, o Seu Umberto desenvolveu o hábito de comer na mesma hora que eu. Até hoje, ele comenta que sente minha falta na hora das refeições. E, mesmo quando me atrasei para o jantar devido às minhas perambulações pelo sítio, Seu Umberto ainda esperava por mim.

Desse meu contato com as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira, não saí a mesma. Aprendi a cultivar um compromisso abrangente ao notar minhas limitações entre as muitas interações assimétricas que experimentei. Veremos mais um pouco sobre isso no próximo tópico, a partir de uma discussão sobre as escolhas de técnicas de pesquisa e a interferência-experiência sensorial do meu corpo biológico-social.

2.2 REVISITANDO OS SENTIDOS

Não me faltam descrições de momentos com interpelações elaboradas pelas moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, por exemplo, muitas vezes me perguntaram: *“Você fará sua pesquisa hoje?”* Moradoras e moradores acreditavam que minha presença no sítio deveria ser justificada pelo que eu faria de “concreto”. Em outras palavras, se eu não estivesse fazendo genealogia ou fazendo qualquer movimento com a câmera e materiais (papel, lápis etc.), a questão surgiria.

Quando escolhi usar a técnica de criar genealogia, eu não dominava ainda a comunicação gestual da Serra de Inácio Pereira. Desse modo, a genealogia permitiria, como disse o seu criador, obter “uma grande massa de dados” (RIVERS, 1991, p. 61). Ou seja, acessar informações sobre as relações interpessoais de *“mudas”* e *“mudos”* com suas famílias e com a *“comunidade”*. Portanto,

acredito que a técnica foi frutífera não só pela coleta de dados, mas também pela aceitação que teve.

Utilizei também a via imagética para construção da relação pesquisador-pesquisado, me possibilitando conhecer temas de interesse das moradoras e dos moradores. De todas as estratégias, acredito que a fotografia teve o impacto mais positivo nesta pesquisa, considerando que me permitiu oferecer algo em troca rapidamente, pois muitas vezes me pediram para fotografá-las/los.

A seleção de elementos religiosos, tais como: imagens de santos, imagens de líderes religiosos, trajes para cerimônias religiosas, troféus, medalhas de campeonato de futebol, fotos de familiares; escolha do local e as posições corporais eleitas fazem parte das construções fotográficas guiadas pelas moradoras e moradores. Nesse sentido, as imagens revelaram a dimensão antropológica do que foi fotografado. Se a fotografia, aparentemente, ‘congela’ um momento socioantropologicamente, de fato, ela ‘descongela’ esse momento ao remetê-lo para a dimensão da história, da cultura e das relações sociais (MARTINS, 2002).

Então, quando Dona Josefa (“*muda*”) me pediu para fotografá-la com Biu e os troféus conquistados por ele nos campeonatos futebolísticos intermunicipais, ela realçou lembranças de acontecimentos considerados importantes para sua família. E, enquanto fotógrafa do septuagésimo terceiro aniversário de Dona Doda, conheci histórias familiares, sentimentos, vínculos e relações estabelecidas no cotidiano a cada clique fotográfico solicitado pela aniversariante e sua filha. Sem dúvida, a fotografia é “uma espécie de troféu, um sinal e uma fonte de importância social” (BOURDIEU & BOURDIEU, 2006, p. 34) que nos permite averiguar um campo de relações sociais em cada família e na realidade coletiva entre as moradoras e os moradores do sítio Serra de Inácio Pereira.

É possível que essas fotos prometidas e fornecidas por mim futuramente possam ser combinadas com outras fotos de seus familiares, que geralmente ficam centradas na parede da sala com fotos de santas e santos da Igreja Católica, crucifixos, ramos benzidos, medalhas de jogos etc.

Ter acesso a fotos antigas das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira também me ajudou no processo da interação, principalmente na minha relação com “*mudos*” e “*mudas*”, pois as imagens indicaram ter uma grande força emocional que minimizou as possíveis barreiras entre a gente. Por isso, resolvi compartilhar fotos da minha família e da minha vida pessoal, esta ação serviu para fortalecer a confiança, então, achei positivo quando Dona Josefa partilhou a visualização desses meus arquivos fotográficos com sua família.

A fotografia me permite lembrar aqui fragmentos da multidimensionalidade do meu processo vivido em Serra de Inácio Pereira. Trata-se, portanto, das possibilidades e impossibilidades de produzir [e disseminar] conhecimentos etnográficos e antropológicos nos quais me repensei.

A escolha pelo uso de imagens também decorreu do fato de eu ser uma pesquisadora ouvinte, querendo fazer pesquisa com “*mudas*” e “*mudos*” que se comunicam por gestos nativos. Logo, eu estava diante do desafio de acessar “o outro” por meio do “*não ouvir*”¹⁹, o que rompe com a ideia do trabalho clássico do antropólogo que é “*olhar, ouvir e escrever*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006; MELLO, 2019).

No entanto, na biografia *Ruth Benedict: a humanist in anthropology* (1974) e no texto *Ruth Folton Benedict 1887-1948* (1949), ambos de autoria de Margaret Mead, há um relato sobre como a “perda” auditiva de Benedict proporcionou a realização de um trabalho de campo com moldes diferenciados²⁰. Embora Ruth Benedict buscasse seguir os métodos de campo ensinados por Franz Boas, incluindo o registro meticuloso e literal das palavras dos informantes, o trabalho de campo feito por ela foi relevante para entender alguns dos problemas que a pesquisa de campo moderna apresenta.

In spite of the handicaps under which she worked and the uncertainties of field work in the pueblos, her resposner to the field situation were vivid and visually acute and her relations with her informants were lively and realistically appreciative (MEAD, 1974, p. 30-32).

Para Mead (1974), a surdez de Benedict trouxe vantagens pois, ela se interessou pelos produtos mais visuais da cultura, particularmente literatura, poesia, arquitetura e pintura. Assim, “Benedict escreveu sobre as culturas como obra de arte” (MEAD, 1974, p. 30-32).

¹⁹ Há múltiplos modos do não ouvir. Ou seja, do mesmo modo em que há uma “multiplicidade das cegueiras”, no sentido de haver “múltiplos arranjos que fazem existir as cegueiras”, também temos uma multiplicidade das surdezes. Por isso, é importante não cairmos nas armadilhas da generalização e, por extensão, da representação etnográfica, porquanto existem distintas formas de não ouvir, de comunicação e de percepção de mundo (MELLO, 2019, p. 62).

²⁰ O encontro de Ruth Benedict e Margaret Mead, no Barnard College, é um período demarcado como o início da influência que cada uma exerceria na vida pessoal e profissional da outra. No decorrer da vida, elas compartilharam responsabilidades de ensino, pesquisa e amizade. Mead foi confidente de Benedict, portanto, atualmente é uma dentre as poucas fontes que temos para saber a respeito da relação de Benedict com a surdez e como tal condição refletiu em sua vida profissional. ‘Partially deaf from childhood, field work was never easy for her. She had to limit herself to interviews with English speaking informants or to the use of interpreters, and to the observation of ceremonies where the eye could replace the ear. She had learned lip reading, but was never able to learn new phonetic patterns, and the part of teaching which involved understanding questions or following discussion always remained an ordeal’ (MEAD, 1949, p. 458).

Segundo Lang e Meth-Lang, as reflexões de Benedict sobre sua experiência com a surdez aparecem em seus versos poéticos, que, além de aspectos de sua vida pessoal, revelam as implicações de seu trabalho antropológico. Tal como após sua experiência com a tribo Pima. No verso “This is my Body”²¹, a leitora ou o leitor pode observar a autopoisição de Benedict “entre o silêncio ou o desconhecido e a representação concreta dos símbolos” (LANG & METH-LANG, 1995, p. 34).

Ao relatar a experiência da surdez de Benedict, Mead (1974) também comentou sobre o uso dos aparelhos auditivos. Em seu diário, do dia 11 de janeiro de 1926, Benedict escreveu: “Comprando fones de ouvido!” No entanto, ela achou o auxílio do aparelho incômodo e perturbador. Na opinião de Benedict, ele interferia em seu “natural” estilo pedagógico (MEAD, 1974, p.32). Assim, para Mead (1949;1974) e Fleming (1971) a surdez deu a Benedict o benefício de uma perspectiva diferente sobre as culturas que ela estudou²².

De acordo com Anahí Mello (2019, p. 59):

A trajetória de Ruth Benedict na Antropologia na verdade esteve permeada por duas invisibilidades sociais: a “condição lésbica” e a “condição surda”. No entanto, já há uma vasta produção bibliográfica internacional explorando o fato dela ter sido lésbica, inclusive ter vivido um relacionamento afetivo-sexual com Margaret Mead, [...] (BATESON, 1984; CAFFREY, 1989; BANNER, 2003; CAFFREY & FRANCIS, 2006). Ainda, Benedict é considerada ícone da história da lesbianidade na Antropologia Cultural norte-americana, conforme atesta verbete (KOHL, 2000) que leva seu nome no primeiro volume da *Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures* (ZIMMERMAN, 2000). Por isso, é novo para as antropologias brasileira e mundial o fato de que ela era também surda, como se antes fosse desnecessário sabermos de sua surdez, da mesma maneira que antes era desnecessário sabermos de sua lesbianidade, mas sabermos que ela era lésbica mudou a história da Antropologia. Contudo, pouco sabemos sobre a sua surdez. Uma pista para obter essa informação poderia ser feita por meio de uma pesquisa nos arquivos pessoais de Ruth Benedict, localizados no Vassar College, universidade onde concluiu sua graduação em Literatura Inglesa, em 1909, e que detém os direitos sobre todos os seus arquivos pessoais, em Poughkeepsie, Estado de Nova Iorque, Estados Unidos.

²¹ This Is My Body - Ruth Benedict (1986)

"Unceasingly," God said, remote in heaven, "This man child beats his head upon the stone Desiring knowledge; has he not computed The stride of the wind, the little crumbling ash Left, at the last, of bone?"

" God said, "Let him take his pleasure. Let him fathom The treasures of darkness, and unloose The band from bright Orion; when the last Sky's charted and Behemoth yoked, what profit The firmament to his use?"

" His feet shall know no resting place, his eyes Be weary as mine with knowledge; broken, who scaled, Hands bleeding and his brain sick on its leash, Dissembling cliffs not nearer to the moon For all the suns he trailed.

"And all the while, a child curled in the brain, Quiet lies smiling in a swaddling sheet. A wise man spoke this riddle to the deaf Once in Judea, handling the bread and wine: "This is my body. Eat."

²² Talvez a experiência da surdez de Benedict esteja relacionada a algumas das suas reflexões antropológicas publicadas no seu ensaio *Anthropology and the Abnormal* (BENEDICT, 1934). O pioneirismo de seu trabalho se deve, eminentemente, à reflexividade sobre deficiência (MELLO, 2019).

Ruth Benedict era surda, e eu sou ouvinte. Sem negar as nossas diferentes experiências, temos em comum a ênfase na acuidade visual como método etnográfico²³ (MEAD, 1974) devido à imposição do “*não ouvir*” na relação pesquisador-pesquisado (MELLO, 2019).

Muitos pesquisadores das Ciências Sociais em “*Deaf Study*” têm feito uso abundante de fotografia, gravação de vídeo, cartões postais etc., como Che & Tobin, 2007; Baynton, Gannon & Bergey, 2007; Green, 2014; Sutherland & Roger, 2014; O’Brien & Kusters, 2017.

The earliest example of the use of visual methods in Deaf Studies known to us is Thoutenhoofd’s (1996) Sociology and Social Policy PhD study (published as *See Deaf* in 1999) in which he explored what he called the “ocularcentrism” (what we call visucentrism) of the deaf experience. This project used a combination of both researcher-created images (photographs taken by Thoutenhoofd during visits to a Deaf Club) and participant-created images using autophotography to explore the “potential use of photographs in uncovering elements of the particular visual perception shared collectively by Deaf people” (1996:267). Through the use of the researcher-created images, Thoutenhoofd hoped to explore what he termed the “scopic spaces” of the Deaf Club (1999:217), that is, how the collective visual experience of deaf people organizes and structures their use of space. The auto-photography element of the project focused on the photographs taken by a group of young deaf people specifically for the project, depicting everyday life experiences for this group. Again, the intention was to explore whether there was an identifiable collective approach to the visual nature of the task by deaf young people. Thoutenhoofd (1998) states that photographs capture some of the visual symbolism in deaf community life: young people asserted their pride of being deaf and sign language. Thus, the use of photography can lead to greater understanding of “the deaf way” (O’BRIEN & KUSTERS, 2017, p.12).

Nesse sentido, vários estudiosos e estudiosas procuram colocar o “*visucentrismo*” das pessoas surdas em uma posição proeminente na pesquisa e na exploração da experiência cotidiana

²³ Nessa direção, Farnell (2011, p. 143-44) registrou: “in 1930, when Boas was seventy years old, he returned to the site of his earlier studies among the Kwakiutl with a motion picture camera and wax-cylinder sound recording machine. He used the camera to generate data in natural settings (as opposed to a laboratory) in order to study gestures, dances, games, and methods of manufacturing as manifestations of culture. Much earlier than this, in *Primitive Art* (1927), Boas articulated a theory of dance as emotional and symbolic expression as part of his theory of rhythm in art and culture. Ruby (1980b) suggests that Boas was trying to overcome the prejudice of some scholars that dance and other arts of body movement were not fit subjects for scientific investigation since they were so “emotional” in content. Although Boas certainly saw dances as emotional and aesthetic outlets for the dancers, his interest was not in the individual so much as the social—in the dance as an expression of culture. For Boas, Ruby suggests, body movement of any kind was a means of signifying one’s cultural identity and, as such, should be amenable to ethnographic description and analysis. Historical evidence suggests that Boas was interested in using the films and sound recordings for a study of rhythm but that he could find no suitable method of analysis. Two letters written in the field to Ruth Benedict in 1930 are particularly revealing and are relevant here: on November 13 he wrote that ‘Julia [his field assistant] danced last night with the crowd and had her first formal dancing lesson tonight... the dance problem is difficult. I hope that the films will give us adequate material for making a real study’. On November 24 he wrote to Benedict, ‘I already have a good deal of materials for this style-motor question.’ On the same day he wrote to his son, Ernst, ‘Julia is learning the dance, but I believe it is too difficult to learn quickly. At any rate, through the criticism she receives I learn what it is all about.’ (Rohner 1969, 293–94, cited in Ruby 1980b; italics added). Clearly, Boas understood two criteria that today we take for granted as necessary to good field research in the anthropology of human movement: First, that learning the ‘action sign system’ (Williams 1975, 1979) under investigation from local skilled practitioners is essential, and just as important as learning the spoken language of a community”.

(SACKS [1989] 2010; SOLOMON, 2000; LE BRETON, 2016; O´BRIEN & KUSTERS, 2017). Assim, optei por utilizar a técnica do mapa cognitivo como uma abordagem visual que possibilitaria me aproximar mais, especialmente, das “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira.

Um mapa cognitivo é uma representação mental que um indivíduo cria em relação ao ambiente circundante, que se dá a partir da sua interação, aprendizagem/ socialização em um domínio específico do “mundo real”. Assim, nesta pesquisa, o mapa cognitivo desenhado por “*mudas*” e “*mudos*” também permitiu visualizar — para além da subjetividade individual — um sistema organizacional de sociabilidade, de gênero, de geração e de maneiras de “*cuidados de si e dos outros*” no cotidiano local.

Devo ressaltar que alguma “*muda*” ou algum “*mudo*” foram ajudados por seus familiares enquanto desenhavam o mapa. Dona Maria José (“*muda*”), por exemplo, não desenhou o seu mapa. Ela me disse que não tinha talento para isso. Então, Dona Maria José pediu ao sobrinho-neto João Victor que desenhasse para ela enquanto ditava os lugares que frequentava. E Mirosmar teve ajuda da irmã, que o incentivou a adicionar alguns detalhes no mapa.

Um dos melhores resultados do uso da técnica do mapa cognitivo foi experimentar uma contínua comunicação, uma espécie de linguagem comum entre mim, a pesquisadora ouvinte, e os “*mudos*” e as “*mudas*”. Ou seja, quando eu apresentava a proposta de desenhar um mapa cognitivo, participei não apenas como observadora ou aplicadora da ferramenta, pois também compartilhei minha história, meu mapa. E, além disso, embora nossa “língua materna” [se posso classificá-la dessa maneira] difira, o desenho era nossa língua comum. Tanto que, após elaborar o mapa, expandíamos nosso diálogo “*desenhal*”. Estes momentos também estimularam a aproximação de ouvintes que queriam aprender a ler e escrever. Portanto, a experiência de construção de mapas cognitivos²⁴ com “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes da Serra de Inácio Pereira produziu bons resultados, pois atingiu o objetivo inicial de uma melhor aproximação.

²⁴O termo mapa cognitivo refere-se à representação mental que o indivíduo faz em relação ao ambiente que o cerca. A representação se dá a partir das suas interações sociais em domínios específicos do ambiente que comumente frequenta (CORREIA, 2008). Ou seja, o conhecimento espacial adquirido pelos sujeitos consiste, sobretudo, em imagens mentais construídas a partir das trajetórias de suas vivências cotidianas e da percepção individual e coletiva. Estas imagens levam a construir um espaço mental que é percebido, concebido e representado pelos indivíduos (NOGUEIRA, 2002). Nesse sentido, o mundo percebido e experienciado, apresentado em alguns dos desenhos elaborados pelas “*mudas*” e “*mudos*” da Serra, não deve ser interpretado como uma soma de objetos ou mera representação dos espaços numa folha, mas como um sistema de relações em que estão imbricados valores, sentimentos, atitudes, vivências do cotidiano.

As visualidades em seus múltiplos formatos — fotos, mapas cognitivos e desenhos²⁵ livres (ou conversas livres) — devem ser percebidas mais do que objetos de análise em si mesmos, pois vão além do papel de testemunhar, registrar e observar (ESCALLIER, 2016), dado que elas também permitiram evocar memórias da produção de trocas e colaboração entre pesquisador-pesquisado. Assim, o corpo apareceu como um elemento crucial na maneira de fazer etnografia. Vejamos mais disso a seguir.

Durante a preparação do meu projeto de doutorado, já tive a ideia de trabalhar com técnicas visuais e genealogia enquanto aprendia a comunicação gestual local. No entanto, nos períodos de coleta de dados, percebi que ainda estava muito presa às expectativas e maneiras de comunicação dos ouvintes e surdas/ surdos da “cidade”.

Quando eu ia à Serra de Inácio Pereira aos fins de semana, era, muitas vezes, levada para a residência de Dona Maria José (“muda”), possivelmente porque havia muitos familiares “mudos” e “mudas” em sua casa. Então, querendo saber em detalhes a história de vida desses moradores “mudos” e moradoras “mudas”, pedi aos familiares ouvintes de Dona Maria José que traduzissem minhas perguntas. Após elaborar algumas indagações, Gabrielly e Grazielly, as netas dela, responderam que não tinha como traduzir. Então, questionei: e como vocês se comunicam? Como Dona Maria e Neusa expressam o que pensam? Assim, respondeu Gabrielly: *“Se mãe sente fome, ela pega o prato. Então, eu sei que devo colocar a comida dela”*.

Depois dessa situação, saí angustiada da casa de Dona Maria José, uma vez que o meu objetivo era acessar a subjetividade das “mudas” e dos “mudos”. Porém, também não acreditava que a interação entre “mudas”, “mudos” e ouvintes se baseasse unicamente na relação de necessidades, pois como se explica os rumores que “mudas” e “mudos” são fofoqueiras/os? Para esta atribuição qualitativa, possui até um ditado “local”. *“quando Deus marca, é para não perder de vista”*. Assim, percebi que, mais do que o esperado, estava em um longo processo de aprendizado da comunicação local.

Vale salientar que também notei incongruências no processo de comunicação com os ouvintes. Lembro que a palavra “história” foi interpretada localmente como “grandes eventos”,

²⁵O desenho nesta tese aparece como um meio de comunicação indispensável em campo, que me permitiu acessar uma profusão de sentidos e sensações oriundos dessa vivência com “mudas”, “mudos” e ouvintes, porém, ele também cumpre outro objetivo. Trata-se, portanto, de reconhecer e propor a discussão de que a escrita não deve ser percebida como a forma mais legítima de compartilhar informações ditas intelectuais/eruditas (HERZFELD, 2011), dado que determinadas pessoas com deficiência tendem a apreender melhor o conhecimento e o mundo por meio de imagens. Assim, informo que os desenhos produzidos por mim e aqui expostos cumprem a função de, pelo menos, tentar mobilizar e favorecer as diferentes formas de compreender o social. Para um melhor aprofundamento, indico: PIC (2019).

em vez de histórias corriqueiras. Embora eu tenha feito perguntas amplas, ainda enfrentei os obstáculos dos significados locais. Em outras palavras, as perguntas que achei simples, diretas e compreensíveis, acreditando estarmos falando sobre as mesmas coisas, divergiram da atribuição das moradoras e dos moradores. Exemplifico. Em uma conversa com o Seu Geraldo, perguntei: como o senhor é? Bem, eu queria saber como ele descreveria suas qualificações subjetivas. Mas ele se levantou e disse: *“Oxente! Sou como sou, como você me vê”*. Ele se referiu à sua aparência física. Outra situação. Ao observar residentes respondendo a questionários dos funcionários do IBGE, também percebi divergências. Na seguinte pergunta sobre deficiência: *“alguém da casa tem dificuldade de caminhar?”*, moradores e moradoras responderam que não. No entanto, falaram sobre a rotina da atividade física recomendada por médicos e médicas, e não no tocante à deficiência.

Através dessas interações, aprendi a compreender melhor algumas das palavras que se adequavam e correspondiam à dinâmica e a expectativas do povo da Serra de Inácio Pereira. Então, se eu quisesse saber sobre eventos cotidianos que aconteceram no passado, deveria usar as palavras *“conte”*, *“converse”*, *“fale”* ou indagações, como: *“a senhora viveu nesta casa com os seus pais?”*. Lembro-me também que, quando estive pela primeira vez na Serra de Inácio Pereira, a frase *“conhecer a cultura do povo”* deu-me acesso às respostas de forma mais rápida e fluida. Porém, mesmo aprendendo a usar palavras conforme o “universo” dos moradores e das moradoras da Serra de Inácio Pereira, algumas delas não existem na comunicação *“gestual”* local, por exemplo, o vocábulo vida. Existe para a morte, o *“gesto”* é sinalizado pelo entrelaçamento dos dedos das mãos (mãos de defunto). Então, ao me comunicar com *“mudos”* e *“mudas”*, eu estava lidando com um universo diferente. Assim, minha racionalização, segundo a qual minhas perguntas orais seriam traduzidas com sucesso, localmente enfraqueceu, e eu mergulhei em uma realidade mais complexa.

Nos primeiros meses de meu retorno ao sítio, me conformei em escutar mais as parentes e os parentes das *“mudas”* e dos *“mudos”*. E, atentamente, observei as interações *“muda”* -ouvinte; *“mudo”* - ouvinte; *“mudo”* - *“mudo”* e *“muda”* - *“muda”*.

A aplicação da genealogia se constituiu, como já imaginava, apenas o/a ouvinte falando pela *“muda”* e pelo *“mudo”*. Nesses momentos, a *“muda”* ou *“mudo”* entrevistaram apenas para descobrir algo sobre mim. Porém, após o desenvolvimento da árvore genealógica, aconteceu de alguma *“muda”* ou *“mudo”* tornar-se a/o protagonista. Dona Josefa começou a interagir comigo,

querendo saber o motivo do meu trabalho. Eu não entendia o que ela comunicava, porém, isso não a impediu de continuar o diálogo. Disseram-me, então, que Dona Josefa havia manifestado sua opinião sobre a minha tatuagem e relatou sobre a rotina do gato que estava sentado no seu colo enquanto conversávamos.

A ideia que tive para acessar a subjetividade das “*mudas*” e dos “*mudos*” estava intimamente relacionada à técnica da história de vida, que apresenta como características: “preocupação com o vínculo entre pesquisador e pesquisado; produção de sentido tanto para o pesquisador quanto para o sujeito: ‘saber em participação’; história contada da maneira própria do sujeito; ponte entre o individual e o social” (SILVA et al., 2007, p. 28). Assim, busquei “ceder o lugar do saber ao agente social” (SILVA et al., 2007: 30).

Desse modo, me permiti estudar a subjetividade como aquilo que excede e escapa, de maneira que não pode ser fixado por uma norma ou numa forma. Pois, a subjetividade está entre formas dadas e a sua temporalidade é a do entrementes (BIEHL, 2008). Portanto, a subjetividade que me parecia escapar nos primeiros contatos, que não cabia em uma forma dada no nosso processo interacional, depois de um tempo de convivência com “*mudas*” e “*mudos*”, consegui identificá-la. Com isso, comecei a tratar as minhas interações com “*mudas*” e “*mudos*” como trajetórias e vislumbrei que, nessas trajetórias, também se encontravam indicadores das subjetividades das “*mudas*” e dos “*mudos*”. Assim, isso desvelou um novo “mundo” de referências para mim.

Então, quando Dona Josefa incluiu seu gato na nossa interação, ela já me apresentou algo sobre ela, sobre os elementos que compõem o seu “universo”, a sua história. Portanto, ao enfatizar os potenciais criativos do “mundo” das “*mudas*” e dos “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira — a partir da nossa “*interação-trajetória*” —, “as maneiras em que os campos sociais constantemente escapam e transformam [através ou a despeito de mecanismos de saber e poder], e a natureza plástica da subjetividade” (BIEHL, 2008, p.423) se emprestam a inspirar, sublinhar esforços etnográficos abertos ao dinamismo da vida cotidiana. Desse modo, pesquisas etnográficas atentas a pessoas de carne e osso movimentam-se entre infraestruturas concretas e em tempo real, registrando as particularidades de cada situação. Indo além de pressupostos universalizantes, a etnografia nos permite vivenciar rumos alternativos e abertos por novas expectativas, descobertas,

anseios. Logo, os meus sentidos corporais (tato, paladar, olfato) também foram evidenciados e percebidos durante a comunicação criativa local²⁶.

Nesse sentido, retratarei que, em Serra de Inácio Pereira, os diferentes sentidos sensoriais (não apenas visão e audição) são relevantes nos processos de comunicação e interação com “*mudas*” e “*mudos*”. Este é um assunto em que a denominada “*antropologia dos sentidos*”²⁷ esteve inicialmente inspirada, buscando debater por meio do “*antivisualismo*”, ligado ao desejo de explorar modos de experiências insuficientemente investigados (HOWES, 2014, p.13). A essa perspectiva, devemos somar e relacionar a proposta da “*virada sensorial*”²⁸, que encorajou antropólogas e antropólogos a debaterem e escreverem sobre como os mesmos poderiam usar seus próprios corpos e sentidos sensoriais como meios de análise experiencial e etnográfica (HOWES, 2014, p.13). Por fim, temos a “*segunda virada sensorial*”²⁹,

which moves toward a post-Cartesian conception of dynamic embodiment. This brings into studies of visual culture not “the body,” as object, but *dynamically embodied persons in action*. To understand the human body as a biocultural resource for the dynamic construction of self, personhood, and identity, and as a means for creative expression as well as more mundane skilled embodied practices, requires theorizing across the usual disciplinary boundaries between biological and social being to articulate an adequate account of human agency as a causal power. In positioning dynamically embodied persons as components of visual culture, however, there is a somewhat ironic proviso—analysis and interpretations must be grounded in the multiple and complex *invisible* forms of cultural knowledge that make that which is visible meaningful to its practitioners (FARNELL, 2011, p. 138).

²⁶As discussões acadêmicas sobre o corpo não são novas. Segundo Farnell (2011, p. 138-139), desde as primeiras descrições das ditas “*culturas exóticas*” e antes da constituição da Antropologia, encontramos correntemente representações e estudos dos “*corpos racializados*”, aqueles “*outros*” não ocidentais, vistos como objetos culturais. Nesse sentido, os(as) primeiros(as) antropólogos(as) e etnólogos(as) frequentemente chamavam a atenção para fenômenos visuais como máscaras, roupas, trajes, adornos e decorações corporais e noções de beleza por meio de fotografias, desenhos e manuscritos. Desse modo, muitas interpretações e significados foram influenciados pelo ideário do evolucionismo social e posteriormente pelos paradigmas explicativos dos então funcionalistas. Vale acrescentar que “as part of a broader, reflexive approach to the history of the discipline, critical museum studies and other critiques of the representation of non-Western Others offer deeper understandings of the ‘colonizing gaze’ at work in the colonial and racial contexts in which early anthropologists were embroiled and, as such, constitute an important part of a critical visual anthropology of the body” (FARNELL, 2011, p. 139).

²⁷Efetivamente, McLuhan, Carpenter e Ong estabeleceram entre eles os fundamentos para um campo de pesquisa, atualmente vibrante, que veio a ser conhecido como a antropologia dos sentidos. É verdade que certos aspectos de seu programa têm acarretado críticas justificadas de grupos antropológicos: a atribuição de mentalidades pré-lógicas a sociedades “tribais” no nível oral-aural, o relativo desprezo de outras modalidades sensoriais, além da visão e da audição e a consequente elisão de diferenças entre as culturas de cada lado do “grande divisor”, entre oralidade e letramento. Logo, existem enigmas e inconsistências que sugerem que essas distinções podem refletir mais sobre as concepções de analistas antropológicos do que sobre a própria experiência sensorial dos povos entre os quais eles têm trabalhado (INGOLD, 2008, p. 8-9).

²⁸“The first somatic revolution” of the 1980s and 1990s, a theoretical shift away from disembodied social science and toward a “paradigm of embodiment” (Csordas) 1989; Farnell and Varela 2008). Influenced primarily by the existential phenomenology of Merleau-Ponty, the focus here is on “I feel/experience” the subjective, lived body” (FARNELL, 2011, p. 137-138).

²⁹Precusores: Farnell e Varela (1998).

Vale salientar que o “*multilinguismo*” [gestual, sonoro, tátil etc.] foi uma das principais características da interação entre indígenas e europeus no século XV (CARAYON, 2019, p.45). Nesse sentido, Céline Carayon (2019) retrata que a comunicação não verbal moldou as respostas e a resistência dos indígenas às pressões coloniais nas Américas, assim como também alimentou a imaginação imperial francesa. Abaixo, estão alguns detalhes desses encontros coloniais cuja política foi bastante definida pela comunicação não verbal.

The necessities of trade and diplomacy in a highly multilingual landscape made the recourse to gestural behaviors particularly apt. Jean de Lery³⁰ reported hearing from the French truchements who were well acquainted with Brazilian Indian tribes around the Rio de Janeiro region in the mid-1500s that groups who entertained fiercely hostile relations with one another turned to distance communication through signs when they wished to exchange goods while preserving mutual safety. “The Margaia, Cara-ia, or Toüopinamba (which are the names of the three neighboring nations), or other Savages of that country, without trusting or approaching the Oüetaca, shows him from afar a sickle, a knife, a comb, a mirror, or some other kind of wares brought over for trade—and indicates by signs if he wants to exchange it for something else,” explained Lery. In this case, because of the mutual hostility between the trade partners, signs were a matter of safety, of life and death, as would have appeared to be the case with colonial exchanges. Indicating that new items like metal tools were being traded alongside more traditional items, Lery continued: “If the other agrees, he shows in turn a bit of featherwork, or some of the green stones that they set in their lips, or some other thing that they have in their region. The agreement made, they will agree on a place three or four hundred steps from there, where the first, having carried the thing that he wants to exchange and set it on a stone or log, will then withdraw, either back or to one side. The Ouë-taca then comes to take it and leaves the object he had displayed at the same spot; then he too will retreat and allow the Margaia (or whoever it may be) to come and get it.” Whether or not a given Indigenous group practiced a full range of conventional nonverbal signs in other sociocultural contexts (oratory, rituals, etc.), bartering signs and trading strategies would have been familiar occurrences before contact, which could easily be adapted to new goods and new trade partners (CARAYON, 2019, p. 49).

Entretanto,

Nonspeech communication was not limited to hand and arm gestures, further complicating attempts at classification. Most Indian conventional sign languages bore close connections to alternate literacies that were concomitantly used with embodied behaviors, especially in ceremonial contexts. Nonverbal signs are therefore related in subtle and complex ways to other Indigenous practices such as cartography and impermanent maps, as well as

³⁰By relating this episode, Lery offers us a peek into moments of oral communication that are seldom recorded—in this case, the casual conversation with a fellow New World traveler in a tavern in central France, but also the more remote conversations he shared through largely embodied means with his Native hosts in Brazil. Both elements reinforce the sense of authenticity of his relation, but they also point to the importance of sensory experiences and personal communication acts for sixteenth-century colonial enterprises. The written account, in this case, is intensely shaped by the physical and oral experiences of the author, to a greater extent than the printed media conversely shapes the experiences and conceptions that are being exposed (CARAYON, 2019, p.120).

directional markers such as bent trees, memory cairns, Abenaki directional sticks, and Mandan trail signs and stick bundles, to name a few (CARAYON, 2019, p. 51).

E, para não correremos o risco de enquadrar a comunicação não verbal, gestual etc. como supostamente “*primitiva*”, haja vista que existe uma “preferência” sócio-histórica pelo verbalismo e pela escrita. Assim, por exemplo, pensava Taylor, antropólogo inglês vitoriano da classe alta. Ele percebia a gesticulação como um ato “natural” e, por conseguinte, rude da evolução humana e, de fato, como o único recurso expressivo dos “*verdadeiros selvagens*”, o gesto poderia ser tratado como universal e essencialmente imutável, contrastando radicalmente neste aspecto com a linguagem das pessoas educadas - especialmente dos europeus, cuja diversidade linguística era uma das marcas de sua unidade transcendente. (HERZFELD, 2001, p. 182).

A modéstia cortês que permite ao inglês (Tylor) admitir que “*talvez seja mais pobre*” no gesto do que povos menos dotados em outros aspectos não deve nos induzir ao erro. Ou seja, embora cortês, Tylor argumentou, de modo sutil e firme, que os ingleses abandonaram as vulgaridades do gesto, peculiar apenas para aqueles que estavam num estágio infantil de desenvolvimento cultural. “A sua própria cortesia constitui uma cesura aos que não sabem se comportar” (HERZFELD, 2001, p. 182).

Contudo, os gestos, no processo de comunicação, devem ser compreendidos pela interdependência da mente, do corpo³¹, do ambiente (pelas percepções sensoriais corporais, sociais, mecânicas, fisiológicas, geográficas etc.), do eu (*self*) e do mundo.

Como disse Michael Jackson (1983, p. 132):

The etymology of even the most abstract words often refers us to the body. Our word "time" is from the Latin *tempus*, originally denoting a "stretch" and cognate with *témpora* — "temples of the head" — perhaps because the skin stretches and corrugates here as one grows older. In Chinese too, the word for duration (*chui*) was explained by the Han lexicographers as derived from the character *jen*, man, a man stretching his legs and walking 'a stretch', just as a roof stretches across a space, and time stretches from one event to another. [...]. Indeed, the embodied intentionality of human Being seems to be inextricably tied up with our views about the world, and "I think" (*cogito*) is inseparable from "I can" (*practico*).

³¹By the 1960s Goffman's influential microsociological studies of social interaction included attention to the agentic management of bodily performances in the presentation of self, thereby prefiguring the shift from “behavior” to “action” (Ardener 1970). Goffman introduced the term “body idiom” to describe the socially constructed knowledge found in conventionalized vocabularies of gestures and postures as well as the corporeal rules important to understanding behavior in public. He did not, however, systematically explore this notion, nor was he concerned with providing an explicit theory of the body in society (FARNELL, 2011, p.148).

Em tais exemplos, as referências ao corpo estão implícitas e geralmente abaixo do limiar de nossa consciência.

In everyday life, when we say a nuisance is a ‘pain in the neck’, a ‘headache’ or a ‘handful’, or that someone is ‘stiff-necked’ or ‘looks down on us’ we are seldom mindful of the actual links between the mental or emotional attitude signified and the bodily praxis which does the signifying (JACKSON, 1983, p. 133).

A intenção aqui não é expor uma leitura linear do passado e da Antropologia, mas oferecer uma base produtiva de conhecimento para uma reflexão genuína sobre pontos relevantes da disciplina como um todo e, especialmente, relacionada à comunicação “*não verbal*”, uma vez que expõe oportunidades perdidas (ou não) e traz de volta ao jogo discussões realizadas, em vez de descartá-las como relíquias de uma era deixada para trás (HERZFELD, 2011, p. 331).

Evitando qualquer predileção ou reducionismo linguístico/comunicativo, busco compreender as sutilezas da “*micropolítica cotidiana*” (ver Bailey 1970, 1971) da “*comunicabilidade criativa*” em Serra de Inácio Pereira como uma experiência que enriquece o reconhecimento das diferentes formas de estar no mundo.

As experiências da visão e audição não são mutuamente substituíveis do mesmo modo que, por exemplo, a “*língua de sinais*”, ou os “*gestos*”, ou a “*comunicabilidade criativa*” das “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes da Serra de Inácio Pereira não são substituíveis pelo discurso oral.

Assim, considerando o contexto desta pesquisa, o método clássico da observação participante esteve implicado em algo mais do que a mera observação (olhar) e ouvir. Desse modo, no confronto com “*mudas*” e “*mudos*” e sem me esquecer dos limites e possibilidades de onde vim, vivenciei, nos mesmos métodos tradicionais da etnografia e na criação de outros, formas de olhar; formas de “*não ouvir*”; formas de cheirar e formas de participar com o intuito de acompanhar, compreender e aprender novas percepções de experienciar o mundo. Logo, revisar os meus sentidos tratou-se de uma tarefa óbvia, porém, não foi tão simples transcender um universo sensorial ligado àquilo que minha história pessoal fez de minha educação.

Não contar com o apoio do ouvir na minha interação com as “*mudas*” e os “*mudos*” suscitou novas percepções. E nossa interação passou pelo domínio prático das formas intercorporais ou modos de ser corpo entre corpos (RECKWITZ, 2002, p. 251).

Os sentidos sensoriais estão em todas as partes. Porém, notar a relevância deles na interação com “*mudas*” e “*mudos*” aconteceu ao longo dos nossos encontros etnográficos. Isso ocorreu, por

exemplo, quando Dona Josefa (“*muda*”) me chamou para experimentar caldo da galinha, caldo do feijão, mocó, milho da roça etc. E, enquanto eu experimentava o mocó que Dona Josefa cozinhava, ela compartilhou noções sobre a representação local desse animal e relatou que homens e mulheres se alimentam do mocó para ter maior libido sexual e sucesso reprodutivo, além de lembrar que o convite para comer mocó significa: “*você é bem-vinda/o nesta casa*”. Isso pode ser percebido nas visitas dos familiares que migraram para o Rio de Janeiro ou Brasília. Seu Umberto me contou que, na última visita do filho mais velho, encomendou vinte mocós a um caçador da Serra de Inácio Pereira.

Quando Dona Josefa me chamou para cheirar o mocó cozido, também comunicou que essa comida não a atraía pelo seu cheiro, textura e sabor. Ela me disse que nunca precisou de mocó para engravidar. Para ela, o prazer desse tipo de comida está no preparo para sua família e amigas/os. Aliás, nas ocasiões em que Dona Josefa me convidou para comer em sua casa, ela compartilhou comigo algumas de suas receitas e truques culinários. Portanto, ser instada por “*mudas*” e “*mudos*” a saborear³² alimentos, cheirar cosméticos, produtos de limpeza e outras coisas foi uma ação muito comum em nossa comunicação, que revelou muito da subjetividade dos mesmos e noções de comportamentos locais.

A primeira experiência tátil que percebi, nesses processos de comunicação, foi quando Dona Josefa (“*muda*”) me ensinou a usar melhor o detergente para lavar a louça. Ela me mostrou ao mergulhar as suas mãos e as minhas na solução (mistura da água salgada do poço e detergente) que preparou para um bom resultado da limpeza dos utensílios e economia da água e do produto.

Coletar dados em dias chuvosos também foi interessante para minha percepção do uso sensorial. Várias vezes depois que Gilson enfrentou a chuva devido ao seu trabalho de entrega e recebimento do dinheiro da venda de ovos das galinhas de sua mãe no bairro, ele me mostrou os arrepios em seu braço, seguido pelo “*gesto*” de ambos os braços se cruzando em direção ao seu peito e se chacoalhou. Depois disso, Gilson queria saber se eu também estava com frio.

E, então, percebi que as sensações que sentimos com o corpo inteiro também são convencionalizadas nos “*gestos*” da Serra de Inácio Pereira. O “*gesto*” que significa trabalho é

³²Un texto temprano e influyente en la historia sensorial es Sweetness and Power del antropólogo Sidney Mintz (1985). Este libro delineó los impactos sociales, políticos y económicos de un gusto, a saber, la sacarosa. Mintz mostró cómo el capitalismo prosperó con el comercio del azúcar, causando paralelamente la miseria de los esclavos africanos que trabajaban en las plantaciones; explicó cómo el azúcar se insinuó en los ritmos de la jornada laboral británica a través de su uso en el té y el café, y cómo finalmente llegó a ser clasificado como un riesgo para la salud (un giro irónico, puesto que el azúcar fue vendida inicialmente como una cura para todo). Sweetness and Power abrió un espacio, dentro del naciente campo de la historia sensorial, para investigar y escribir sobre la historia de las sensaciones particulares o de las sustancias sensoriales (HOWEN, 2014, p.14).

representado pela sensação do suor que escorre na testa. Nesse sentido, há o “*gesto*” que remete à tristeza e/ou saudade, representado pelas lágrimas que molham o rosto. E, um último exemplo, a sensação da batida do coração em situações de perigo e/ou fortes emoções. Vale acrescentar que, nos “*gestos*” convencionais da Serra de Inácio Pereira, existe a sinalização de dois tipos de corações, um para o sentido explicitado acima, e o outro para comunicar romances e sentimentos de saudades.

Figura 01 – Gestos: a) Tristeza e/ou Saudade b) Romance ou Saudade c) Trabalho d) Sensação de perigo ou fortes emoções (também se usa na contação de histórias de adoecimento desse órgão)



O meu corpo inteiro foi essencial para conhecer percepções de “mundo” das “*mudas*” e dos “*mudos*”, pois elas/eles me retiraram da restrição de compreendê-las/los pela dualidade em que geralmente surdos/surdas/ pessoas com deficiência auditiva são postas: visão versus audição. Em outras palavras, a visão é frequentemente descrita como um sentido aguçado pela falta de audição. E os outros sentidos?

David Wright (1990 *apud* INGOLD, 2008, p. 30), falando como alguém totalmente surdo, argumentou que a teoria da compensação é um engano irritante. Pessoas cegas, surdas, como quaisquer outras, sentem o mundo com todo seu corpo e, como todas as outras também, elas têm que lidar com os recursos a elas disponíveis. O próprio Wright se perguntou se o seu olho para o

som deve algo às memórias infantis, já que a surdez o atingiu aos sete anos. Ele se lembra de que, naquele momento, ele não percebia ser surdo e apenas gradualmente ficou a par da condição devido à sua inabilidade para captar os sons de movimentos inobserváveis, como o tique-taque de um relógio. No caso de movimentos visíveis, o fato de que seus ouvidos haviam deixado de funcionar não fazia uma diferença perceptível, pelo menos no começo, ao que ele ouvia.

A centralidade que a tradição ocidental atribuiu/atribui ao olho e à audição se deve nada além de uma falta de atenção aos demais sentidos (INGOLD, 2008). No interior de uma única sociedade, os sentidos de um indivíduo podem variar. O musicista, por exemplo, pode desenvolver uma percepção peculiar de audição e o chefe, um sentido igualmente sutil de paladar, ainda que ambos possam pertencer — como de fato ocorre no ocidente — a uma sociedade propensa a descrever o conhecimento e o julgamento de cada um deles por metáforas da visão (INGOLD, 2008, p. 37).

Os sentidos como classes naturais são evidentemente refutados nos registros etnográficos. A visão pode estar vinculada à razão ou à bruxaria, o gosto pode ser utilizado como uma metáfora da diferenciação estética ou a experiência sexual, o odor pode significar a santidade ou o pecado, ou poder político, ou a exclusão social (HOWES, 2014, p. 18).

Nos encontros etnográficos com “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira, me deparei com uma comunicabilidade criativa e diferentes formas de estar e experienciar o mundo. “*Mudas*” e “*mudos*” desse bairro rural também emitem sons. Gilson (“*mudo*”), por exemplo, fazia um som específico com a boca para chamar o gato. Maria (“*muda*”) gritava de uma maneira particular quando um filho ou filha não lhe obedecia. Mesmo que Maria e Gilson não escutem, eles experienciam modos do barulho ao interagir com animais, ouvintes e entre “*mudas*” e “*mudos*” quando gargalham.

Foi muito interessante observar João Pedro (ouvinte), uma criança de um ano, no corpo a corpo com a sua mãe Maria (“*muda*”). Ele vivendo ao ritmo da mãe, segurado pelo braço esquerdo e apoiado na cintura dela, João respirava com Maria, ela também sentia a respiração do filho, ambos sentiam o calor de suas peles e sentiam ao mesmo tempo o cheiro da comida que Maria preparava. Nem o “*não ouvir*” de Maria e nem o ouvir de João Pedro lhes são carentes. São encontros, trocas de experiências, sentidas, em casa, na estrada, em momentos de sociabilidade com outras moradoras e moradores. Logo, esse corpo a corpo se constituiu de incontáveis solicitações visuais,

táteis, rítmicas, odores etc. João Pedro e Maria sentiram de corpo inteiro a efervescência do mundo, do cotidiano da Serra de Inácio Pereira.

As palavras não são o único meio de comunicação, silêncios comunicam, da mesma maneira que os outros sentidos (olfato, visão, espaço, tato) e o uso de objetos têm implicações e relevâncias que são necessários de considerar na interação com “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira. Desse modo, “entre a carne do homem e a carne do mundo, nenhuma ruptura, mas uma continuidade sensorial sempre presente” (LE BRETON, 2016, p. 11).

*

Ao me deparar com a variedade e complexidade da vida que existe em Serra de Inácio Pereira, percebi o significado de igualdade, humano, razão, normalidade e grandes ideais universais e universalizantes perdendo sentido (alguns deles dissolvidos), ao mesmo tempo em que notava as minhas limitações, apesar da antropologia ter me permitido romper com tantos estereótipos. Portanto, neste capítulo, busquei apresentar alguns dos momentos do meu envolvimento vivido com moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira para que as leitoras ou os leitores tivessem noções sobre os desdobramentos da coleta e produção de dados.

3 “SURDO-MUDO”: “SER IMPERFEITO” PARA A NAÇÃO

O terror acentuou-se. Não se sabia quem estava são, nem quem estava doído.
(Machado de Assis, *O Alienista*).

“Se existem conexões em todos os lugares por que insistimos em transformar fenômenos dinâmicos, interligados, em cenas estáticas, desligadas?”
(Eric Wolf, *Povos sem história*).

Na maioria dos capítulos desta tese, discutiremos sobre as particularidades da vida cotidiana das pessoas “*mudas*” e ouvintes da Serra de Inácio Pereira, no entanto, neste capítulo, tomando por base um material historiográfico do século XIX e início do XX, abordaremos como os efeitos de processos extralocais, ou de longo prazo, sem necessariamente obedecer a uma linearidade histórica, parecem se manifestar na dinâmica local desse sítio. Nesse sentido, veremos como a produção de um conhecimento científico estigmatizou a população surda ao relacionar a surdez à loucura, ou ao nervoso, ou ao doente da cabeça.

Essa identidade que foi se constituindo a respeito das pessoas surdas não está exclusivamente relacionada às manifestações exteriores da loucura, como gritos, tremores, vontade sem controle, mas se refere à sede causal de explicar o desencadeamento da loucura pela “utopia científica”, conhecida como “*frenologia*”, e pela teoria da degeneração. Sendo o corpo da pessoa surda considerado uma marca da “*degeneração*”, ocorre uma desapropriação de sua subjetividade, que se processa via uma pedagogia higienista, empreendida pelo projeto de Estado nação e que resultou num plano de código civil brasileiro, que ora exclui sua existência (simbolizada pela política imigratória e de reprodução eugênica), ora intervém com o plano de regenerar, corrigir a pessoa surda. Com isso, se notará também uma investitura na tutela que torna o Estado, o saber especializado e a família como mãos que detêm o poder da vida das pessoas surdas, um tipo de “*coletivização do cuidado*”, ou rede de cuidados que, com novas roupagens, perambula no município de Barra de Santana, Paraíba.

3.1 SURDOS E DEGENERADOS: PRODUZINDO O “*INCAPAZ*”, A “*ABERRAÇÃO*”, O “*PERIGO SOCIAL*”

O final do século XVIII testemunhou a emergência de um novo poder, o poder médico, com todas as implicações que essa nova força trouxe para a configuração das estruturas sociais. O aperfeiçoamento da Medicina e a busca por um ideal de sociedade fizeram crescer a influência desses profissionais nas diversas esferas da vida social. No ambiente familiar, o médico assume, gradativamente, o papel de conselheiro, que antes era reservado ao padre (FOUCAULT, 2010). Na hierarquia política, desde que muitas condutas sociais passam a ser definidas com base nas normas de saúde e higiene, o médico passa a ocupar uma posição de destaque. Em relação à deficiência, desempenha um papel decisivo, uma vez que sua definição e eventual tratamento dependem necessariamente da chancela desses profissionais (BONFIM, 2009, p. 30).

Uma das preocupações dos profissionais da área de Medicina, na virada do século XVIII para o XIX, era a necessidade de identificar os degenerados. Um dos indícios mais fortes da incurabilidade e do grau de monstruosidade era a presença de estigmas físicos no corpo. Aliás, descobrir “o espelho da alma” foi uma das obsessões do século XIX, que surgiu bem antes do Tratado das Degenerescências de Morel (1857). Mais do que procurar, na superfície do corpo, as marcas de suas profundidades e o diagnóstico das doenças orgânicas, o século XIX buscou desvendar, nesses indícios, algo ainda mais invisível: o abismo da alma (LOBO, 2015, p. 51).

Lobo (2015) retrata que uma das primeiras tentativas de buscar no corpo os reflexos da alma foi a “*frenologia de Gall*” e de seu colaborador Spurzheim, logo no início do século XIX (1813), que logrou enorme êxito entre médicos e antropólogos físicos em vários lugares do mundo, inclusive no Brasil. Em 1841, Antônio Pereira d’Araujo Pinto, então doutorando da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, assim define a nova ciência: “A frenologia [...] é a ciência que trata das faculdades do espírito humano e das suas relações com o físico, estudando e analisando os órgãos de que elas se servem para se manifestarem” (LOBO, 2015, p. 51). Logo,

segundo a constituição inata das faculdades, uns nasceriam gênios, outros imbecis, justificando o que o autor chama de “aristocracia natural” na desproporção dos talentos, a hierarquia social distribuída entre os que nascem para governar e outros para obedecer” (AMERICANO, 1838 *apud* LOBO, 2015, p. 52).

A partir da publicação do estudo de Franz Gall, *Anatomia e Patologia do Sistema Nervoso* (1810)³³, já percebemos uma articulação entre o saber médico e as preocupações sociais que tanto interessaram aos teóricos da degeneração, assim como iniciou o processo pelo qual as explicações das doenças mentais estarão relacionadas, de maneira privilegiada e quase exclusiva, às funções e às lesões cerebrais (CAPONI, 2012).

O caráter científico desse saber, incluído no que Foucault (2008b) chamou de “*paradigma alienista*”, resulta em algo extremamente discutível, uma vez que, invocando o prestígio do saber científico e valendo-se de seus privilégios epistemológicos, se exercia muito mais um poder restritivo sobre o dito “alienado” do que uma verdadeira “cura” no sentido médico do termo.

Assim, todo desvio de conduta será comparado e avaliado sob a “*norma neurológica*”, e se buscará complexas e intrincadas relações entre o “corpo” e a “*psique*”, sendo esta última a expressão do nível do discurso e da conduta das afecções “*neurológicas*” (FOUCAULT, 2008a).

No campo das teses médicas de autores influenciados pela perspectiva de Gall, correlacionada ainda ao estudo do galvanismo³⁴, constatamos os “*surdos-mudos*”³⁵ como grupo de interesse.

Na tese intitulada *A força dos nervos: estudo de anatomia, experimento, matéria e razão*, produzida em 1846 por Francisco de Menezes Dias da Cruz, encontramos, além da proposta de se estudar a surdez pelo sistema nervoso e a cabeça (CRUZ, 1846, p. 10-11), a defesa da cura da surdez pelo tratamento terapêutico nomeado de galvanismo e, mais tarde, pela chamada de eletrofisiologia.

A partir de um caso, o autor relata que,

³³Os estudos sobre loucura, um dos primeiros domínios de aplicação da frenologia, tinham, nesse modelo científico, a base para novas concepções e para a justificação de seus métodos e tratamento “moral” sobre o indivíduo e para estabelecimento de conclusões que traçavam as ligações entre a loucura individual e a degeneração de cunho racional (SCHWARCZ, 1993, p. 49). Ou seja, a frenologia postulava a possibilidade de determinar características da personalidade e faculdades morais das pessoas a partir da observação e da medida de sua estrutura cranial e facial, considerando que estas expressariam a estruturação e o funcionamento cerebral.

³⁴Podemos dizer que os estudos a respeito da eletricidade e a aplicação da mesma para curas do que denominavam de doenças tiveram suas origens na Europa do século XVIII (OLIOSI & SANTOS, 2012, p. 6). Vale salientar que a história da estimulação elétrica como método de investigação do sistema nervoso começou quando o médico e fisiologista italiano Luigi Galvani (1737-1798) descobriu que os tecidos neurais são eletricamente excitáveis, por volta de 1786, em uma série de experimentos que iriam influenciar a neurofisiologia. Galvani estimulava músculos e nervos de sapos e rãs, provocando respostas de contração muscular. Ele utilizava equipamentos relativamente primitivos, como geradores de eletricidade estática e jarros de Leyden (capazes de armazenar cargas elétricas). Esta tecnologia permitia estimular, de forma grosseira, os tecidos neurais, mas ela não era adequada para fazer experimentos mais sofisticados, principalmente aqueles que exigissem uma estimulação muito pontual, ou que exigisse uma delimitação de áreas pequenas do tecido. Foi somente quando o progresso técnico da física descobriu formas mais sofisticadas e mais bem controladas de estimulação elétrica que essa ferramenta deslanchou, como uma metodologia sistemática de investigação da função nervosa.

³⁵Categoria usada pelos estudiosos do século XIX e início do XX.

um indivíduo que padecia de surdez havia muito tempo, sendo tratado por meio do galvanismo³⁶ pelo Sr. Dr. Presidente desta these, começou depois de alguns choques a recobrar a audição, não pela orelha como todos, mas pela parte posterior da apophise mastoidea (CRUZ, 1846, p. 11).

Miguel Alves Feitoza, em sua tese intitulada *A applicação therapeutica da electricidade e do galvanismo* (1850), atribuirá os insucessos do tratamento à responsabilidade do “doente”:

Se a eletricidade não tem contado maior número de sucessos no tratamento das moléstias [surdo-mudez], isto é muitas vezes devido à impaciencia dos doentes, que cessão o tratamento antes que elle seja assás avançado: pois em these geral todas as afecções recentes cedem mais promptamente ao tratamento, do que as antigas: as pessoas moças curão-se mais de pressa, do que as idosas; mas é preciso sempre esperar que os tratamentos sejam longos. Uma outra causa tem contribuido poderosamente para obstar os bons efeitos dos tratamentos elétricos, e vem a ser: que na epocha, em que tantas observações foram feitas, os elementos do diagnóstico não erão bem conhecidos (FEITOZA, 1850, p.4).

Da intervenção que o corpo do “*surdo-mudo*” passa a receber com o tratamento terapêutico elétrico, há o processo de explicação da surdez e tratamento por meio do estudo do sistema nervoso e cérebro, elementos primordiais no desenvolvimento da teoria da degeneração, e noções, de certa forma, usadas ainda hoje nas avaliações e classificações para falar do comportamento do “*surdo-mudo*” enquanto “*anormal*”, como veremos no cotidiano da Serra de Inácio Pereira, mas de maneira remodelada.

No tratado da degenerescência formulado por Morel, já citado acima, não é possível analisar as causas de “*degeneração*” sem observar o papel desempenhado pelo cérebro e pelo sistema nervoso, que se constata na articulação complexa entre as dimensões física e moral do homem. Assim, as “*degenerações*” causadas por fatos morais ou físicos sempre terão como referência alguma alteração no sistema nervoso ou alguma desordem cerebral (ENGELS, 2001, p. 137; CAPONI, 2012).

Um temperamento é um conjunto de propriedades fisiológicas e de aptidões morais vinculadas diretamente ao funcionamento dos órgãos. Existe uma relação íntima e necessária entre certos tipos de degeneração e certas lesões do sistema nervoso, que estão por sua vez, vinculadas a certo tipo de temperamento patológico. Esses temperamentos se repetem em determinadas famílias, criando degenerações nos descendentes, de modo que

³⁶De acordo com Cruz (1846, p. 10), “muito antes do galvinismo já se sabia que a eletricidade activava a circulação: por quanto o sangue d’aquelles que eram sangrados depois de banhos elétricos saltava com mais força. Reflete nosso illustre presidente na these sustentada em Paris em 1832, que em um indivíduo atacado de colera na enfermaria de M. Bresehet os movimentos circulatórios quase insensíveis tornaram-se pela galvinação tão fortes, que este práctico comparou-se aos de um coração hypertrophico”.

“tal temperamento, tal atitude intelectual e moral, tal qualidade ou defeito físico são característicos de certas famílias e ainda de certas raças” (MOREL, 1857, p.65), o que demonstra ao mesmo tempo o caráter anatômico, cerebral, dos temperamentos e seu caráter hereditário (CAPONI, 2012, p.90).

Com isso, Morel vai afirmar que as “*degenerescências*” constituíam “[...] desvios doentios em relação ao tipo normal da humanidade, transmitidas hereditariamente” (MOREL *apud* ENGEL, 2001, p. 138). Dessa maneira, começamos a ficar mais próximos do ponto forte da teoria de Morel exposta no Tratado de 1857, ou, pelo menos, do ponto de maior interesse para seus contemporâneos e que reverberou por muito tempo, o tipo de vínculo estabelecido entre desordem cerebral, afetação do sistema nervoso e transmissão hereditária.

Tal processo se inicia com as causas predisponentes, isto é, com fatos morais ou físicos que podem provocar padecimentos mentais, que, ainda pouco graves, necessariamente serão transmitidos aos descendentes, que terão maior predisposição para que se desencadeie uma doença nervosa ante a presença de uma causa determinante, que pode ser interna ou externa, física, social ou moral. Em presença dessa causa, fundamentalmente, se produzirá uma doença mental severa que será, por sua vez, transmitida aos descendentes como uma predisposição hereditária. Este processo de degeneração se manifestará de diferentes maneiras, embora com gravidade crescente, nas sucessivas gerações (ENGEL, 2011; CAPONI, 2012).

Engel (2001, p. 163), reportando-se ao médico psiquiatra paulista Francisco Franco da Rocha (1864-1933), retrata, por exemplo, a classificação de um indivíduo como “*degenerado*” só poderia ser feita considerando o conjunto de sinais físicos e psíquicos, e que os segundos, diretamente associados a uma “*constituição defeituosa*”, seriam os mais importantes.

A concepção de Franco da Rocha, que remete ao segundo aspecto [o psíquico], teria marcado profundamente o saber psiquiátrico produzido e/ou difundido desde o surgimento e a consolidação da Psiquiatria como especialidade autônoma. Os primeiros médicos brasileiros que se dedicaram ao estudo dos fenômenos mentais já apontavam a hereditariedade como uma causa importante da alienação. Entretanto, a predisposição hereditária tenderia a ser cada vez mais enfatizada a partir dos fins da década de 1850, com a disseminação da Teoria da Degenerescência de Morel. Impregnados por tal concepção, “os especialistas em Medicina legal e em Psiquiatria tornar-se-iam cada vez mais obcecados pela genealogia de seus pacientes, buscando estabelecer uma relação entre a hereditariedade e os desvios mentais detectados” (ENGEL, 2001, p. 164).

Assim, para Franco da Rocha, deformidades cranianas, estrabismos, dentes e orelhas defeituosos, deformações ósseas, “*feminismo*”, membro viril excessivamente grande ou pequeno, cegueira, gaguez, “*surdo-mudez*” e a própria fealdade poderia ser considerada como sinal físico de “*degeneração*”. Entretanto, a ausência de sinal físico não implicaria necessariamente em ausência de degeneração (ENGEL, 2001).

Entendendo a doença mental incurável, na maior parte dos casos, por representar o ponto-final ao que se chega depois de gerações afetadas por degenerações físicas e mentais, Morel (1857) afirmou que

não se trata de permanecer na armadilha do asilo e da loucura: trata-se de encontrar signos anunciadores de uma loucura por vir, de antecipar os delírios nos desvios de comportamento daqueles que hoje apresentam pequenas normalidades, as quais, estas sim, podem ser tratadas (MOREL *apud* CAPONI, 2012, p. 94).

Para melhor esclarecer tal pressuposto, Morel distinguiu dois tipos de alienados confinados nos asilos: aqueles que padecem de “*degeneração congênita*” (isto é, os idiotas, ou imbecis, e os que têm demência com paralisia) e aqueles que são o resultado de uma “*degeneração consecutiva*” ou “*adquirida*” (os que padecem de mania, melancolia, idiotismo, tristeza ou demência). Apesar dos alienistas anteriores aceitarem o internamento psiquiátrico dos primeiros, simplesmente, para protegê-los do abandono, nem todos identificavam esses casos como alienação mental. Morel entendia que esta distinção era desnecessária e artificial. Embora os indivíduos que sofram de “*degeneração congênita*” não padeçam de delírios e não escutem vozes, representam, igual aos alienados, formas extremas de “*degeneração*”. Retardos ou idiotas devem ser classificados como doentes mentais, junto daqueles que sofrem de mania ou lipemania. Em consequência, o internamento asilar desses doentes era considerado a melhor terapêutica. E entre os que não padeciam de delírios e escutavam vozes, poderíamos encontrar os “*surdos-mudos*”, por isso, Morel justificava a classificação deles no grupo de alienados:

Na medida em que a palavra degeneração possui uma acepção ampla, estendendo-se a todos os que, por uma ou outra causa, **se afastam mais ou menos do tipo normal da humanidade**, de igual modo quero aplicar a um número maior de variedades de doença os benefícios dessas instituições hospitalares. Eu não encontro nenhum inconveniente para que os **surdos-mudos** e cegos de nascimento, cujas enfermidades congênitas estão associadas a causas degenerativas da espécie, e cujo estado intelectual, físico e moral apresenta anomalias especiais (associadas a essa deficiência), sejam admitidos nos mesmos estabelecimentos que os alienados. Ali esses desventurados se transformarão em membros úteis para a sociedade (MOREL, 1857 *apud* CAPONI, 2012, p. 95).

Os “*surdos-mudos*” estavam entre as figuras destinadas à terapêutica aplicada nos asilos, chamada de profilaxia. Vale salientar que a profilaxia se aplica aos casos extremos de degeneração, àqueles doentes que devem ser confinados em asilos. Embora, para Morel, a eficácia dessa instituição tenha se mostrado extremamente limitada como espaço de cura, há uma utilidade terapêutica para o entorno social do doente, permitindo a realização de uma profilaxia defensiva (ENGEL, 2001). Logo, o confinamento de indivíduos perigosos ou nocivos para os outros, que, ao contrário dos delinquentes, padecem de uma enfermidade, permite evitar danos à família e à sociedade (CAPONI, 2012).

Além da profilaxia hospitalar, Morel identificou outras estratégias terapêuticas, cada uma das quais se destinando a um tipo de “*degeneração*”, implicando o tratamento do estado agudo e o tratamento moral da degenerescência.

As estratégias aplicadas ao tratamento moral eram as mais relevantes, e é justamente aqui que aparecem as maiores diferenças com relação às intervenções dos alienistas clássicos restritas ao espaço asilar. Ainda que o autor utilize o mesmo conceito empregado pela Psiquiatria clássica de Pinel e Esquirol, ele fala de intervenções absolutamente diferentes. Morel ([1857] 2008) afirmou que a expressão tratamento moral, que se empregou nos asilos para definir a ação que o médico exerce sobre uma fração de “*degenerados*”, pareceu-lhe uma designação feliz. Logo, esse tratamento consistiu na aplicação e propagação de uma série de regras de higiene moral, destinadas não só aos alienados, mas também às populações em geral. É o que Morel denominou de “*moralização das massas*”. Pois, se esses “*degenerados*” não recebessem a devida atenção, uma vez que,

no estado que designo pelo nome de degenerescência, não se nota essa propensão do indivíduo de retornar ao seu tipo normal, pelo fato de que a degenerescência é um estado morbidamente constituído e que o ser degenerado, se for abandonado a si próprio, cai numa degradação progressiva. Torna-se (e não temo repetir essa verdade), torna-se, não somente incapaz de formar na humanidade a cadeia de transmissibilidade de um progresso, mas é também o maior obstáculo a esse progresso, por seu contato com a parte sadia da população. A duração de sua existência é enfim limitada, como a de todas as monstruosidades (MOREL, [1857] 2008, p. 501).

Morel, assim, apresenta a “*teoria da degeneração*” como um fundamento científico sólido para legitimar as intervenções médicas sobre condutas de indivíduos e grupos. Esta estratégia intervencionista foi ferrenhamente defendida em todos os foros de Psiquiatria, tanto francês, quanto

mundial, por Valentin Magnan (1835-1916), mais destacado discípulo de Morel, após a morte deste em 1873 (CAPONI, 2012).

Em 1885, após um acalorado debate sobre as classificações das doenças mentais, particularmente acerca de uma das categorias propostas por Morel, as chamadas “*loucuras de degeneração*”, Magnan o retomou, mas redefiniu a ideia de degenerescência à luz do evolucionismo, considerando-a um estado patológico, em que o desequilíbrio físico e mental do indivíduo degenerado interromperia o progresso natural da espécie, ou seja, certos tipos específicos de loucura estariam associados à degenerescência – todo degenerado seria um desequilibrado mental, mas nem todo louco seria degenerado; tal degenerescência poderia ser herdada ou adquirida, manifestando-se em sinais, chamados estigmas, físicos, intelectuais e comportamentais (ACKERKNECHT, 1964).

A teoria da degeneração, na vertente sintetizada por Magnan, influenciou muito os estudos médicos do maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). O psiquiatra italiano Cesare Lombroso (1836-1909) partiu também de Magnan para criar uma antropologia criminal, muito popular no fim do século XIX, que relacionava degeneração e criminalidade (ACKERKNECHT, 1964), e cujas teorias Nina Rodrigues procurou testar empiricamente no Brasil, especificamente em Salvador, Bahia, entre os seguidores do candomblé baiano, formulando o que seria ideal para o povo brasileiro.

Desse modo, notamos um fenômeno científico-político de escala transnacional, que indiscutivelmente afetou (e indica afetar) a população surda por vários anos.

Aqui abro um parêntese. Numa revisão de estudos, elaborada por McCay Vernon e Beth Daigle-King (1999), sobre pacientes surdos internados em hospícios, constatou-se várias generalizações que parecem bastante universais entre países e distintos períodos. Os dados indicam uma maior prevalência de internamentos de pessoas surdas do que da população de ouvintes³⁷. Conforme a tabela 1, também foi constatado que os pacientes surdos permaneciam por mais tempo no hospital psiquiátrico.

³⁷Só para ilustrar, de acordo com Daigle-King e Vernon Rainer (1999, p. 52), “Altshuler, and Kallmann (1963) noted that those patients who were deaf and had a diagnosis of schizophrenia represented 1.16% of the total New York State deaf population, whereas the hearing schizophrenic patients were only 0.4,3% of the hearing population. Overall, 52.2% of deaf inpatients carried a diagnosis of schizophrenia, as compared to 56.5% of hearing inpatients. The three researchers felt that the higher overall rate of schizophrenia among the Deaf occurred because schizophrenia was often used as a wastebasket category for deaf patients, whose poor oral and English communication skills made their diagnosis more difficult”.

Tabela 1 - Surdos internados em hospícios da Europa e Estados Unidos

Investigadores	Hanson	Altshuler & Rainer	Altshuler & Rainer	Remvig	Denmark & Warren	Denmark & Eldridge	Grinker	Basilier	Robinson	Pollard	Daigle
Local	Noway	New York States	Rockland State Hospital, NY	Glostrup Hospital Denmark	Whittingham Hospital, England	English mental hospitals	Michael Reese Hospital, Chicago	Norway	St. Elizabeth's Hospital, DC	Rochester, NY	Springfield Hospital, MD
Publicado	1929	1957	1963-5	1966	1968	1969	1969	1973	1978	1992	1994
Casos	36	230	50	31	109	170	159	94	150	343	146

Fonte: Daigle-King & Vernon (1999, p. 54-55).

Para Daigle-King & Vernon (1999, p.52):

In a very real way, this represented antitherapeutic custodial isolation of the deaf individual. In a sense, this was done more for the convenience of society than for the benefit of the deaf patient, who had been removed from the Deaf community and thrust into a hospital with psychotic patients with whom he or she could not communicate adequately.

Apesar dos vários investigadores incluídos nesta revisão concordarem que, possivelmente, a restrição do uso da língua de sinais nas escolas e os diagnósticos errados foram razões para a internação, ainda há uma forte concepção de que “deafness has serious effects on general psychological adjustment and on the nature of mental illness in people with profound hearing loss” (DAIGLE-KING & VERNON, 1999, p. 51). Fecho o parêntese.

Junto de Magnan e Lombroso, Nina Rodrigues fez parte de um programa de pesquisa que se dedicava ao problema da degeneração, que incluiu questões referentes à purificação das raças, à mestiçagem, às propostas eugênicas, assim como a questões relacionadas à higiene pública, à Medicina Social (CAPONI, 2012, p.101). Em Nina Rodrigues, também nos defrontamos com um debate que envolve o destino dos “*surdos-mudos*” brasileiros, mas antes de nos debruçarmos no pensamento do médico, cujos estudos foram desenvolvidos na Faculdade de Medicina da Bahia, bem anterior a esse momento (1885), já ocorria no Brasil uma preocupação higiênica social e de controle das ditas moléstias, entre elas, a “*surdo-mudez*”.

Na tese intitulada *Dos casamentos consanguíneos em relação a hygiene*, produzida em 1875, pelo médico José Candido da Costa Lena, além de termos a constatação, sem as justificativas,

do grande número de “*surdos-mudos*” que eram enviados para o Hospício Pedro II (LENA, 1875, p. 28), vemos o delinear do argumento pela higienização social de se evitar “*surdos-mudos*” por meio dos casamentos consanguíneos e pelas misturas de algumas raças: judeus, chineses, negros, como se depreende do trecho a seguir:

Boudin comparou número dos surdos-mudos, negros e brancos, de diversos Estados da União Americana e mostrou que a surdo-mudez era immensamente mais commum entre os negros, nos quaes, como sabemos, vivem quase na promiscuidade primitiva (LENA, 1875, p.26-27).

Portanto, se não foi possível identificar se há uma referência direta na tese da “*teoria da degeneração*” proposta por Morel, podemos constatar, a partir da referência a Boudin (1857). Para ele, a ideia de degeneração produzida na “*história natural*” do século XVIII remetia, quase exclusivamente, à problemática das raças, que estava vinculada à questão climática. Ou seja, a causa da “*degeneração*” deveria ser procurada no meio externo, particularmente nos efeitos nocivos que o clima tórrido produzia nos corpos dos indivíduos: seja pela criação de raças “*degeneradas*”, seja pela produção de estados patológicos (mentais ou físicos) nos europeus brancos que não conseguiam habituar-se a um clima diferente daquele onde tinham nascido. As ditas degenerações se manifestavam no corpo por marcas exteriores - a cor de pele, a altura, o tipo de cabelo, as marcas físicas, a cegueira e a “*surdo-mudez*” - e por marcas comportamentais, a indolência, a preguiça. Desse modo, nos casos em que a degeneração da raça tinha chegado a extremos irrecuperáveis, só restava tentar resgatar os descendentes, se eles ainda não tivessem sido seriamente afetados (CAPONI, 2012).

Desse modo, a respeito da evitação de “*seres menos perfeitos*” e “*atrasados*” (“*surdos-mudos*”), por meio de casamentos entre consanguíneos e pela mistura de raças, Lena (1875) chegou à seguinte conclusão:

Acceitámos a opinião que nos pareceu mais bem apoiada pelos factos. Esta opinião é a da escola anti-consaguinista, cujas idéas sobre o cruzamento das raças humanas nos parecerão muito pouco fundadas. Vimos, com effeito, que os poucos pontos adduzidos para mostrar a decadencia das raças que se isolão, não tinhão o carácter necessário para constituir certeza, e por outra parte mostrámos como da mistura de certas raças originão-se **seres menos perfeitos que o mais atrazado dos typos geradores**. Para separar essa consaguinidade vaga e inintelligivel dos individuos de uma raça, da consaguinidade bem determinada de família, fixámos o limite de parentesco no quarto grão canonico (LENA, 1875, p. 43).

Pela “prophylaxia das molestias hereditarias” e, conseqüentemente, pela evitação de algumas alianças, evitaria também “produzir, a alienação mental, a surdo-mudez, o idiotismo, a esterelidade, a morte prematura, monstruosidades e outras molestias” (CARVALHO, 1872, p. 54).

Estas arguições reforçariam, de modo significativo, a reivindicação dos médicos brasileiros quanto a assegurar-lhes o direito de intervir³⁸ nas relações de casamento para evitar a proliferação das “*anomalias*” físicas e mentais, cada vez mais intimamente associadas entre si (ENGEL, 2001).

De maneira radical, concebendo a hereditariedade³⁹ (congênita ou adquirida) como o principal fator de alienação, o médico Henrique Roxo defenderia não apenas a proibição dos casamentos consanguíneos, mas também o impedimento da procriação dos “*degenerados*” (ENGEL, 2001).

Comumente comparado ao imbecil, o “*surdo-mudo*” vinha logo a seguir na escala das ditas degenerescências e monstruosidades. Ele foi objeto de acirrado debate entre os adeptos das teses consaguinistas e anticonsaguinistas no século XIX e no começo do XX. Mas, qualquer que fosse a origem dos casamentos (consanguíneos ou não), a surdez era, algumas vezes, descrita como inata, o que lhe conferia um caráter mais grave de “*degenerescência*” e “*atraso mental*” (LOBO, 2015).

A distinção é apontada por Tobias Rabello Leite em compêndio para o ensino dos “*surdos-mudos*”, de 1881. “O surdo-mudo congênito tem a face pálida, a fisionomia morta, o olhar fixo, a caixa torácica deprimida, movimentos lentos e o caminhar trôpego e oscilante, é excessivamente tímido e desconfiado” (LEITE, 1881 apud LOBO, 2015, p. 50).

E, assim, entre os motivos de impedimentos dos casamentos citados pelos médicos do final do século XIX e começo do XX, como vínhamos discutindo, constava, em geral, a surdez. Aristides de Campos Seabra, doutorando, à época, da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, é enfático:

de um modo absoluto sobre a incapacidade do surdo-mudo para contrair casamento [...] não pela moléstia em si, mas pela causa produtora; não pela transmissibilidade da surdo-mudez, **mas pela predisposição hereditária nervosa** e, mais do que isso, para não estigmatizar a prole com as afecções da heredossífilis, do raquitismo, da tuberculose, da atrepsia que quase sempre são causas mais vulgares da surdo-mudez (1902, p. 139).

³⁸ As vantagens do aconselhamento médico na escolha do casamento eram há muito propaladas. Em sua tese sobre o histerismo, apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1857, o Dr. Cordeiro, por exemplo, condenava o consórcio matrimonial entre parentes próximos e recomendava, entre outras coisas, que o esposo gozasse de “boa saúde” e tivesse um “temperamento sanguíneo linfático”, além de ser moderado no prazer, discreto e paciente, possuir uma “vida diligente” e ser capaz de proporcionar à sua família “boa nutrição” e “sã habitação” (ENGEL, 2001, p. 166-167).

³⁹ A ideia de “sanear” o casamento também encontra-se estreitamente vinculada às concepções desenvolvidas pelo fisiologista inglês Sir Francis Galton desde o início dos anos 60 do século XIX, quando, profundamente imbuído das noções darwinistas, produziria vários estudos sobre a hereditariedade (ENGEL, 2001, p. 169).

Logo, diferente das teses médicas acima citadas, Seabra destacou muito mais a predisposição do comportamento nervoso do “*surdo-mudo*”, do que uma maior preocupação com a “*surdo-mudez*” em si. No entanto, na sua arguição, vemos um processo de exclusão para com o “*surdo-mudo*”, ao se recomendar a não alianças com eles e uma classificação que os inferioriza ao citar Jean-Marc Gaspar Itard (1774-1838), o educador do menino selvagem dos bosques de Aveyron, afirmando que “entre o idiota e um surdo-mudo existe pouca diferença” (SEABRA, 1902, p. 135).

É interessante frisar que o médico francês Itard direcionou seu trabalho na tentativa de cura da surdez, buscando descobrir a causa da surdez através de cirurgias⁴⁰ em vários pacientes surdos, com o objetivo de promover a aquisição da fala ou mesmo um resíduo auditivo qualquer que pudesse resgatar a audição completa. Itard propunha que os surdos deveriam ser estimulados desde cedo, argumentando que, com isso, seria mais fácil a sua aprendizagem⁴¹ (WITCHS, 2014, p. 37).

A figura do “*surdo-mudo*” embrutecido pela falta da linguagem, diminuindo-lhe a inteligência, também aparece nos discursos dos médicos especialistas em doenças mentais. De acordo com Lobo (2015, p. 55), Augusto Ferreira dos Santos (1875), em sua tese de concurso para a cadeira de Medicina Legal da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, arrola a surdez entre as ‘afecções mentais’ e conclui que o grau de responsabilidade moral do surdo dependeria do grau de educação de suas faculdades intelectuais. Noção que também pode ser constada nos relatórios (XIX- XX) do atual Instituto Nacional de Educação de Surdos, como veremos mais abaixo.

Portanto, estas questões, de modo geral, postas por Seabra (1902) e Santos (1875), a respeito da inteligência do “*surdo-mudo*” e sobre a afetação do comportamento do “*surdo-mudo*” pelo sistema nervoso, que vem aparecendo constantemente nos argumentos dos autores aqui apresentados, também foram assuntos discutidos por Nina Rodrigues.

3.2 O SURDO COMO UM GRANDE DOMÍNIO DE INGERÊNCIA: PRODUZINDO CURATELA E LEIS

⁴⁰Kitzel (2013, p. 127) cita, a partir da leitura de um ensaio científico *An essay on the deaf and dumb*, produzido por Curtis Julliet, o caso de um menino parisiense pobre e surdo que foi submetido à cirurgia para restaurar a audição em 1829.

⁴¹O médico foi considerado “o primeiro oralista a admitir a importância dos sinais para os surdos realizarem associações com a fala” (WITCHS, 2014, p. 37).

Frequentemente Nina Rodrigues é citado por causa da produção do seu pensamento sobre a mestiçagem, a percebendo enquanto “a falência da nação e sua suprema degeneração” (SPRANDEL, 2004, p. 29). Entretanto, o seu conhecimento da teoria da degeneração, seguindo os passos de Magnan, como já foi apontado, e agora desdobraremos, não se delimitou apenas à discussão da degeneração por meio de explicações raciais. O ambiente, o físico (corpo - cérebro e sistema nervoso), por exemplo, também foram fatores considerados e articulados para explicar a “*degeneração*”. A partir de tal pressuposto, veremos alguns dos seus argumentos sobre as classificações, responsabilidades, cuidados que deveriam ser direcionados para com os “*surdos-mudos*” em seu livro: *O Alienado no Direito Civil Brasileiro*, publicado em 1901.

É relevante acrescentar que este foi um livro produzido a partir da análise do Projeto Código Civil Brasileiro de Bolívia (1898), destinado à orientação médico-legal em cursos para os seus alunos de Medicina e para a Câmara de Deputados. Mas, além do Projeto Bolívia, ele reflete sobre projetos de código civil brasileiros anteriores elaborados por: Teixeira, Felício Santos e Coelho Rodrigues. E não deixa de tecer comparações com os códigos civis de vários países, em sua maioria da Europa, como: Alemanha, França, Japão, Espanha etc.

Com o título do livro, já podemos notar que, assim como Morel e Magnan, Nina Rodrigues seguiu a ideia de usar uma categoria que englobasse várias patologias e vários desvios de conduta. Ou seja, o pensamento de fundo é “*a natureza do fenômeno é a mesma, ainda que as consequências sejam diferentes*” (MAGNAN, 1893 *apud* CAPONI, 2012, p. 112).

Entretanto, para Nina Rodrigues, nem todos os “*surdos-mudos*” deveriam ser enquadrados enquanto alienados mentais (isso remete ao pensamento de Morel posto acima). Assim, diz:

Como nos aphasicos, **é indispensável distinguir nos surdos-mudos** aquellos casos em que este defeito é peripherico e simples consequencia da lesão do aparelho auditivo, dos casos em que elle é central e resulta de urna lesão dos centros nervosos. Por via de regra, esta distincção corresponde à de surdo-mudez congenita e surdo-mudez adquirida na infancia. **Os surdos-mudos por lesão central são quasi sempre idiotas ou imbecis, além de surdos-mudos** (NINA RODRIGUES, [1901]1939, p. 37).

O primeiro fator que gostaria de chamar atenção é que o “*surdo-mudo*”, para Nina Rodrigues, só deve ser integrado no grupo de alienados mentais (ou idiotas, imbecis) se tiver alguma lesão no “*centro nervoso*”. Logo, seria quase certeza um “*surdo-mudo*” de nascença ter essa lesão e, conseqüentemente, “a capacidade de não saber reger a sua pessoa e seus bens” (NINA RODRIGUES, [1901] 1939, p. 77), com isso, temos, como diria Foucault (2006, p. 10), “a

atribuição de identidade, diferenciação normalidade/anormalidade, estabelecimento de faltas e responsabilidades e, finalmente, atribuição da incapacidade e loucura”⁴².

Então, o que Nina Rodrigues ([1901] 1939) estava querendo propor para discutir com os seus alunos e deputados é que, no Código Civil Brasileiro, não se deveria mais formular códigos civis que enquadrassem todos os “*surdos-mudos*” enquanto loucos, como vinha ocorrendo (apesar de algumas diferenciações) nos projetos do Código Civil Brasileiro. A sugestão seria, nas palavras dele:

Como os surdos-mudos idiotas e imbecis ou de lesão central (nervosa), na qualidade de invalidos mentaes, já estão de facto incluídos no número dos alienados mentaes, parecia e em rigor era possível, que devesse bastar aos códigos **prever em capítulo especial a incapacidade dos surdos-mudos de lesão peripherica (pequena lesão na audição) ou íntelligentes, dividindo-os em educados e não educados** (NINA RODRIGUES, [1901] 1939, p. 37).

E mais, a instrução de saber ler e escrever não deveria ser uma noção simplesmente associada à “*capacidade*” do “*surdo-mudo*”, como reproduziu Felício Santos em seu projeto. Pois, “imbecis há que saber ler e escrever, mas nem por isso são capazes” (FELIACIANO *apud* NINA RODRIGUES, [1901] 1939, p. 77). Nina Rodrigues complementa:

A interdicção dos surdos-mudos analphabetos se regule pela sua capacidade de regerem a propria pessoa e seus bens, o que é certamente justo. Mas é evidente que se evitariam todas estas redundancias, referendado-se a lei não á instrucção, mas a capacidade de educação do surdo-mudo. (NINA RODRIGUES, [1901] 1939, p.77).

Vale acrescentar que, nesse contexto, vemos a nomenclatura patologizante da loucura (do dito “*degenerado*”) materializada na lei de 1903⁴³.

O Decreto nº 1.132, de 22 de dezembro de 1903, colocava, em seu Artigo 1º, que “o indivíduo que, por moléstia mental, congênita ou adquirida, comprometer a ordem pública ou a segurança das pessoas será recolhido em estabelecimentos de alienados” (ENGEL, 2001, p. 255). Neste decreto, as autoridades fazem uso do termo “*moléstia mental*” para elaborar a exclusão

⁴²Lembremos que, para Morel e Magnan, a loucura poderia ser o ápice da degeneração.

⁴³No campo legislativo, registre-se a apresentação do primeiro projeto de lei a respeito das pessoas com deficiência, em 1835, pelo Deputado Cornélio Ferreira França, com proposta de criação de classes especiais para cegos e surdos-mudos. Não obstante a referida proposição ter sido arquivada, o mérito da iniciativa é incontestável, uma vez que despertou, ainda que em pequenas proporções, o interesse da sociedade pelo assunto (FIGUEIRA, 2008).

daqueles que representavam o avesso da norma social, enquadrando-os como portadores de uma patologia incurável e construindo, para esses “*anormais*”, lugares próprios, quais sejam, os “*estabelecimentos para alienados*”.

Em dissonância com o Decreto nº 1.132, de 22 de dezembro de 1903, notamos Nina Rodrigues (1939 [1901]) sugerir que se formule um código civil específico para os “*surdos-mudos*”, geralmente de lesão periférica (ou surdez adquirida), que não são “*capazes*” de serem educados pela classificação de “*fraqueza intelectual*”, e não mais de alienado mental (NINA RODRIGUES, 1939, p. 77).

De acordo com Lobo (2015), muitos médicos [entre eles, Nina Rodrigues], distinguiram o surdo de nascença com uma infinidade de estigmas físicos e, também, correlacionavam à imagem lombrosiana do surdo imbecil, violento e de má índole, sobretudo quando não educado. Pinheiro Guimarães, por exemplo, em pesquisa realizada no Instituto Nacional de Surdos, em 1917, a respeito da relação entre consanguinidade e surdez, expõe diversos casos, corroborando, dessa maneira, Nina Rodrigues. Um deles é o do menino que foi enviado diretamente do quartel de Brigada Policial e, por não obter notícias seguras a seu respeito, relata que não é lícito assegurar se se trata de surdez congênita. Contudo, lhe informaram no instituto:

ser dotado de índole reversa, indomável, constando que nas vésperas da internação tentara contra a vida de sua mãe. Se há uma fâcieis característica do criminoso nato e uma atitude provocadora de agressor costumaz, com facilidade se estampam no retrato dele’ (GUIMARÃES, 1917, p.54-56 *apud* LOBO, 2015, p. 62).

Contudo, podemos considerar, pelas elucubrações de Nina Rodrigues ([1901]1939), um certo desacordo com a lei de 1903, que confundia todo alienado como louco⁴⁴. Para ele, todos os “*surdos-mudos*” poderiam ser alienados, mas não loucos. No entanto, ele também estava inserido no processo de reivindicação da intervenção de uma autoridade especializada, que se processa como um tipo de tutela, que se caracteriza numa “*coletivização do cuidado*”⁴⁵ ou redes de cuidado,

⁴⁴De acordo com Nina Rodrigues (1939 [1901], p. 27), “nos povos latinos, a acepção jurídica da expressão alienação mental é toda franceza e data da celebre lei de 1838 sobre alienados. O uso do termo no sentido generico remonta a Pinel e Esquirol, mas só naquella lei a expressão, até então toda medica, recebeu a sua consagração jurídica e entrou para o patrimonio da terminologia legal. A lei de 1838 se destinava á protecção e á assistencia dos loucos, mas ella abrangeu nos termos da alienação mental não só estes como todos aqueles que são imbecis e idiotas”.

⁴⁵Para Foucault (1979), de forma contraditória, com a emergência do capitalismo impulsiona-se um movimento de coletivização das intervenções, dentre elas da própria medicina, que passa de intervenções na vida privada e familiar (características da medicina da idade média) a uma intervenção de cunho estatal, fundamentada na preocupação social. Assim sendo, nasce na Alemanha ainda em meados do século XVII a Medicina de Estado ou Polícia Médica, que visava o controle do território, o mapeamento de informações de natalidade e mortalidade, e a intervenção sobre os modos de vida da população pobre. A esse fenômeno de

compostas pela família, Estado e saberes especializados, manifestamente, tratado por Nina Rodrigues ([1901]1939), com especial foco para a “*surdo-mudez*”, como observaremos após rápido comentário sobre a Lei nº 3.071, que, na sua formulação, teve o tema tutela como pano de fundo.

As práticas discursivas e não-discursivas no que diz respeito aos “*degenerados*” (“*surdos-mudos*”) para os alienistas corporificavam-se com a promulgação do Código Civil Brasileiro em 1916, que exerceu grande influência no campo da “*saúde mental*”, quando estabelecia, por meio da Lei nº 3.071 (ENGEL, 2001, p.255):

[...]

Art. 5º São absolutamente **incapazes** de exercer pessoalmente **os atos da vida civil**:

Os menores de dezesseis.

II - Os loucos de todo gênero.

III. Os surdos-mudos, que não puderem exprimir a sua vontade.

IV. Os ausentes, declarados tais por ato do juiz

.

Art. 12º Serão inscritos em registro público:

[...]

III- A interdição dos loucos, dos **surdos-mudos** e dos pródigos.

Art. 446º Estão sujeitos à curatela:

I. Os loucos de todo o gênero.

II. Os **surdos-mudos, sem educação** que os habilite a enunciar precisamente a sua vontade.

[...]

Art. 447º A interdição deve ser promovida:

I - Pelo pai, mãe ou tutor.

II - Pelo conjugue, ou algum parente próximo.

III - Pelo Ministério Público.

Art. 448º O Ministério Público só promoverá a interdição.

[...]

II - Se não existir, ou não promover a interdição alguma das pessoas designadas no artigo antecedente, ns. I e II.

III. Se, existindo forem menores, ou incapazes.

Art. 449º Nos casos em que a interdição por promovida pelo Ministério Público, o juiz nomeará defensor ao suposto incapaz. No demais casos o Ministério Público será o defensor.

Art. 450º Antes de se pronunciar acerca da interdição, examinará pessoalmente o juiz o argüido de incapacidade, ouvindo profissionais.

Art. 451º Pronunciada a interdição do surdo-mudo, o juiz assinará segundo o desenvolvimento mental do interdito, os limites da curatela

[...]

Art. 1.650º Não podem ser testemunhas em testamentos

I. Os menores de dezesseis anos.

II. Os loucos de todo o gênero.

coletivização das medidas médicas Foucault (1979) chamou de “Medicina Social”. Além da Polícia Médica (ou Medicina de Estado) na Alemanha, pode-se mapear mais outras duas modalidades de Medicina Social que se desenvolvem em países da Europa: a Medicina Urbana na França (XVIII) e a Medicina da Força de Trabalho na Inglaterra (XIX). O mapeamento dessas grandes e importantes modalidades de intervenção na saúde, fazem sentido aqui pois visam controlar e disciplinar os pobres, em especial os ditos “*surdos-mudos*”.

III. Os **surdos-mudos** e os cegos.

Nessa lei de 1916, os sujeitos nomeados de loucos, e os surdos (havendo agora uma leve separação), não possuem capacidade de realizar seus desejos e, menos ainda, os direitos que são postos a todo e qualquer cidadão que não tenha passado pelo estigma do diagnóstico psiquiátrico. Desse modo, aliada à justiça, a Psiquiatria ganha legitimidade para excluir e segregar (ENGEL, 2001, p. 255). E vale destacar que, diferente de outras pessoas com determinados tipos de deficiência, a do surdo é demarcada e colocada de maneira bem assertiva num lugar para além da escória social, mas de perigo social.

Vale o adendo de que, já no Código Penal de 1890, entre os indivíduos considerados irresponsáveis criminalmente, estavam incluídos os “*surdos-mudos*”

Art. 27º Os que por imbecilidade nativa, ou enfraquecimento senil, forem absolutamente incapazes de imputação”; “os que se acharem em estado de completa privação de sentidos e de inteligência no ato de cometer o crime”; e “os surdos-mudos de nascimento, que não tiverem recebido educação nem instrução, salvo provando-se que obraram com discernimento.

No entanto, o *caput* do Artigo 29 do mesmo dispositivo legal possibilitava classificá-los como perigosos⁴⁶, mas não exatamente como criminosos, uma vez que eram considerados “irresponsáveis”, “incapazes”, “sem razão”, impondo a necessidade de tutelá-los:

Os indivíduos isentos de culpabilidade em resultado de afecção mental serão entregues a suas famílias, ou recolhidos a hospitais de alienados, se o seu estado mental assim exigir para segurança pública (Art. 29).

Nesse *pari passu*, Nina Rodrigues também opina como o governo brasileiro deveria pensar em uma lei de curatela que melhor adequasse as diferenciações que ele apresenta entre o “*surdo-mudo*” de lesão central e o de lesão periférica, de modo geral, das gradações dos alienados. Assim, recomenda:

1. **A interdição com curatella** total para os casos de loucura completa e para os graus extremos da invalidez mental incurável ou prolongada, os surdos-mudos de nascença;

⁴⁶A importância e a necessidade da psiquiatria aparecem, então, explicitamente vinculadas, de um lado, à perspectiva de definir as fronteiras do território demarcado pela associação entre crime, alienados e loucura, assegurando seu controle à autoridade médica; de outro, à necessidade de afirmar e legitimar a intervenção do médico sobre o país que, marcado por tensões e conflitos sociais, tornava-se cada vez mais “perigoso” (ENGEL, 2001).

interdição parcial com conselho judiciario como no direito francez, ou com inhabilitação como no direito italiano, ou com curatella limitada ou circumscripita como em diversos codigos, para certas formas de loucura transitoria, para os graus mitigados da fraqueza de espirito congenita ou adquirida, para certos alienados mais ou menos lucidos, para certos casos de **surdo mudez adquirida** e de aphasia; 2. **Simple curadoria provisoria** para as loucuras transitorias, assim como para os primeiros periodos das loucuras curaveis, internados ou não os loucos; 3. Finalmente curatella voluntaria para os casos de invalidez por molestia physica, inclusive certos casos de molestias cerebrais, em que não se compromete a intelligencia: tal o systema harmonico e integral de protecção que um codigo civil moderno deve destinar aos interesses dos alienados e, em geral, dos incapazes por insanidade mental. (NINA RODRIGUES, 1939 [1901] p. 175-176).

Nina Rodrigues, movido pela “*teoria da degeneração*” e seus princípios políticos de nação, buscou requerer do governo que o campo médico fosse reconhecido como responsável para tomar certas decisões para (contra) a população, como podemos ver a seguir:

No Brasil, a forma de governo e o abandono em que vivem os alienados tiram todo sentido a taes projectos. Apenas, aqui como em toda parte, a interdição absoluta deve ser reservada, como medida extrema, para as loucuras prolongadas ou incuraveis, para os estados de alienação mental completa, e nunca aplicada, como propões o Projecto de Teixeira de Freitas, aos loucos de todo genero ou alienados de qualquer especie (NINA RODRIGUES, [1901]1939, p.155).

Assim, “nós médicos brasileiros temos o dever de reclamar do legislador patrio em benefício do maior dos infortunios humanos - da perda da razão. Em primeiro lugar, porque satisfaz as exigencias da psiquiatria” (NINA RODRIGUES, 1939 [1901], p. 156). Logo,

Si não nos temos de penitenciar da audacia de inventar doutrinas, podemos confessar mesmo que nós restringimos a reclamar que se transporte das codificações modernas para o futuro Codigo Brasileiro aquellas disposições que satisfação deem aos desiderata médico-legaes (NINA RODRIGUES, 1939, p.17).

Portanto, podemos perceber, a partir dos excertos acima citados, que Nina Rodrigues incita uma consciência de generalização de interdependência entre familiares, especialistas e o governo, todos membros de uma coletividade patriota, conectados pelo senso de responsabilidade que não estimula a ação pessoal, mas demanda que os necessitados, os alienados em geral [entre eles, “*surdos-mudos*”], sejam cuidados pelo governo e pelos familiares [a depender de algumas condições], ambos (familiares e governo) apoiados pelo saber médico. Logo, podemos perceber um processo de constituição de tutela, que denominei acima de *coletivização do cuidado ou rede de cuidados*.

O argumento de Nina Rodrigues possibilita que, num mesmo ato (de tutelar), sejam definidas as populações que pertencem ao grupo dos que devem ser cuidados, tutelados (os que são “*incapazes de se educarem*”) e os cuidadores dos outros e de si (“*capazes de se educarem*”). Ironicamente, para Nina Rodrigues e tantos outros aqui, em geral, é da condição humana que se deve cuidar e multiplicar. É o ideal posto de uma nação civilizada. Mas, para multiplicar a vida e o cuidado para com os cidadãos, para garantir seus direitos, seu vigor e sua “saúde”, pode resultar legítimo admitir como pré-condição a existência desses dois grupos, em termos analíticos.

Tudo passa como, se ao procurar promover uma nação civilizada mediante a parceria com o Estado e a importância da família nesse processo de uma tutela legitimada pelo saber especializado, encontramos, ao fim, “uma complexificação e reconfiguração de formas de autoridade que parecem por vezes reforçar o exercício de poderes concebidos como de ordem moral” (COMERFORD, 2014, p. 420).

A representação política de Nina Rodrigues, aqui discutida, pode ser concebida ao mesmo tempo como formas de ajuda, proteção e cuidado, em especial, a uma população que não é percebida como plenamente autônoma (que pode cuidar de si). Mas também revestida por uma tutela que, majoritariamente, se desenha enquanto relação de dominação, que implica uma ambiguidade que lhe é constitutiva, como João Pacheco de Oliveira (2014) bem o denominou como um “*paradoxo ideológico*”.

A tutela é uma forma de dominação marcada pelo exercício da mediação e ancorada no paradoxo de ser dirigida por princípios contraditórios que envolvem sempre aspectos de proteção e de repressão, acionados alternativamente ou de forma combinada segundo os diferentes contextos e os distintos interlocutores (OLIVEIRA, 2014, p. 130).

Nina Rodrigues⁴⁷ e tantos outros aqui não estão interessados em apenas classificar; há o empenho em cuidar da “pátria amada Brasil”, com a intenção de “*governar os vivos*”.

De certa forma, o debate reflete na aprovação do Decreto nº 8.674, de 4 de fevereiro de 1942, que tinha, por exemplo, como finalidades:

⁴⁷Para entender a influência de Nina Rodrigues, deve-se considerar que, na época, o saber médico passou a regular, de forma muito mais intensa do que o fizera até então, a vida individual das populações e das instituições urbanas (MACHADO et al., 1978). No período de produção científica de Nina Rodrigues, o caráter regulador da Medicina, embora estabelecido, necessitava ainda de maior consolidação, e o autor trabalhou em tal sentido. Ou seja, como um dos fundadores da psiquiatria e da medicina legal, da antropologia, Nina Rodrigues preocupou-se em reivindicar para estas disciplinas a prerrogativa de explicar cientificamente o comportamento humano e, em consequência, ditar as regras para a avaliação de uma coletividade de indivíduos cujas atitudes fossem consideradas mórbidas, decidir quanto à sua imputabilidade penal e sugerir meios para se evitar desordens sociais.

I) planejar e orientar, em todo o país, no tocante à parte assistencial, a luta contra doenças degenerativas e outras entidades mórbidas para as quais não haja serviços especializados no Departamento Nacional de Saúde.

J) cuidar dos problemas relativos à assistência médico-social a cegos e surdos-mudos, a indigentes, velhos, abandonados, aleijados e outros anormais e deficientes físicos;

Logo, notamos o interesse pelo corpo biológico (“*normal*” e “*anormal*”), mas também por aquilo que se esconde, aquilo que se oculta não no interior do corpo, nos tecidos ou órgãos, mas no interior das condutas, dos hábitos, das ações, ou seja, estão conjuntamente debatendo uma ordem moral⁴⁸. No entanto, esses “*vivos*” serão governados de maneiras diferenciadas. Isso só pode ser compreendido dentro da lógica das estratégias e mecânicas de poder: atribuição de identidade, diferenciação normalidade-anormalidade, estabelecimento de faltas e responsabilidades etc. (FOUCAULT, 2006; 2010).

Nesse sentido, cabe a reflexão de que

A construção da ordem política nunca correspondeu à supressão da desigualdade entre diferentes segmentos da população. Tratava-se, ao contrário, de engendrar **uma intervenção tutelar que, através de procedimentos disciplinadores**, viesse a hierarquizar e organizar as diferenças sociais, culturais e religiosas encontradas no conjunto da população. As relações entre as elites dirigentes e o povo sempre foram pensadas como o exercício de uma missão civilizadora, pautadas que estavam no modelo colonial. Nessa ideologia os que em um primeiro momento eram diferentes e estavam fora dos limites da sociedade vigente, eram incorporados pela via da desigualdade. No horizonte havia, porém, um terceiro momento, virtual e futuro, **no qual o subalterno poderia deixar de ser diferente e ascender socialmente pela via da homogeneização** (OLIVEIRA, 2014, p. 108).

Antes de abordar um pouco sobre o processo de disciplina do corpo do “*surdo-mudo*” para que assim se tornasse um cidadão, é importante ressaltar que, em consonância com esse aspecto, também ocorria uma política de eugeniação⁴⁹ voltada para o “*surdo-mudo*”, materializada em textos acadêmicos e leis, como as migratórias.

⁴⁸O psiquiátrico será esse lugar onde a vontade perturbada, as condutas indesejadas e as paixões pervertidas se defrontam com a retidão da moralidade socialmente esperada. Entre vontade e terapêutica, se estabelece um processo de oposição, de luta, de dominação. (CAPONI, 2009, p. 101).

⁴⁹No Brasil, a eugenia passou a ser maciçamente divulgada e institucionalizada a partir do início do século XX. No entanto, já na segunda metade do século XIX, dois viajantes (Agassiz [1865] e Gobineau [1869]) trouxeram sementes das ideias de melhoramento e degenerescência do ser humano. Ambos produziram um prognóstico, segundo o qual seria impossível a construção de uma nação civilizada nos trópicos com base na população dita mestiça que habitava o país (RIBEIRO *et. al.*, 2019, p. 215). Aqui discutimos com foco na surdez e com a tese de doutoramento do médico Lena (1872).

Portanto, a tal responsabilidade de cunho patriota, que Nina Rodrigues chama para sua classe médica, também é discutida por Oliveira Vianna, enquanto jurista, historiador e sociólogo, em seu livro *Raça e Assimilação* (1932). Entretanto, na discussão que fizemos a partir de Nina Rodrigues, apresentamos, de certa forma, uma preocupação de se indicar códigos que “melhor” se alinhassem ao tipo de “*surdo-mudo*” brasileiro e ao poder de tutelá-los.

Oliveira Vianna retrata uma “*política selecionista*” que aborda, por meio da formulação de uma lei imigracionista fundamentada num projeto de Estado nação (que também podemos notar se desenhado pela maioria dos autores acima citados), maneiras de evitar a entrada e, de certa forma, a reprodução de “*surdos-mudos*” no país em que se ambiciona civilizar:

Precisamos, por isso mesmo, fazer o que os americanos fizeram: estudar as variações do eugenismo das diversas raças advenae em função do nosso meio tropical. Depois disto, estaremos armados com criterios seguros para adoptarmos uma política seleccionista, com a amplitude que esta política deve ter num povo, como o nosso, carregando já as responsabilidades de uma nação "leader" do continente. Desta política seleccionista só uma pequena parte poderemos realizar desde já: é a que interessa ao que os anglo-saxões chamam - seleccionismo negativo. Podemos, com effeito, e devemos desde já vedar a entrada em nosso paiz aos indivíduos que pertencem áquella classe que MALATO denominou: "detritaria", isto é, os que trazem patentes os estigmas de profundas hereditariades morbidas: surdos-mudos, loucos, retardados, criminosos, etc. O rigor dos norte-americanos neste sentido, como observa HERBERT WALTER, tem preservado a massa da população dos Estados Unidos de uma copiosa multidão, oriunda de matrizes morbidas. Só em 1908 foram repellidos dos portos americanos cerca de 7.000 individuos, entre loucos, idiotas, surdos-mudos, mendigos, criminosos e portadores de molestias contagiosas. Esta especie de seleccção nós podemos realizar já - e de uma maneira severa. Mas esta seleccção é uma seleccção de individuos e não de raças (VIANNA, 1932, p.216).

Em Vianna, parte dessa fundamentação se encontra arrimada em Juliano Moreira. Ambos almejavam a “saúde” da nacionalidade brasileira, o que implicava adoção de ações que evitassem que elementos maus não viessem “de países estranhos concorrer para abaixar-lhe o nível” (MOREIRA, 1925, p. 5).

Juliano Moreira⁵⁰ também foi influenciado pela “*teoria da degeneração*”. Ele trocou correspondências por muito tempo com Emil Kraepelin, que tomou como referências Morel e Magnan em sua produção científica no âmbito da temática da degeneração. Vale acrescentar que

⁵⁰De acordo com Birman (2010, p. 350), Juliano Moreira fez parte da comissão instituída pela Sociedade Brasileira de Psiquiatria, Neurologia e Medicina Legal, junto com Afrânio Peixoto, Carlos Eiras, Antônio Austrégésilo e Henrique Roxo, para apresentar um projeto de classificação das doenças mentais que valesse em todo o território nacional, assim, eles construíram um sistema nosográfico que era quase uma transcrição literal da de Kraepelin. Juliano Moreira foi o relator do projeto em 1910.

Os clássicos problemas que preocuparam Morel, Magnan e os teóricos da degeneração reaparecem nos discursos de Kraepelin: a degeneração hereditária; a herança mórbida; os estigmas de degeneração; as lesões cerebrais e nervosas consideradas ao mesmo tempo como efeito e causa de comportamentos desviados; a transmissão hereditária de desvios, assim como as abordagens dos desvios morais ou físicos e influenciados pelo ambiente [...] (CAPONI, 2012, p. 124).

Entretanto, apesar de Oliveira Vianna ter citado Juliano Moreira como aporte para a fundamentação de estratégias profiláticas para a formação da população civilizada do Brasil, podemos dizer que eles divergem em determinado ponto, pois Oliveira Vianna trabalhando com conceitos como “*seleção regressiva de atavismos étnicos*”, “*depuração*” e “*eliminação*”, busca de um tipo de respaldo científico para demonstrar que, quando duas raças se misturam, seus mestiços ficam sujeitos a ‘golpes de atavismo’ que os fariam retornar, no fim de algumas gerações, a um dos típicos geradores, porém, com preponderância de caracteres degenerescentes (SPRANDEL, 2012). Logo, a assimetria física dos mestiços seria acompanhada por uma assimetria moral, que os levaria a se tornarem indivíduos sem coordenação e incoerentes e apáticos e impulsivos ao mesmo tempo. “Falta-lhes-ia, segundo Oliveira Vianna, senso de continuidade, energia de querer, capacidade de esperar. Em função disso, o autor louvou os preconceitos de cor e de sangue que teriam reinado nos três primeiros séculos da história do Brasil” (SPRANDEL, 2012, p. 31).

Embora Juliano Moreira também tenha opinado sobre a questão da “*degeneração*” do povo brasileiro, como já foi explicitado, ele recusou-se a atribuir à mestiçagem a sua causa, especialmente no que se referia a uma suposta contribuição negativa dos negros na miscigenação. Tratava-se, contudo, de posição minoritária dentre os médicos nas primeiras décadas do século XX, rendendo-lhe polêmicas, a exemplificar, com Nina Rodrigues (MOREIRA, 1908, 1922). Nas palavras dele:

devemos fazer sem distinção de raça ou nacionalidade uma seleção individual a mais possível rigorosa sob o ponto de vista mental, isto é, não devemos receber imigrantes que apresentem perturbação mental congênita ou adquirida: nenhum idiota, nenhum imbecil evidente, nenhum demente de qualquer espécie, nenhum epilético, nenhum surdo-mudo, nenhum maníaco-depressivo, nenhum parafrênico, nenhum paranóico, nenhum doente de qualquer outra psicose definida poderá saltar em nenhum porto nacional, e se entrar pelas fronteiras terrestres deverá ser repatriado, mesmo que seja à custa da nação (MOREIRA, 2005 [1925], p.368).

No entanto, Oliveira Vianna, ambicionava fazer

uma especie de seleccion dos individuos que não tivessem moléstias de uma maneira severa. Mas esta seleccion é uma seleccion de individuos e não de raças. Esta seleccion [que exclui: aleijados, surdos-mudos, cegos, indesejáveis] nós podemos realizar já. A seleccion racial, esta só a poderemos realizar, depois de termos concluído as pesquisas (VIANNA, 1932, p.219).

Nesse sentido, nas discussões elaboradas por Oliveira Vianna, persistem perspectivas que enfatizavam as diferenças e hierarquizações entre as raças e a crença na influência do meio – em especial, do clima tropical – sobre a subjetividade e o corpo dos sujeitos ou minorias. Logo, para que pudéssemos nos tornar uma nação desenvolvida e civilizada, deveríamos sanar ambas as problemáticas (CIRQUEIRA, 2018). Oliveira Vianna acreditou na existência de um complexo heterogêneo de fatores que influenciava na formação e “evolução” dos povos, assim, de maneira mais exata, os fatores eram: étnicos, econômicos, geográficos, históricos, biopolíticos [refere-se aos corpos dos ditos “*degenerados*”] e climáticos. Limitar-se a um único fator, ainda que alguns tivessem preponderância em determinadas formações, geraria, para Oliveira Vianna, uma visão reducionista da realidade (CIRQUEIRA, 2018).

Ribeiro et al. (2019), analisando legislações nacionais entre 1920 e 1950, identificaram restrições a imigrantes portadores de deficiências, observando, por isso, que

Para ‘melhorar’ a população brasileira e tornar possível o progresso, eugenistas defendiam o controle da imigração, a proibição de casamentos entre ‘raças’ e a esterilização de deficientes, mestiços, tuberculosos e sífilíticos. O cientificismo restringia a liberdade do indivíduo em suas relações sociais: o pensamento eugenista foi autoritário, pois justificou a intromissão e a intervenção do Estado tanto na vida pública quanto na vida privada dos indivíduos (RIBEIRO et al., 2019, p. 216).

Os médicos acabaram se tornando arautos da eugenia no Brasil. Ribeiro et al. (2019) citam como exemplo “*Renato Kehl*⁵¹, que creditava à teoria o poder de solucionar as demandas sociais

⁵¹No começo da década de 10 do século XX, em sua tese sobre enfermidade mental e casamento, Kehl também defenderia a regulamentação eugênica do casamento, insistindo na manutenção da “propaganda em favor da inspeção médica pré-nupcial” e propondo que fossem incluídas, entre as disposições do art. no 219 do Código Civil, a exigência do exame médico pré-nupcial e a proibição para o casamento de todo indivíduo inapto para a boa reprodução. Pretendia-se, assim, assegurar, legal e efetivamente ao médico, o papel de representante dos direitos da sociedade, conforme ambicionava Bourgeois em 1880. Mas as intenções de controle dos médicos iriam muito além. A defesa da esterilização dos degenerados teria grande repercussão nos meios médicos ocidentais a partir de fins do século XIX e princípio do XX. Embora as ideias mais radicais do médico francês Dr. Mazier, que, levando às últimas consequências as teorias de Morel e Lombroso, chegaria a propor a supressão “de uma só vez” dos “degenerados inúteis”, não tivessem encontrado eco entre os médicos, a esterilização seria amplamente aceita, na medida em que era vista como “recurso providencial” para assegurar a “regeneração” da humanidade. As concepções defendidas pelo Dr. Robert R. Rentoul, em sua obra intitulada *Culture de la Race* ou *Suicide de la Race*, publicada em Londres, em 1903, seriam difundidas

da época, sem se preocupar em diferenciar problemas decorrentes da pobreza e falta de saneamento daqueles genéticos” (RIBEIRO et al. 2019, p.217). O entusiasmo pelas teorias de Kehl foi tão grande que levou, em 1918, à fundação da Sociedade Eugênica de São Paulo, a primeira associação voltada à eugenia na América Latina. Crítico do que julgava como morosidade da justiça, o autor de *A cura da fealdade* (1917) era favorável, assim como Nina Rodrigues ([1901] 1936), à intervenção dos médicos na legislação brasileira.

Kehl, articulando questões de saúde e de educação às políticas governamentais, fez explícitas referências ao controle do Estado sobre o indivíduo, quando afirmou:

Reconheço e não canso de proclamar a alta e imensurável função social do médico. Platão disse que a humanidade será feliz quando os filósofos forem reis ou quando os reis forem filósofos. Na minha opinião dever-se-ia dizer que a humanidade será feliz no dia em os médicos forem governantes ou que os governantes forem médicos. (KEHL, 1939 *apud* SANTOS, 2005, p. 1-2).

Em 1929, Miguel Couto, presidente da Academia Nacional de Medicina, fez discurso alarmante no 1º Congresso Brasileiro de Eugenia, destacando o “*perigo de contaminação*” decorrente da imigração. O tema de sua regulamentação rendeu acaloradas discussões no evento: defendia-se um controle rígido dos imigrantes que entravam no Brasil sob pena de trazer degenerados de outras nacionalidades, aumentando ainda mais o problema já existente na população brasileira quanto à sua qualidade genética a ser transmitida para as gerações futuras (RIBEIRO et al. 2019).

No Boletim de Eugenismo desse 1º Congresso, propunha-se a exclusão de todas as imigrações não-brancas e de deficientes. Em março de 1931, foi criada a Comissão Central de Eugenismo, sendo o seu presidente Renato Kehl e o Prof. Belisário Pena, um dos membros da diretoria. Os objetivos desta comissão eram os seguintes (GOLDIM, 1998):

1. manter o interesse do estudo de questões eugenistas no país;
2. difundir o ideal de regeneração física, psíquica e moral do homem;
3. prestigiar e auxiliar as iniciativas científicas ou humanitárias de caráter eugenista que sejam dignas de consideração.

Em vários países, foram propostas políticas de “higiene ou profilaxia social”, com o intuito de impedir a procriação de pessoas portadoras de doenças tidas como hereditárias e até mesmo

em países como a Suíça, a Bélgica e os Estados Unidos, favorecendo, em alguns casos, a implantação de medidas práticas de esterilização de loucos, criminosos e anormais (ENGEL, 2001, p. 172).

eliminar os portadores de “problemas físicos” ou mentais incapacitantes (GOLDIM, 1998). Logo, o controle da migração foi uma via.

Se até 1910 a imigração era considerada solução para a falta de mão de obra decorrente da abolição da escravatura, nos anos 1920, a visão mudou drasticamente. Após a Primeira Guerra Mundial, o Brasil passou a seguir a tendência mundial de fortalecimento do nacionalismo e oposição à entrada de estrangeiros, fazendo surgir diversas leis para regulamentar a vinda de imigrantes (RIBEIRO et al., 2019).

Nesse cenário, foi instituído o Decreto nº 4.247/1921, que regulava a entrada no território nacional, impedindo a entrada no país de todo estrangeiro “*surdo-mudo*”, mutilado, aleijado, cego, louco, mendigo, portador de moléstia incurável ou de moléstia contagiosa grave; de toda estrangeira que procure o país para entregar-se à prostituição e de todo estrangeiro de mais de 60 anos (RIBEIRO et al., 2019, p. 216). Pouco mais tarde, o presidente Arthur Bernardes aprovou o Decreto nº 16.300/1923, o Código Sanitário da União, que, em seu título VII, Art. 1.408 e Art. 1.409, trata da “Inspeção de imigrantes e de outros passageiros”, evidenciando que foi colocada em prática a restrição à entrada de estrangeiros com determinadas doenças.

Art. 1.408. Recolhidos os imigrantes á hospedaria, a autoridade sanitaria fora minuciosa inspecção médica de cada um delles, afim de excluir os que forem considerados indesejaveis, sob o ponto de vista da saude publica.

Paragrapho único. Nenhum destino será dado aos imigrantes antes que a inspecção médica tenha sido realizada.

Art. 1.409. **São considerados indesejáveis**, sob o criterio da saude publica, os imigrantes nas seguintes condições:

- a) os atacados de lepra, tuberculose, trachoma, elephantiase e cancer;
- b) os attingidos de qualquer affecção mental;
- c) os cégos e **surdos-mudos**;
- d) os mutilados, incapazes para o trabalho;
- e) os que tiverem qualquer lesão organica que os invalide para o trabalho.

O mesmo diploma legal também previa penalização severa a navios que permitissem o embarque com destino ao Brasil de imigrantes considerados “indesejáveis”:

A falta de interesse por estrangeiros mutilados ou que tivessem lesões que os invalidassem ao trabalho era justificada pelo momento nacional de expansão e desenvolvimento para o trabalho, no qual os imigrantes significavam mão de obra para manter a produtividade agrícola e industrial. Mas a proibição da entrada de doentes mentais, cegos e **surdos** não se justificava com bases comerciais e de trabalho; nesses casos, os princípios eugênicos seriam a única explicação (RIBEIRO et al., 2019, p. 216).

A imigração foi novamente alvo de regulação na Constituição de 1946, cujo Artigo 141 assegurava aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos

concernentes à vida, à liberdade, à segurança individual e à propriedade. Entretanto, o Artigo 162, que subordinava a imigração às exigências do interesse nacional, abriu longa e acalorada discussão, trazendo à tona preocupações relacionadas não só à qualificação da mão de obra, mas também à certa ideia de “melhoria da raça” baseada no discurso eugênico. Nos debates, continuava a ser dada como evidente a necessidade de restringir os indivíduos que apresentassem deficiências físicas, as chamadas “*taras*”. Desse modo, a visão eugenista permanecia sustentada (RIBEIRO et al., 2019).

Nesse sentido, as estratégias profiláticas⁵² de controle da “*surdo-mudez*” difundidas desde o século XIX, sob a égide dos princípios da higienização social, por efeito também da teoria da degeneração, propalados por médicos, juristas e docentes, serviram para: 1) ampliar os mecanismos de identificação dos que deveriam ser imediatamente internados e 2) ampliar também o poder de juristas, dos médicos (para muito além dos limites do mundo asilar) e, podemos dizer, dos docentes, uma vez que alguns deles, como: Nina Rodrigues, Juliano Moreira, Oliveira Vianna, exerciam também a função de professores acadêmicos. Portanto, tratava-se, sobretudo, do “controle da vida” de “*surdos-mudos*” dentro e fora de “*instituições totais*”⁵³.

O Código Sanitário da União só viria a ser revogado pelo Decreto nº 11 de 18 de Janeiro de 1991.

3.3 “*SURDO-MUDO*” E “*REGENERADO*”

Neste tópico, evidenciaremos como a condição de “*surdo-mudo*” passou a se equilibrar numa espécie de limiar, sendo alvo de uma disciplina rigorosa de um lado e a concessão de benefícios para controlar a degeneração, um malefício para a nação, do outro. Assim, identificamos a atuação de ordenação social que buscava a “*regeneração*” do “*surdo-mudo*”, com o intuito de tornar essas pessoas “úteis para a sociedade” (TOBIAS LEITE, 1868). E uma das formas encontradas foi por meio de um sistema de correção de uma dita anormalidade, ou seja, da “disciplinarização do corpo”.

⁵² Juliano Moreira é mais um dentre os autores citados que reivindica aos legisladores o reconhecimento de medidas médicas para o bem da pátria. Nas palavras dele: “Entre nós, como algures, aliás, não se tem meditado bastante sobre o papel valioso dos manicômios na profilaxia das doenças nervosas e mentais. As internações não previnem apenas delitos comuns, mas também os atentados contra a saúde mental da população, interrompendo a série de casos mórbidos hereditários. Tenho conhecimento de mais de uma série mórbida familiar descontinuada, graças à internação do indivíduo propagador do mal. Que os nossos legisladores e homens de Estado reflitam um pouco sobre isto, quando lhes parecerem pesadas as verbas de manutenção dos serviços da referida Assistência” (MOREIRA, 2005 [1925], p. 368).

⁵³ GOFFMAN, Erving. **Manicômios Prisões e Conventos**. Editora Perspectiva, São Paulo, 1974.

O Collegio Nacional para Surdos-Mudos⁵⁴, que teve início no século XIX, mais precisamente em 1856, foi a primeira instituição especializada para “*Surdos-Mudos*” na cidade do Rio de Janeiro para cumprir tal objetivo. A instituição foi criada por D. Pedro II, a pedido do professor surdo francês E. Huet, e tinha a seguinte pretensão: “Este estabelecimento, fundado por M. E. Huet, ex-diretor da Instituição dos Surdos-Mudos de Bourges, e destinado à regeneração intellectual e moral dos Surdos-Mudos do Brasil, admite qualquer indivíduo dos dous sexos, desde a idade de 7 a 16 annos” (LAEMMERT, 1856, p. 406). Treze anos após a criação do ISM, Tobias Leite vai defender que a proposta de regeneração do “*surdo-mudo*” pelo Instituto dos Surdos-Mudos:

não é formar homens de letras, como parece ter sido o pensamento de Regulamento nº 4.046 de 19 de dezembro de 1867; o fim único deste estabelecimento é arrancar do isolamento, que embrutece, os infelizes privados do instrumento essencial para a manutenção do desenvolvimento das relações sociais, **é enfim converter em cidadãos uteis à sociedade**, individuos que lhe pesão, e a damnificação involutariamente. Este grande fim consegue-se ensinando ao surdo-mudo uma linguagem que o ponha em relação com a sociedade em que vive. Esta linguagem pode ser escripta e vocal artificial. [...]. Basta-me dizer que a linguagem escripta é fácil tanto ao surdo-mudo congenito, como ao accidental, e que a linguagem articulada artificial, sendo possível nos segundos, só por excepção o é nos primeiros, e sempre tão imperfeitamente, que só por curiosidade é tolerável (TOBIAS LEITE, 1869, p. 4-5).

Logo,

O ensino profissional é o complemento de todos os Institutos de surdos-mudos, e é dado, attendida as disposições phisicas e aptidões, a todos, excepto aos poucos filhos de familiares abastados. [...] O ensino profissional não é só um benefício para todos os que são educados em estabelecimentos como este, **é também uma conveniência do Estado**, pois que a instrucção litteraria sem uma profissão, e sem o hábito do trabalho, seria um dom improficuo, e muitas vezes funesto ao surdo-mudo, por sugerir-lhe ideias e esperanças incompatíveis com o seu estado (TOBIAS LEITE, 1870, p.6).

Assim,

Não se podendo mais duvidar da facilidade de educar surdo-mudo, nem de que a educação converte-os de semi-selvagens em cidadão tão úteis como os que ouvem e fallão, resta saber si no Império existe um número tal desses infelizes que justifique o dispendio que é necessario para o desenvolvimento desse Instituto (TOBIAS LEITE, 1969).

A maior parte dos “*surdos-mudos*” cadastrados no instituto era de famílias não abastadas, e principalmente das camponesas (TOBIAS LEITE, 1969, p. 4). O Instituto de Surdos-Mudos foi

⁵⁴Atualmente conhecida como o Instituto Nacional de Educação para Surdos.

sendo transformado gradualmente da ajuda local dos “*surdos-mudos*” em um sistema de correção e assistência para os “*surdos-mudos*” do país⁵⁵. Para isso, ele contava com a ajuda de párocos, que solicitavam o encaminhamento dessa minoria existente nas famílias das paróquias em que atuavam. Vale salientar que a instituição só recebia o “*surdo-mudo*” que estivesse sob a responsabilidade de alguém (TOBIAS LEITE, 1969, p. 4).

Esta responsabilidade de pais e familiares para com os “*surdos-mudos*” é um tema que os especialistas já chamavam atenção no Congresso de Milão de 1900, evento que norteou as ações de muitos dos profissionais brasileiros que trabalhavam com “*surdos-mudos*”.

O surdo-mudo, geralmente frágil e inconstante, pode ser e é muitas vezes explorado. É então muito importante para evitar que ele caia muito facilmente no precipício aberto sob cada um de seus passos, afastá-los dos grandes centros; lá ele será muito facilmente entregue aos seus inimigos e corruptores. O melhor seria então escolher para ele um estado do seu país em que pudesse fazer o curso, e o mais que possível perto de seus pais. Esta obrigatoriedade se impõe principalmente do ponto de vista moral. Mais do que qualquer outro, o surdo-mudo tem necessidade de estar sob a proteção e a tutela de seus pais; eles são para ele guias indispensáveis (RELATÓRIO DO CONGRESSO, [1900]2013, p. 145).

Este discurso e prática de chamar a responsabilidade sob a vida da pessoa surda para a família já aparecia no Artigo 29 do Código Civil de 1890. Logo, a construção desses processos de tutela pode ser vista como uma sujeição da reafirmação de sua condição de objetos, uma vez que o sentido tutelar central de tais debates e ações estaria na composição interdependente entre o poder do tutor e a incapacidade do tutelado (VIANNA, 2012).

Assim, estamos diante da concepção relacional da responsabilidade que

supõe que as relações sejam sempre parciais, distendidas, múltiplas, mutáveis, conflituosas, assimétricas, entre diferentes tipos de protagonistas, em variados níveis. Essas características não devem ser percebidas como um obstáculo para pensar a responsabilidade e lidar com ela, mas, ao contrário, como as condições em que emerge a configuração da responsabilidade. O cuidado está no cerne dessa compreensão. As variadas relações de cuidado constantemente compreendem tensões e conflitos, as responsabilidades não são claramente estabelecidas ou o são demais. Quem cuida de quem, do que e como? (MOLINIER & PAPERMAN, 2014, p. 49).

Nesse sentido, refletir sobre a responsabilidade de modo relacional permite identificar as manifestações do que se nomeia de ação irresponsável, uma falta de cuidado de si, conectada a uma moral que define e estima certas formas de irresponsabilidade, já que este enquadramento considera

⁵⁵Nos relatórios dos diretores do ISM, encontramos tabelas com os nomes das pessoas surdas advindas da região Nordeste.

as consequências para os protagonistas da relação. E isso dá destaque à questão das desigualdades de poder e à dimensão moral crucial das relações de responsabilidade, de cuidado e de tutela (MOLINIER & PAPERMAN, 2014).

A assistência que o “*surdo-mudo*” recebeu foi, de certa forma, desde o princípio, objeto de uma ação coletiva, para fins de servir a um bem comum: o sentido do dever cívico e da ordem social. Mesmo nos atos mais otimistas de Tobias Leite de 1) buscar convencer professores de que vale a pena educar o “*surdo-mudo*”, 2) reconhecer que a educação pode tornar alguns deles⁵⁶ cuidadores de si⁵⁷ e 3) solicitar tanto no período do império, quanto do governo republicano uma solução e continuar a “*proteger*” os “*surdos-mudos*” formados no ISM, (TOBIAS LEITE, 1869, 1871), ainda se menorizava as pessoas surdas, considerando-as com competências e habilidades bastante limitadas.

Enquanto entre nós não se fundão instituições como a Sociedade de Protecção e Assistência dos Surdos-mudos de França, que tem por missão receber o surdo-mudo no momento em que deixa o instituto, ministrar-lhe trabalho, protecção e conselhos, **até que adquira habito de viver por si mesmo, é indispensável que o governo estenda a sua protecção** (TOBIAS LEITE, D.3, 1871).

Considerava-se que o trabalho - tanto para “*surdos-mudos*” (com alguma inteligência), como para os pobres em geral - era o melhor caminho a seguir. Uma das formas de instruir pobres (em geral) e surdos para o trabalho, de torná-los cidadãos úteis, era por meio de determinado tipo de educação⁵⁸. Mais uma vez, a educação não deve ser lida aqui apenas como ensinamento para a leitura e escrita.

As concepções que nortearam a seleção dos conteúdos de ensino e definiram as suas finalidades revelam a configuração de um projeto político-social civilizador, isto é, um projeto

⁵⁶ A ressalva é feita por causa das avaliações que Tobias Leite faz em vários relatórios daqueles que são apresentados com graus diferentes de incapacidades.

⁵⁷ O “surdo-mudo” aqui estava obrigado a cuidar de seu próprio corpo. As aulas de educação física e higiene serviriam para tal cumprimento. Enquanto o INES se engajava em medidas para regenerar, corrigir o corpo e a moral do “surdo-mudo”, eles também deveriam exercitar a prudência biológica e moral. Porém, ainda não se falava do surdo enquanto alguém completamente “capaz” de cuidar de si.

⁵⁸ A partir de Nikolas Rose (2013), podemos refletir que a biopolítica aqui não era drenada pela esterilização, eutanásia etc. Muitos ‘projetos de cidadania’ eram organizados em nome da saúde e da disciplina. Na educação dos cidadãos alemães no Terceiro Reich, nas campanhas de educação eugênicas nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha e em muitos países europeus, formar cidadãos sociais também incluía instruir aqueles cidadãos no cuidado de seus corpos - desde lanche escolar até o uso da escova de dentes, doutrinação de hábitos de limpeza e domesticidade, [...] instrução daqueles que tinham em mente o casamento e a procriação acerca da escolha dos parceiros (ROSE, 2013, p. 42)

nitidamente direcionado para a construção da nação, modernização do país, moralização e disciplina do povo (SOUZA, 2000).

Dessa forma, a construção dos Estados nação e a modernização social tornaram-se os pilares sobre os quais se alicerçaram os ideais e as políticas de inovação educacional no final do século XIX e início do século XX. No Brasil, não foi diferente. No final do século XIX, a escola popular foi elevada à condição de redentora da nação e de instrumento de modernização por excelência (SOUZA, 2000). Este pressuposto pode ser substancialmente atribuído ao processo de constituição do instituto para “*surdos-mudos*”.

O Imperial Instituto de Surdos-Mudos dizia que os discentes que completassem os estudos levariam a seguinte bagagem acadêmica:

Além de saber ler, escrever corretamente, e as operações arithmeticas mais necessárias na vida comum, levará noções de geometria e de agrimensura, de geografia e história pátria⁵⁹, das artes mecanicas, das sciencias naturaes e dos seus deveres e direitos como cidadãos: com essa instrucção mais ou menos perfeita conforme as intelligencias e applicações, e com a educação moral que tiver gravado no seu espírito a convicção de que o trabalho possibilita e é a fonte mais pura do contentamento, **os surdos-mudos serão cidadãos tão uteis como os falantes** (LEITE, 1873, p. A-C2-5).

Ao longo dos séculos XIX e XX, observamos, nos relatórios dos diretores do instituto para “*surdos-mudos*”, no Almanak Laemmert⁶⁰, além do trabalho pedagógico realizado, a participação em oficinas, “[...] habilitando-os para exercerem profissões mecânicas” (BRASIL, 1865, p. 20). A primeira oficina oferecida apenas para meninos foi a de marcenaria, que funcionou em caráter provisório em 1865. Com o passar dos anos, outras foram sendo implantadas com a mesma finalidade, tais como a de horticultura, sapataria e alfaiataria. Sobre isso, Leite (1870, p. D5) ponderava: “persisto na ideia, anteriormente manifestada, de que é a agricultura a profissão⁶¹ que mais convém ao surdo-mudo brasileiro”⁶².

Por um longo período se manteve a pessoa surda restrita a um discurso e prática de correção.

⁵⁹Em outros relatórios, Tobias Leite também relata que na prática as disciplinas de história e geografia funcionavam mais como aprendizado do que para a prática da comunicação oral e escrita.

⁶⁰O Almanak Laemmert era um anuário administrativo, agrícola, mercantil, profissional e industrial, vigente de 1844 a 1899, de autoria de Henrique e Eduardo Laemmert, além disso, “[...] realizava uma radiografia dos espaços públicos e privados da Corte e Província do Rio de Janeiro a partir dos seus anúncios” (LIMEIRA; SOUZA, 2008, p. 329).

⁶¹Concepção, em parte, apresentada na proposta de Huet para Dom Pedro II (ver a carta).

⁶²Concepção já dita por Huet na carta (1855), de pedido de criação do instituto direcionada para D. Pedro II.

Empenho na ingente tarefa de soerguer a economia nacional, entende o Sr. Presidente da República que o primeiro passo a ser dado nessa **marcha para o futuro**, será o de educar o povo brasileiro, o de valorizar o homem, fator de tudo o mais. Assim, não poderia deixar à margem, sem aproveitamento e sem esperanças, essa legião de 60 mil compatriotas, são de espírito e de corpo, atormentados e inferiorizados apenas por uma deficiência parcial, que uma educação adequada poderá certamente corrigir. A Campanha que agora se inicia, tem êsse alto sentido de assistência afetiva, de verdadeira recuperação de uma massa considerável de bons elementos, capazes de cooperar na luta pela prosperidade da pátria comum (Discurso pronunciado pelo Ministro Clóvis Salgado no dia 30 de novembro de 1957).

Para que o “*surdo-mudo*” fosse “*regenerado*”, seria necessário que os pais confiassem no processo de correção que o ISM possibilitava, bancado por patrocinadores privados e pelo governo.

O insucesso

de centenas de infelizes (surdos) brasileiros, a quem a natureza, ou os accidentes condemnarão ao martyrio de vegetarem n'um ermo no meio do buliço da sociedade, e, o que é mais é, á triste condição de serem menos uteis que o mais infimo dos animaes domesticos (TOBIAS LEITE, 1869, p.2).

As causas disso se perfaziam por uma sequência de fatos:

- 1ª A ignorancia, quasi geral nas provincias, de que existe este Instituto; o que não é para admirar, poisque n'esta Côrte muito ignoram não só o facto, hoje;
- 2ª O serem os surdos-mudos, na quasi totalidade, filhos de famílias indigentes, ou de tão poucos meios, que não podem vencer as distancias que as separam da Côrte;
- 3ª A mal entendida compaixão que leva os pais desses infelizes a preferir vê-los junto a si, embora mergulhados em hedionda ignorancia, a entregál-os á autoridade, ou a alguem que os traga para o Instituto. (TOBIAS LEITE, 1871a, p. 3-4).

Nessa “*obra de caridade, como de civilização*” (TOBIAS LEITE, 1871a, p. 8), é necessário que os pais e o governo tomem consciência da responsabilidade que devem ter para com essas pessoas surdas, principalmente, de reconhecimento da responsabilidade outorgada àquele que detém o saber de disciplinar, corrigir e “*regenerar*” o “*surdo-mudo*”. Ou seja, isso pode ser descrito como exercícios de poder que podem ser classificados, formalmente, como tutelares e como parte dos processos de formação de Estado no Brasil (LIMA, 2014a).

Importa aqui perceber que as classificações, leis, discursos e práticas que foram sendo produzidas sobre as pessoas surdas condicionam enquadrá-las facilmente num processo de subjugação que impede reconhecê-las em determinadas “*situações*” como cuidadoras de si.

Isso pode ser refletido como “*práticas divisoras*”, que constituem um modo de objetivação do sujeito, que se encontra dividido e polarizado em categorias, não só em si mesmo, mas também

em relação aos outros. “Esse processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, o homem civilizado e o selvagem, os criminosos e os ‘bons meninos’” (FOUCAULT, 1995, p. 231). Estas “*práticas divisoras*” constituem, por sua vez, numa forma de classificação e de enquadramento que permite a localização eficaz dos desvios a partir de certo “*regime da normalidade*” (FOUCAULT, 1995).

É basilar que nos interroguemos acerca da especificidade desse “*poder disciplinar*”, dos saberes especializados e dos “*governos da vida*” que não se referem à intersubjetividade desses corpos de pessoas surdas e impõem classificações nosológicas, distribuindo, binariamente, a loucura e a sanidade, a normalidade e a patologia, e que, ao mesmo tempo, é capaz de impor mecanismos de sobrepoder do especialista, do Estado sobre suas vidas e dos familiares.

Diante de tudo isso, não há intenção de retirar o poder de resistência que deve ser conferido a essas pessoas⁶³. Em *O sujeito e o poder* ([1982] 1995), Foucault argumenta que o corpo não se assujeita automaticamente. Ele sofre ação das relações de poder/saber e dos mecanismos disciplinares, que criam e fazem funcionar sobre os sujeitos categorias, lugares onde estar e formas de agir, classificando-os como tipos específicos de seres. Logo, é um sujeito que se define e constitui-se na concretude das relações de poder, saber e verdade. Além disso, a partir de suas discussões genealógicas, qualquer forma de existência social implica a possibilidade de ação de uns sobre a ação dos outros e a possibilidade da ação sobre si mesmo (FOUCAULT, 1995).

Não se trata de negar a importância das instituições, da Psiquiatria, da Medicina, da Educação etc. na organização das relações de poder. Mas de sugerir que se faz necessário antes analisar as instituições, os saberes e as formas de classificar, hierarquizar a partir das relações de poder, e não o inverso; e que o ponto de apoio fundamental destas, “mesmo que elas se incorporem e se cristalizem em determinados campos, deve ser buscado aquém” (FOUCAULT, 1995, p. 245).

A noção que o sujeito surdo é um sujeito da anormalidade não é nova. Algumas perspectivas do sujeito surdo, tanto na Idade Antiga, como na Idade Média, nos mostram isso (BONFIM, 2009; DORES, 2017). No entanto, não podemos negar que o debate aqui, instaurado sob o viés “*biopolítico*” e da construção de um conhecimento dito científico, deixou marcas.

⁶³Eleny Gianini (2012) relata, a partir de uma pesquisa feita com antigos alunos da década de 1980 da Escola Estadual de Educação de Campina Grande-PB, que os surdos se comunicavam através da gestualização, mas, como ela era proibida, utilizavam clandestinamente. “Precisavam se reunir, às escondidas, para combinar os gestos, que iriam utilizar para se comunicar entre eles. E era nas brincadeiras que combinavam os sentidos dos gestos, sempre observando se tinha alguém por perto que pudesse surpreendê-los” (GIANINI, 2012, p. 50).

Kitzel (2013, p. 85) relata que, “the numbers of undiagnosed deaf people in asylums even until recent times now is documented and was a scandal in the US⁶⁴. Em meio a esse escândalo, podemos conhecer, além dos dados quantitativos da tabela 1 posta acima, a história de Junius Wilson, afro-americano, pobre e surdo da zona rural de Jim Crow South:

Born in 1908 and growing up near Wilmington, he started attending the Raleigh school for the Colored Blind and Deaf at age 8. After just 8 years he left and 1 year later, in 1925, was falsely accused of attempted rape. Determined insane on the flimsiest of assessments (merely a doctor’s report) without either man able to communicate with each other, Mr Wilson was committed to what is now known as Cherry Hospital. Several of his 76 years there were spent working on the hospital farm and some were spent on locked wards but rarely was anyone ever able to use sign language conversantly with him. During his forced stay, he was sterilized by court order, as were many people deemed “defective” in the majority of states. Junius remained institutionalized his entire life despite having never been convicted of a crime. His tragic tale is well chronicled by spoken and signed interviews as well as extensive reviews of legal documents, hospital files, and other historical records (HARD-BRAZ, 2009, p. 1).

Devemos lembrar que, por exemplo, o cego, o “*surdo-mudo*” e o louco pertenciam, por concepções psiquiátricas de várias épocas, ao universo comum das ditas degenerescências, sendo, assim, muitas vezes associados e, até mesmo, identificados (ENGEL, 2001; KITZEL, 2013). Quanto a isso, também vale mencionar o exemplo, similar ao de Julius Wilson, de Flock Cecílio, 25 anos, branco, brasileiro, solteiro e trabalhador braçal:

Acusado de tentativa de assassinato e de agressões físicas e “absolvido pela justiça por ser surdo, mudo e louco”, foi internado três vezes no Hospital Nacional de Alienados (em novembro de 1918, em janeiro e em abril de 1921) com diagnóstico de “degeneração mental – surdo-mudo-alcoolismo”. Em março de 1923 acabou transferido para o Manicômio Judiciário (cf. Fichas de observações dos pacientes internados no Manicômio Judiciário, Livro 2, 1921) (ENGEL, 2001, p. 166).

Em dados mais atuais, Comitré (2018, p. 20) retrata que, no Hospital Psiquiátrico de Sorocaba, São Paulo, os surdos estavam entre aqueles que não tinham diagnóstico preciso de doença mental, porém, assim como outros marginalizados, viveram internados durante anos.

Diante de todo o exposto, é perceptível como os setores profissionais (médicos, juristas, educadores etc.) não apenas conseguiram estabelecer estreitos vínculos com o aparato estatal, senão também criar seus próprios regimes para controlar uma variedade de grupos cada vez mais ampla da população (como as(os) “*mudas*” (os)). Ou seja, criaram intervenções concretas no espaço social

⁶⁴Ver: Tidyman, E. (1974); Bolander, A. M., & Renning, A. N. (2000); Bakke (2000) e Anglemyer & Crespi (2018).

capazes de antecipar, prevenir desvios de comportamento e patologias (“*degeneração*”) e buscar corrigi-los para tornar útil o corpo anormal (“*regeneração*”).

Assim, entre as digressões elaboradas por Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, Juliano Moreira, Tobias Leite, Lena, Feitoza, Guimarães, Franco da Rocha, Renato Kehl etc., temos noção sobre classificações que “*surdos-mudos*” receberam ao longo de determinados períodos, propostas que deveriam ser formuladas considerando as atribuições de diferenciações estabelecidas para o “*surdo-mudo*”. Também temos ciência que não à toa que pessoas surdas ainda sejam classificadas de “*loucas*”, “*sem juízo*” e “*doidas*”. Como já disse Durkheim e Mauss ([1903]1990, p. 403):

Longe de podermos admitir como coisa fundada que os homens classifiquem naturalmente, por uma espécie de necessidade interna de seu entendimento individual, cumpre, ao contrário, interrogar-se sobre o que os levou a dispor suas ideias sob esta forma e onde puderam encontrar o plano desta notável disposição.

Dessas investidas históricas da profilaxia higienista, do projeto de Estado-nação, do processo de um tipo de “*coletivização do cuidado*” ou *redes de cuidados* e da construção de uma “*identidade surda*” marginalizada, constatamos a ausência dos pormenores das condições de vida e de intersubjetividades das pessoas surdas. Ou seja, foram [em algumas situações ainda são] considerados apenas como “*sujeitos*” da política (de Estado), não “*sujeitos políticos*”.

Isso tudo também nos possibilita compreender a alocação de indivíduos em redes de relação social e a produção de responsáveis pelo cuidado – uma vez que serão inestimáveis neste estudo: 1) acerca da atenção psicossocial, já que é vinculando, comprometendo e encarregando aqueles que cercam os “*doidos*” – seus familiares, vizinhos e funcionários do CAPS; 2) e em contraste com um cotidiano em que a instituição CAPS não é “*evidenciada*” em si a todo instante, porém, o viés biomédico é enaltecido como explicação.

Por fim, fundamentados no que esses estudiosos pensavam delas, temos acesso a uma imagética popular, que repercute como uma variante local no sítio de Barra de Santana - PB. “*Os mudos da Serra de Inácio Pereira são doidos*”.

Desse modo,

podemos captar algo da integração comunidade local em entidade políticas e administrativas mais amplas. Como estratégia analítica, isso também desafia o condescendente pressuposto do Estado de que assuntos locais são menos importantes e racionais do que o discurso do oficialismo (HERZFELD, 2016, p. 126).

A discussão deste capítulo remete a um elo anterior na vida de minorias (“*surdo-mudo*”, “*loucos*”, indígenas etc.) com o Estado, com a ciência e com a família e, embora as “*biopolíticas*” e leis aqui apresentadas não estejam mais ligadas no momento presente, é possível ver certas continuidades ou reatualizações no modo de tratamento, de tutela e de classificações que exploro no capítulo sete. Nos discursos das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, a “*loucura*”, a “*incapacidade*” e a “*anormalidade*” são atribuições comumente dadas às “*mudas*” e “*mudos*” desse local, como nas épocas aqui abordadas. Esses períodos desvelam com clareza como a política da correção do corpo, a política da tutela e a política do Estado-nação se encontram na intersecção entre lei, regulação, moralidades e exclusão. Conquanto eu tenha tentado apresentar essas modalidades como forma de complexificar e melhor compreender a realidade das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, a escrita desta tese repousa, predominantemente, sobre as práticas cotidianas dos mesmos.

4 CIRCULAÇÃO ONTEM E HOJE

Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra.

- Mas qual é a pedra que sustenta a ponte? - pergunta Kublai Khan.

- A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra - responde Marco -, mas pela curva do arco que estas formam.

Kublai Khan permanece em silêncio, refletindo.

Depois acrescenta:

-Por que falar das pedras? Só o arco me interessa.

Polo responde:

- Sem pedras o arco não existe.

(Ítalo Calvino, *As cidades invisíveis*, 1990)

O capítulo três e o quatro têm em comum, além do uso de material historiográfico, expor os processos históricos que possibilitam complexificar a realidade, na qual as moradoras e os moradores (“*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes) estão inseridos. De certa forma, este capítulo não deixa de ser uma continuidade a respeito do ideal de povo brasileiro civilizado. Ou seja, no capítulo quatro, procurei expor alguns processos da trajetória daquilo que chamei de “*coletividade de cuidados*” ou rede de cuidados, descrevendo-os com base em elementos que articulam os exercícios de poder, classificação e tutela sobre os ditos “*incapacitados para a vida cívica*”, especialmente os “*surdos-mudos*”, com as trocas, a nível transnacional, de conhecimentos científicos, para depois situá-los nos processos de formação de Estado e de construção da nação.

Com isso, parece-me importante sinalizar a forma como esses conhecimentos gerados entre os séculos XIX e XX a respeito do “*corpo*” do “*surdo-mudo*”, de minorias e do pobre no território brasileiro se desdobram no tempo, “*partem de estoques simbólicos mais amplos*” (LIMA, 2014b, p. 30), perpetuam-se e se presentificam de maneira remodelada nas escalas locais. Desse modo, veremos como a história oficial de Barra de Santana (dentro de uma configuração hierárquica) exclui uma diversidade de acontecimentos, principalmente, relacionados às pessoas que estão num cenário de desigualdades e de invisibilização das suas subjetividades. Nesse sentido, pretendo apresentar a existência de uma circularidade de pessoas e histórias de ontem e de hoje, combinada, desde a circulação de pessoas por vários lugares, com a memória e narrativa cotidiana eleita pelas moradoras e pelos moradores da Serra de Inácio Pereira.

Parafraseando Eric Wolf (2009), aqui transcorre uma realidade social resultante do fazer de múltiplos e diferenciados agentes sociais. Assim, enfatizo, especialmente, “*o povo sem história*”,

ou melhor, povo com história, que não tem a sua experiência registrada e, principalmente, não tem o reconhecimento da importância que deveriam ter, mesmo sendo partícipe na construção de qualquer história, seja oficial, ou não.

*

A área⁶⁵ sobre a qual me debrucei está localizada no município de Barra de Santana, Paraíba. O local é marcado por histórias de habitação indígena e a “suposta ocupação” feita por Inácio Pereira, dito por poucos moradores enquanto “*caboclo brabo*”, ou um “*índio solitário que andava pelos matos*”, que achou um bom lugar para fazer morada, e às vezes também enunciado como alguém que adveio do atual município Riacho de Santo Antônio. Porém, não há menção da linhagem dele entre os nomes dos ditos moradores mais velhos do bairro rural.

Diferente de Inácio de Tatonho, que, com a sua esposa, “*Veia Quininha*”, migrou de Riacho de Santo Antônio para Serra de Inácio Pereira. Tal “*família veia*”, como dizem em Serra de Inácio Pereira, é conhecida como “*os bugra*”. Bugre foi uma nomeação dada pelos europeus aos índios, em que os retratavam como pessoas de hábitos indesejáveis. Não à toa a família (descendentes) de Inácio de Tatonho é uma entre as linhagens indicadas no local como sendo de “*família de índio*” e que, no cotidiano, não gosta de ser classificada pela atribuição “*a família dos bugras*”, o que me parece remeter a um tratamento historicamente indigno que ainda hoje se reflete no local⁶⁶.

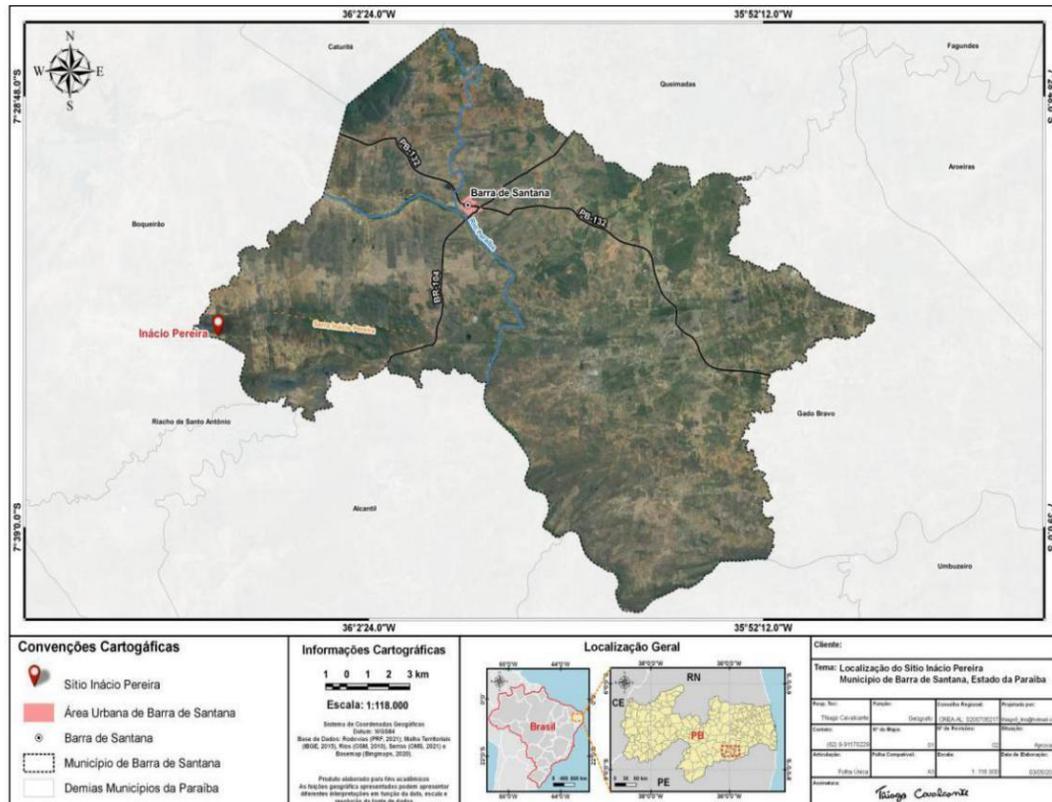
Inácio de Tatonho e Veia Quininha tiveram quatro filhos, dentre eles, está aquela que foi nomeada como a abrolhadora de “*mudos*” no local, Joaquina do Espírito Santo, que se casou com Severino, filho de Vei Cícero e Veia Lina, entretanto, seus descendentes não sabem informar se eles vieram de outro local e acabam relatando que eles sempre viveram em Serra de Inácio Pereira. Dessas “*famílias veias*”, que significa os moradores mais antigos revelados, em sua maioria, por nomes de homens, temos: “*Véi Laro*”, que migrou de Riacho Grande -PB, “*Véi Chico*”, da Serra de Inácio Pereira, “*Véi Matias*”, do Logradouro (sítio de Barra de Santana), “*Chiquinho*”, de

⁶⁵Segundo Carvalho (2009, p. 23), esta área encontra-se inserida, pelo PROBIO/2000 (VELOSO; SAMPAIO; PAREYN, 2002), na lista de áreas prioritárias para conservação ambiental e estudos adicionais.

⁶⁶Não é apenas Inácio de Tatonho e a sua esposa que são referenciados como sendo “*família de índio*”, além deles, temos Veia Fiinha do Jucá e seus filhos nascidos em Serra de Inácio Pereira, que se casaram com pessoas de “*família de índio*”, como seu Severino Matias, que se casou com Maria Francisca do Espírito Santo, filha de José Tibutino e Doninha do Espírito Santo, ambos “*família de índio*” do Sítio Vereda Grande de Barra de Santana, indivíduos que teriam mais referências a relatar.

Canudos (sítio de Boqueirão), “Tibucio”, de Canudos (sítio de Boqueirão), “Veia Fiinha”, do Jucá (Distrito de Alcantil) e os irmãos Chico e Joaquim Medeiros.

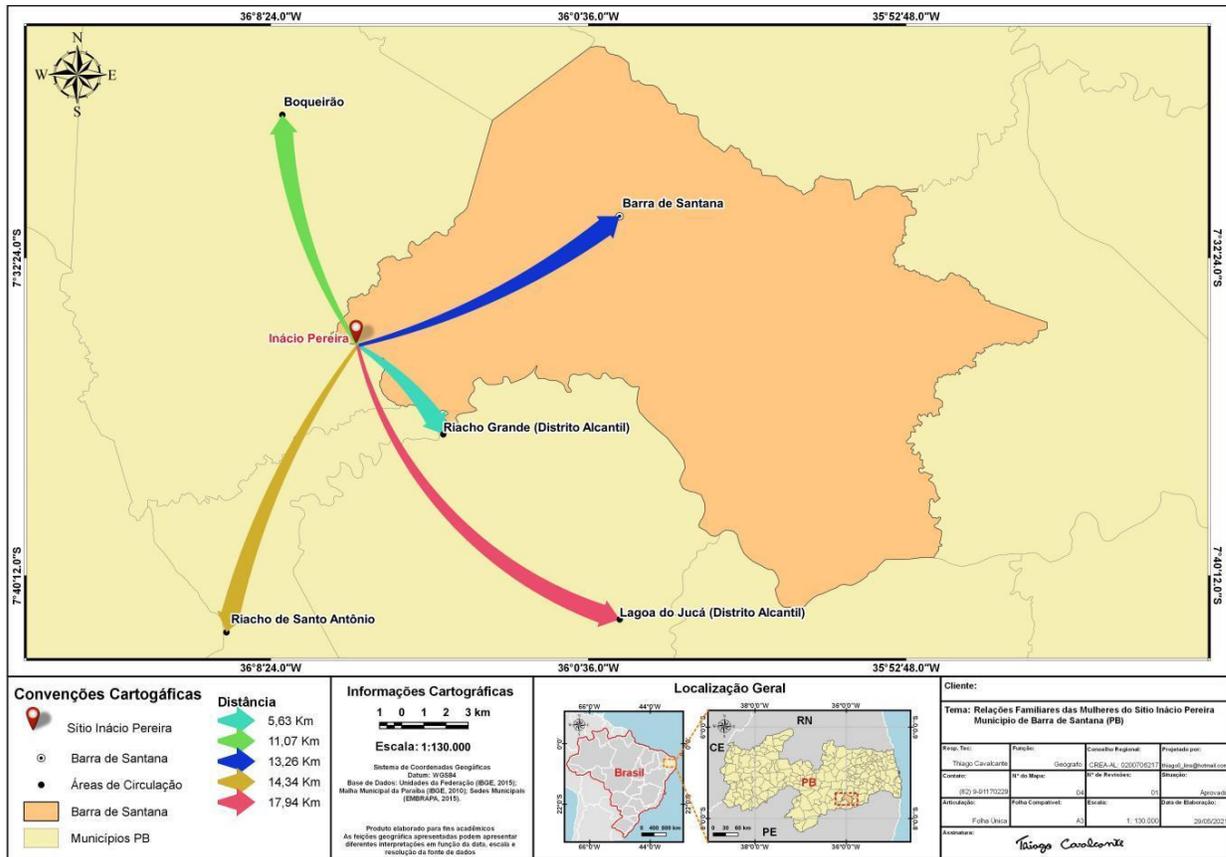
Mapa 3 - Localização do sítio Serra de Inácio Pereira



Visualização detalhada: <https://carolina-albuquerque.github.io/tese/>.

Na primeira descendência desses moradores, lembrados como os mais antigos e notamos a ocorrência de casamentos entre seus familiares estabelecidos em Serra de Inácio Pereira com moradores do sítio Vereda Grande (Barra de Santana - PB), Jucá (Distrito de Alcantil - PB) e os sítios Tanque e Canudos (Boqueirão -PB). Logo, essas alianças não aparecem apenas nessa geração, é algo que ainda ocorre, o que também propicia o deslocamento de alguns moradores da Serra de Inácio Pereira, tanto para morar, como sendo locais para fazer visitas. Portanto, assim como há pessoas que vem morar em Serra de Inácio Pereira de tais lugares, o inverso também acontece, apesar de não ser tão intenso quanto aos atuais casamentos entre os próprios moradores da Serra de Inácio Pereira, como aparecem nos diagramas genealógicos.

Mapa 4 - Relações familiares e matrimoniais



Visualização detalhada: <https://carolina-albuquerque.github.io/tese/>

Nesse sentido, quando vamos recuperando a história desses moradores e moradoras e seus familiares, é difícil limitar a uma história que se conta apenas por uma delimitação espaço-territorial administrativa. Isso fica bastante evidente desde o momento em que vamos buscar nos livros oficiais da História da Paraíba.

A história que vai sendo contada por meio de divisões territoriais vai contribuindo para a construção de “*esvaziamentos*”, apagamentos históricos de minorias e o reforço da comunidade imaginada a favor do “*Estado colonial*” (ANDERSON, 2008). Com isso, podemos observar que, nos livros oficiais da História da Paraíba, há o esforço em retratar a conquista do sertão a partir da disseminação das fazendas de criatório, das expedições punitivas contra os índios e dos primeiros resultados da cultura do algodão, através da complicada administração da província e o suborno ao qual a esta se filiavam desastrosos resultados da Inquisição, que se institucionaliza em Portugal, alcançando o Brasil e, dentro deste, a Paraíba (MELLO, 1987, p. 38). E não obstante, segundo Dias

(1996), quando nos voltamos para entender como foi escrita a História da Paraíba, conseqüentemente, temos de considerar o objetivo da instituição do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Paraibano), que teve a preocupação de produzir uma história paraibana separada da de Pernambuco, influenciada, principalmente, pelos ideais de Maximiano Lopes Machado.

A intenção do Instituto Histórico em produzir uma história separada da de Pernambuco se desdobrou da necessidade de criar uma identidade paraibana. Como aos interesses político-econômicos das elites, a partir do final do século XIX, assim, interessava a confecção de uma identidade nordestina aos interesses políticos históricos locais ligados a composição de uma identidade paraibana (DIAS, 1996, p. 4).

A “*História da Província da Parahyba*” (1977), produzida por Maximiano Machado, já se encontrava concluída em 1886, somente sendo editada, às expensas do poder público, em 1912, sob a chancela de um governante da Primeira República, João Lopes Machado. Houve uma razão para isso, e a ela não se fez indiferente o próprio Maximiano Machado, que, no prólogo de sua obra clássica, sentenciou:

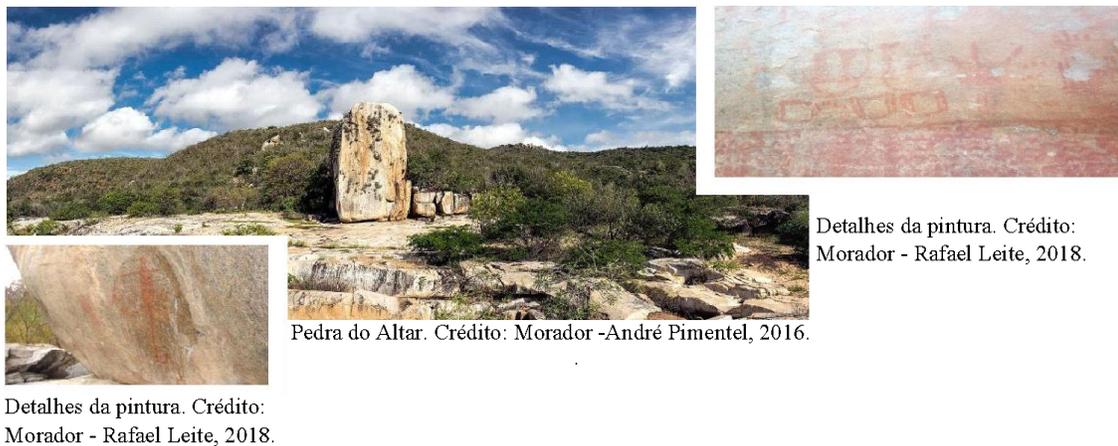
Infelizmente o govêrno geral, no regimen monarchio, entendeu abafar o sentimento de amor das nossas tradições e feitos patrioticos, fazendo recolher ao arquivo público do Rio de Janeiro tudo quanto pelas secretarias das Províncias e Casas de Misericórdia podesse servir ao estudo da história particular e completar o que falatava referir (MACHADO, 1977, p. 13).

A indignação apresentada do “consagrado” historiador Maximiano Machado nos revela o não reconhecimento da relevância da história da Paraíba pelo Governo Geral do Brasil, logo, se traduz no complexo jogo de relações ainda existentes em nossa sociedade, que, dependendo do lugar que determinada região, município, cidade, bairro, sítio foi posta(o), comparada, dentro de um campo hierárquico de relações de poder, a posição vai sendo alterada e, simultaneamente, recebendo mais ou menos prestígio, relevância, reconhecimento. Portanto, apesar de aparentemente poder concordar com a querela de Maximiano Machado (conhecido como o liberal) em exigir a inclusão e reconhecimento da história paraibana na HISTÓRIA GERAL, ao olharmos para a história produzida pelos clássicos historiográficos da Paraíba, percebemos esquemas explicativos que são reproduzidos sem que se aperceba (BOURDIEU, 1968, p. 136), repercutindo, de certa maneira, a lógica dos nossos colonizadores. Sua circulação torna-se tão difusa que, mesmo sem que os leia ou identifique os seus autores, se é levado a repetir as noções básicas de seus esquemas de explicação (ALMEIDA, 1983, p. 31), noção que ecoa no modelo da história da Barra

de Santana. Lembrando que a história oficial da Barra de Santana se esmaece, se pensada em termos da história do estado da Paraíba.

Em vários trabalhos acadêmicos e em conversas com moradoras e moradores do Centro (bairro urbano) (ALBUQUERQUE, 2014), se constatam relatos que o município era uma região habitada pelos índios pertencentes à grande nação dos Tapuias, cujos vestígios históricos encontram-se nas pinturas rupestres do Sítio Arqueológico Pedra do Altar, à margem direita do Rio Paraíba, localizado a catorze quilômetros da sede do município, o Centro.

Figura 02 - Pedra do Altar, Barra de Santana, Paraíba



Em fins do século XVII, com as expedições que visavam a exploração das terras do interior da Paraíba, ocorreram, nessa região, as “tradicional” formações dos “*primeiros núcleos populacionais*”, constituídos de senhores escravocratas (BARBOSA, 2005; BARBOSA, 2004; FILHO, 2005; LIRA, 2011; BARBOSA, 2013).

A partir de relatos orais, “*as primeiras famílias*” de Barra de Santana foram de holandeses vindos de Bom Jardim - PE, Limoeiro -PE (família Heráclio do Rêgo) e por dois irmãos imigrantes portugueses (família Barbosa) (SILVA FILHO, 2005; LIRA, 2011). Logo, a história do município é delineada pela história de poder que estas famílias exerceram no município.

E não diferente de tantos outros trabalhos em que se recupera a história municipal, relatam que “*as primeiras habitações*” surgiram da construção em torno da Igreja, no caso de Barra de Santana, em terras doadas pela família Alvino, cuja edificação da capela atribuiu-se ao Pe. Ibiapina, que lhe dera como padroeira a imagem de Santa Ana, advinda de Recife (FILHO, 2005; BARRETO, 2009; LIRA, 2011).

A história oficial da Barra de Santana expressa no material acadêmico sobre o local e nas conversas que tive com moradoras e moradores do Centro é posta pelos fatos que decorreram, em sua grande maioria, na sede do município, e isso se desvela até na forma como a sede é enunciada no cotidiano pelas pessoas que vivem no município, que não a chamam de Centro, mas pelo próprio nome do município: Barra de Santana, tanto que, nos meus diálogos com os moradores e as moradoras de vários lugares, quando eu fazia referência ao Centro, tinha que falar Barra de Santana.

O esquema analítico de contar a história oficial pela história da “cidade” acontece e é representado de maneira muito nítida desde, por exemplo, os primeiros mapas coloniais. De acordo com Martins (2011, p. 7), os mapas coloniais da Paraíba são representados pela costa marítima, geralmente em sua ligação mais direta com as capitânicas situadas ao sul: Itamaracá e Pernambuco. O enfoque é dado à questão da navegação e do trajeto percorrido até chegar as habitações, preferencialmente, pelas cidades (ver anexo 1).

Vale salientar que o interior (o sertão) do território é visto de forma mais esquemática e simplificada, sem os detalhes de pontos d’água e vegetação, sendo representado apenas o relevo, como no mapa 4 (ver no anexo 1). Nos mapas 4 e 5 (ver anexo 1), de origem portuguesa, que delimitam Paraíba e Pernambuco, vemos a entrada do rio e o trajeto até a cidade. Fica evidenciada a importância do local através da representação dos brasões das capitânicas e torres, que atestam a presença da igreja enquanto instituição de poder na cidade (MARTINS, 2011, p. 7).

Parafrazeando Benedict Anderson (2008, p. 243), os pontos nas folhas do papel do colonizador demonstram uma Paraíba sem nada no seu interior, reforçando, inconscientemente, os laços que se desenvolviam na imaginação.

Não é à toa que, no livro, *A ciência a caminho da roça: imagens das expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz ao interior do Brasil entre 1911 e 1913*, vemos, no discurso dos médicos Adolpho Lutz e Astrogildo Machado, imbuídos de os conceitos de eugenia, relataram sobre as populações do interior do Nordeste, “que nada faziam para melhorar suas condições de vida, preferindo viver alheios à civilização que florescia nas capitais”. E assim argumentavam que uma das razões de seu atraso rendia no fato de que a região é muito afastada do litoral (FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, 2002, p. 55).

Nesse sentido, parece desnecessário dizer que aqueles em prol de uma nação civilizada tropeçaram, muitas vezes, em realidades incômodas, que caíam na visão simplista do discurso civilizador, e a Paraíba, não sendo diferente, fez parte do projeto de nação, em que se ambicionava

uma população homogênea em acordo com o padrão que especialistas, cientistas colocavam como o ideal⁶⁷.

Como podemos notar, historicamente, foi se perpetuando a ideia sobre quem habita a “cidade” (e dependendo da “cidade”, melhor ainda no litoral) está mais próximo da civilização. Em uma das minhas prosas com Antônio Padre, um dos moradores que se coloca e é indicado como alguém que contribuiu para a emancipação da cidade de Barra de Santana, este me descreveu a respeito da sua busca e de Vital Arruda em tornar “digno” o lugar que pretendiam emancipar. Então, um dos investimentos que fizeram foi substituir a maioria das casas que tinham de taipa pela de alvenaria, principalmente no Centro, onde seria a sede. Segundo ele, isso tornaria o local com uma “aparência de um lugar desenvolvido” e, geralmente, o desenvolvido também é associado à civilização.

Outro elemento que foi discutido nesse processo de emancipação foi sobre qual seria o nome da cidade. Antônio Padre contou que o primeiro nome do município foi Barra de Bodocongó, atribuído por sua localização à margem esquerda do Rio Bodocongó, e, também, pelo motivo de que o nome se dava por causa “*da tribo indígena que ali existiu: os índios bodocongós*”, que se julgou pertencer à família indígena dos Toco⁶⁸. De acordo com ele, uma memória contada por sua avó e comprovada na existência da terra preta localizada por trás do CRAS (Centro de Referência de Assistência Social), local onde os índios assavam carne⁶⁹. Porém, de todos os moradores e moradoras com os quais conversei do Centro, ele foi o único a tecer tal descrição, mas sem outros detalhes.

Contudo, o nome do lugar escolhido foi Barra de Santana, justificado pela homenagem à padroeira do local. O que me faz pensar que a mudança também pode se relacionar ao objetivo de se ter uma memória de princípios morais cristãos, que tem um fundamento de ser tecida historicamente, a partir de uma noção ocidental, como uma característica atribuída ao civilizado e por motivos (de poder) de desejarem construir uma identidade “independente”.

⁶⁷ Ver o capítulo 3.

⁶⁸ Alguns moradores do Sítio Caboclos, localizado em Barra de Santana, precisamente da família Arnaldo, também teceram esse tipo de referência, que são da família indígena “*dos toco*”.

⁶⁹ Os moradores de Barra de Santana também relatam sobre a existência de furnas indígenas no Sítio Pedras Pretas - com precisão nas terras do falecido Antônio de Aquino (vizinho ao Sítio Caboclos) e no distrito de Mororó.

Então, as memórias que são lembradas e contadas como a história do município⁷⁰ diz respeito: aos considerados “*grandes momentos*” políticos⁷¹; pela influência e vivência religiosa, que surgia nas conversas com eles e atestadas nas mais variadas fotografias de diferentes épocas, como também ao processo de habitação referenciado não apenas na sede do município, mas nos sítios e distrito, por nomes de homens brancos, migrados, em sua maioria, de cidades de Pernambuco e, com mais precisão dita por Vital Arruda, pela mais emblemática família constituída por Joca da Salinas, advinda de Portugal. Vale frisar, como poderemos ver nas palavras de Vital Arruda, que a história de Joca da Salinas se confunde com a história de Barra de Santana e, também, da política (ALBUQUERQUE, 2014).

O ponto inicial, na verdade, não pode deixar de ser uma referência à família Heráclio do Rêgo, da qual, por incrível que pareça, faço parte, lembro que, deste tamanhinho (pequeno), morava nas Salinas um cidadão, João Barros do Rêgo, que recebeu o apelido de Joca da Salinas. Pela história, este cidadão veio de Portugal, e esse povo veio de repente, se instalou nessa região. Joca da Salinas teve os filhos João Heráclio do Rêgo, Ana Rita Heráclio, Maria Santana Heráclio, Lauro Heráclio e Ernesto Heráclio do Rêgo. Ernesto Heráclio do Rêgo teve Francisco Heráclio do Rêgo, que se tornou um coronel do tempo do Império misturado com a República. Coronel Chico, como ficou conhecido, assumiu a liderança política, mas, ao mesmo tempo, com a força do lado, e é de notório saber que **dominou esse povo** [...] (Vital Arruda).

A história oficial do município é construída por nomes de pessoas e por pessoas que ocuparam/ocupam posições em que detêm mais poder, hierarquias superiores e, simultaneamente, estão em consonância com a noção do “*Estado Colonial*”. Logo, a “*identidade imaginada*” pelos administradores do município de Barra de Santana enaltece a particularidade e as ações de determinado grupo de pessoas, famílias presentes na região, abandonando as outras vivências. Assim, os recenseamentos, com os mapas territoriais administrativos, nos levam a acreditar que existe uma população quase invariável, se não fosse a questão econômica.

Então, o que vamos percebendo quando nos defrontando cada dia com a realidade das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira é que não se deve buscar a compreensão da

⁷⁰ Antes de Barra de Santana ser emancipada, ela foi um distrito nomeado de Bodocongó, pela Lei Municipal nº 2, de 06-051893 e por Lei Provincial nº 235, de 9 de outubro de 1866, subordinado ao município de Cabaceiras. Pela Lei Estadual nº 2078, de 30 de abril de 1959, o distrito de Bodocongó passou a pertencer ao novo município de Cornoió, que viria a ser chamado de Boqueirão em 1961. Barra de Santana foi elevada à categoria de município com esta denominação pela Lei Estadual nº 5925, de 29 de abril de 1994, desmembrado de Boqueirão, e instalado em 1 de janeiro de 1997 (IBGE).

⁷¹ O processo de emancipação política da cidade foi algo em que, por trás, houve muitos conflitos partidários e brigas de família, que, comumente, passam a ser relatados a partir da história, que recebeu o título de *Jurema fracassada*, como podemos ver no excerto retirado do manuscrito de seu Vital Arruda.

experiência cotidiana deles pensando apenas nos termos restritos à “*imaginação do Estado colonial*” e à “*imaginação da identidade barrasantanense*”.

Olhar para o processo histórico que aparece nos livros oficiais da História da Paraíba, contada por meio de mapas, censos e privilégios de alguns grupos (elite), torna evidente como é complexo (e é preciso) situar os moradores da Serra de Inácio Pereira nessa História da Paraíba, e apenas na História da Paraíba, ainda é limitador.

A história que comumente é contada sobre Barra de Santana, por meio de sua emancipação e divisão territorial-administrativa, parece esmaecer nas relações sociais que as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira estabelecem no cotidiano, indicando ter uma história que não é recente e não se limita à geografia política do município.

Os deslocamentos históricos ocorridos entre as atuais cidades de Barra de Santana, Boqueirão, Alcantil, Cabaceiras, Caturité decorrem não apenas a partir do momento em que Oliveira Ledo⁷² desbravou as terras do sertão paraibano para a criação de gado no século XVII, como geralmente ouvimos, lemos em trabalhos acadêmicos e nos livros oficiais da História da Paraíba e, conseqüentemente, vai ocorrendo as “*primeiras habitações*” (JOFFILY, 1976).

No manuscrito do capuchinho Martinho Nantes⁷³ (1979), que esteve nessa região em 1671, em companhia do capuchinho Teodoro Lucé⁷⁴, encontramos os seguintes excertos:

No caminho tiveram encontros notáveis, nesses vastos desertos. Encontraram, no meio de uma grande floresta que atravessaram, uma grande pedra de grã da altura de nove pés,

⁷²Nomeado capitão-mor das Fronteiras das Piranhas, Cariri e Piancó em 1694, sucedendo a seu irmão Constantino de Oliveira Ledo, ele era filho de Custódio de Oliveira Ledo, que, com seus filhos e com seu irmão Antônio de Oliveira Ledo (primeiro capitão-mor da Infantaria de Ordenanças a Pé do Sertão da Paraíba), e os filhos deste também, saiu da Bahia, mais precisamente da região são-franciscana, em 1664, para explorar uma sesmaria que lhe havia sido concedida ao longo do Rio Paraíba, medindo 50 léguas de comprimento por 10 léguas de largura. A família Oliveira Ledo teve um papel importantíssimo na penetração do gado no sertão paraibano. Segundo registros disponíveis, foram os membros dessa família os primeiros a se situarem no interior da Paraíba, a uma distância superior a 14 léguas de distância do mar. Inicialmente, os Oliveira Ledo se fixaram onde, atualmente, está Boqueirão, então denominada Carnoió, terra dos ferozes índios Cariri. Sua fazenda tornou-se, então, o centro irradiador da ocupação do sertão. Teodósio de Oliveira Ledo, homem destemido, foi participante ativo, com seus irmãos, primos e sobrinhos, da célebre Guerra dos Bárbaros e, em suas andanças para o sertão paraibano, “descobriu” o melhor caminho para atingi-lo, a partir do Cariri: subindo e depois vadiando o sopé da Borborema, em cujo cimo, aliás, fundou um arraial que se tornaria a Campina Grande de hoje. De certo modo, pode-se afirmar que não há uma só cidade do sertão que não se tenha originado de uma fazenda pertencente a um membro da família Oliveira Ledo (JOFFILY, 1976, p. 234).

⁷³A aldeia ou burgo de índios fora descoberta no ano de 1670, por um português chamado Antônio de Oliveira, que, procurando pastagens próprias para o seu gado, encontrou, na Ribeira da Paraíba, uma tropa desses índios, que pescavam a cinquenta léguas da aldeia da Paraíba. Esse capitão, havendo obtido dos índios liberdade e segurança para a colocação de rebanhos, depois de lhes haver oferecido alguns pequenos presentes, veio incontinentemente a Pernambuco, à procura de algum missionário que quisesse estabelecer-se entre esses índios para melhor proteção do gado que lhe pertencia (MARTINHO NANTES, [1706] 1977, p. 1).

⁷⁴Teodoro de Lucé fez-se capuchinho em 1656. Em 1658 e 1659, estudou no convento de Mayenne. Em 1669 ou 1670, foi à Paraíba, onde permaneceu por uns seis anos. Posteriormente, ocupou o lugar de Anastácio de Audierne nas missões do São Francisco. Em 1685, era superior de seus confrades em Pernambuco. Voltando a Portugal, já doente, morreu na altura dos Açores, em 1686 (GABRIELLI, 2009, p. 115).

larga na base, muito bem talhada, sobre a qual estava gravada a imagem de uma cruz e na parte inferior havia um globo, ao lado duas figuras que não podiam ser distinguidas por causa do musgo e, em derredor, uma espécie de rosário gravado. Esse encontro surpreendeu o padre e causou extrema alegria aos índios que o acompanhavam, que lhes disseram que tinham conhecimento dessa pedra pela tradição de seus antepassados, que lhes haviam dito que existia nos bosques uma determinada pedra que, sendo encontrada pelos padres brancos, serviria de sinal de que eles seriam cristãos como os brancos. O sucesso de nossa missão comprovou a verdade dessa tradição profética. [...]. Fiquei somente oito meses nessa aldeia com o padre Teodoro; mas, tendo sabido desses mesmos índios, um dos quais falava alguma coisa de português, que havia no rio S. Francisco uma grande quantidade de aldeias de sua mesma nação, resolvi transferir-me para lá (MARTINHO DE NANTES, 1979).

Essa grande pedra que Martinho Nantes descreveu, de acordo com alguns historiadores, trata-se da “Pedra do Altar”, localizada em Barra de Santana, Paraíba (citada acima) (OLIVEIRA et al., 2007). Mas o ponto aqui não é simplesmente fazer referência à pedra, mas frisar o comentário do capuchinho em relação à alegria dos índios ao encontrar a pedra e dizer que já tinham conhecimento dela pelos seus antepassados. Com isso, podemos nos referir a um conhecimento pouco explorado para (re)pensarmos nas ditas “*primeiras habitações*”, pois, como disse Oliveira (2009, p. 12):

É fundamental assim que façamos um esforço de crítica a esquemas analíticos e narrativos que são aplicados em geral para compreender a presença indígena no Brasil atual. [...] É imprescindível implodir esta narrativa, anular os seus efeitos de verdade e instituir outra chave de leitura da história do país.

Desse modo, a proposta, para além de questionar o modelo narrativo da história oficial das primeiras habitações, que é tão expressamente reelaborada pelas moradoras e pelos moradores da Barra de Santana, nos direciona também a pensarmos nos descolamentos que decorrem/decorreram em Barra de Santana e como essa geopolítica não conta apenas a história dos que nela atualmente “habitam”.

Os índios que Martinho Nantes cita são remetidos como sendo de Cornoio (atual Boqueirão)⁷⁵, no entanto, de acordo com o relato dele, os antepassados desses índios tinham uma relação com a “Pedra do Altar”, em Barra de Santana. Então, o que estou sugerindo não é buscar a origem dessas populações, mas, sim, abordar as dinâmicas sociais que são estabelecidas de maneira fluida, e não é de hoje.

⁷⁵Ao fazer referência à delimitação geográfica desse local de Barra de Santana, Alcantil nos leva a considerar o processo de divisão administrativa que esses lugares tiveram ora juntos, ora separados.

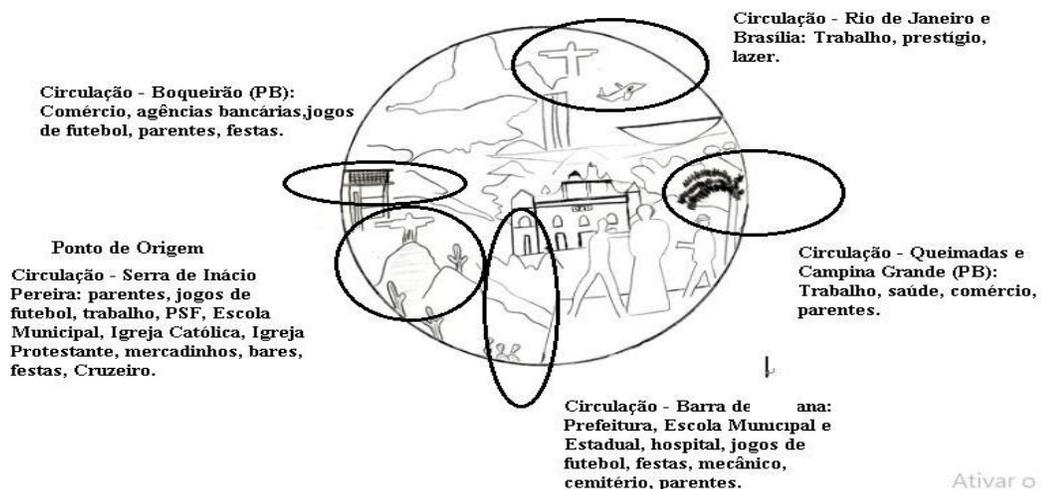
4.1 O “MOCÓ” DA HISTÓRIA

Quando vamos recuperando a história das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, vimos que os mesmos nos apresentam outras localizações que variam entre os limites da fronteira territorial de Barra de Santana e para fora dela, por causa das migrações realizadas por motivos de moradia e alianças matrimoniais. No entanto, este não é o único motivo da circulação das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira para outros locais.

Nas histórias das(os) e sobre as moradoras e os moradores das “*famílias veias*”, se conta como Seu Beja fez que os seus pais comprassem uma terra em Serra de Inácio Pereira, porque era barato, e coincidiu com o momento em que o fazendeiro Demosténes dispensou o serviço da família por conflitos pessoais, não sendo, de certa forma, ruim, pois a família de seus pais passou a morar no que era deles. Ou no relato da mãe de Dona Doda, que, por causa do casamento com o pai dela, passou a viver mais em Serra de Inácio Pereira, e não mais em Vereda Grande.

No dia a dia, em períodos do ano, constatamos a circulação recorrente para determinados lugares, por variados motivos. A partir de tal pressuposto, podemos observar as redes das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, buscando compreender as suas dinâmicas sociais. O mapa cinco resume, em linhas gerais, a circulação interna e externa à Barra de Santana. Destaco seis lugares de acordo com redes formadas por relações familiares, de vizinhança, religiosas, serviços básicos de saúde, entre outras.

Mapa 5 - Circulação interna e externa



A intenção de desenhar este mapa de modo circular, não seguindo os limites territoriais, se traduz no esforço de mostrar os locais intermunicipais e interestaduais e corroborar a ideia de um mapa que não deve ser lido de forma estática. Assim, a imagem de unidade territorial que Serra de Inácio Pereira carrega, e que os próprios moradores e moradoras do município e os que lá atuam reproduzem em determinados momentos, deve ser percebida a partir das trajetórias e da circulação, observadas neste capítulo e no decorrer da tese.

Nesse sentido, começamos a complexificar a imagem de unidade territorial a partir das alianças matrimoniais e moradias e vamos continuar com a noção de unidade doméstica relacionada às relações familiares. Se, ao chegarmos em Serra de Inácio Pereira, acreditássemos que as moradoras e os moradores se pensam enquanto família a partir de cada casa colorida e cuidada que encontramos, estaríamos nos restringindo a uma lógica do Estado, que também é acionada pelas moradoras e pelos moradores em acordo com os serviços que eles necessitam adquirir, tendo acesso ao Estado.

Portanto, não apenas na memória e nas narrativas contadas pelas moradoras e pelos moradores, a circulação aparece como um elemento relevante que não nos permite entendê-la de maneira monolítica.

No cotidiano do “hoje”⁷⁶, podemos observar, por exemplo, que a circulação das moradoras e dos moradores entre as casas dos seus familiares pode se iniciar cedinho e, em alguns casos, ter uma permanência durante o dia.

Cida e a sua mãe tinham uma rotina estabelecida de trocas de comidas e lavagem de roupas. Já Ana, diariamente, cumpria com os afazeres domésticos da sua casa, da casa da tia e da casa do pai. E, mesmo concluindo as atividades do lar (que são muitas), permanecia na casa do pai “até assistir à novela das oito”.

A circulação dessas moradoras e desses moradores da Serra de Inácio, como já indiquei no mapa acima, não se limita ao bairro rural. Todas as vezes que a filha mais velha de Cida, residente em Campina Grande, deu à luz, ela passou vários meses na casa da mesma. Podemos ilustrar também as viagens de fim de semana de Maria à casa da tia em Boqueirão. Isso não é nenhuma novidade para a Antropologia. Gluckman, no prefácio do livro *Redes e famílias*, de Elizabeth Both, diz que:

⁷⁶O tempo presente refere-se ao momento da coleta de dados.

Os antropólogos têm se concentrado nestes problemas, porque em todas as sociedades tribais, as pessoas reconhecem uma extensa faixa de relacionamentos fora da família nuclear, com parentes do sexo masculino, parentes do sexo feminino e parentes afins, e porque grande parte das atividades e do tempo dos indivíduos é preenchida com esses relacionamentos. De fato, muitos dos grupos políticos pequenos e intermediários dentro de uma tribo consistem de parentes e afins, reais ou putativos. Fora destes grupos, os homens e as mulheres dependem, no que se refere ao apoio, segurança e proteção, de outros tipos de parentes e afins. Desse modo, os relacionamentos com parentes controlam não somente os relacionamentos domésticos, mas também os relacionamentos políticos, econômicos e outros tipos de relacionamentos com outros. Existe muito mais uma dependência geral de uma faixa ampla de parentes familiares do que dependência especializada de vários profissionais e instituições, que marca nossa própria vida fora do nosso círculo de parentes próximos. (GLUCKMAN, 1976, p. 12).

Assim, as relações familiares não devem ser simplesmente abarcadas por unidades domésticas, e nem a “*territorialidade ser um fator mais importante que o familiar*” (SCOTT, 2011, p. 121), pois, como podemos perceber, as relações familiares não são estabelecidas apenas por uma delimitação territorial e unidade doméstica.

Muitos moradores e moradoras têm familiares no Rio de Janeiro e Brasília e, pela inviabilidade, muitas vezes financeira, de se deslocar para esses estados de maneira mais frequente, continuam a estabelecer contato por chamadas telefônicas e, mais recente, pelas redes sociais (*Facebook* e *Whatsapp*). Logo, são comunicações que contribuem para o não rompimento das dinâmicas familiares e, assim, a influência de quem está no Rio de Janeiro ou em Serra de Inácio Pereira é exercida de maneira mútua.

Diógenes, apesar de estar em Brasília, continuou a “controlar” sua namorada (Suênia) em Serra de Inácio Pereira. Se ela fizesse algo que o desagradasse, ele saberia por seus familiares e amigos. Portanto, esta é uma prática que também se reproduz pelo apoio e expectativas da família e até pelos colegas da namorada. Logo, Suênia não deveria sair no fim de semana, caso contrário, se imaginava uma traição. Então, se quisesse algum alimento da lanchonete, localizada próxima ao campo de futebol, solicitava que a mãe comprasse.

Nesse sentido, busca-se compreender as relações familiares das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira para além de uma delimitação territorial-administrativa, isso implica admitir e delinear que eles constroem e rompem fronteiras e definem e redefinem as múltiplas formas de experienciar a vida e de se relacionarem.

No entanto, a circulação que é vivida pelas moradoras e pelos moradores da Serra de Inácio Pereira não se restringe a uma dinâmica familiar. Relações de trabalho, da igreja, de comércio, da escola e outras permanecem como parte do cotidiano dessas pessoas.

José, empregado da COTEMINAS, uma empresa de ramo têxtil localizada em Campina Grande, tem a dinâmica de ir e voltar em todos os seus dias de trabalho. Wesley, outro morador e integrante do grupo de jovens da igreja católica, se responsabiliza em cumprir tarefas religiosas no Riacho de Santo Antônio. Também constatamos a circulação das moradoras e dos moradores em suas rotinas de compras (de utensílios, alimentos, roupas etc.) no município de Boqueirão, Queimadas, ou Campina Grande⁷⁷.

Segundo Scott (1995, 2007), existe uma apuração da diminuição do fenômeno da emigração na região Nordeste em proporção à ampliação da migração de retorno⁷⁸. De modo que,

tem-se mantido uma atividade agrícola tradicional, com fluxos migratórios masculinos e femininos, mas com uma maior retenção feminina no campo quando em comparação com outras regiões. Dentro desse processo, internamente à região, muitas mulheres têm migrado para as cidades [...]. Entretanto, morar na cidade assim identificada pelos dados censitários não implica automaticamente desvincular-se do campo. Muitas cidades giram em torno do campo, e muitos residentes das cidades trabalham no campo (SCOTT, 2007, p. 426).

Este é um fenômeno que, inegavelmente, vem aumentando e podemos observar em Serra de Inácio Pereira e nos tantos outros bairros rurais do município Barra de Santana. Logo, é muito comum a mulher ficar em casa cuidando dos bichos e da casa, e o marido, trabalhar em alguma empresa de outra cidade enquanto mantém uma rotina ligada à vida campesina: “tirar o leite da vaca bem cedo”; “cultivo de roças”; “preparo do queijo” etc. Algumas pessoas até já moraram em Campina Grande e abandonaram a vida de agricultoras e agricultores, mas retornaram devido ao “*alto custo de vida na cidade*”, disse-me Seu José.

Na cidade, a gente paga conta de água, aqui, a gente não paga. Apenas quando a chuva não vem. A conta de luz é bem mais cara. O deslocamento das crianças para a escola é gratuito aqui. Lá, a gente não tinha condições de criar um bicho, plantar um feijão para complementar a renda (SEU JOSÉ).

⁷⁷As pessoas que têm uma renda mais baixa vão para Boqueirão.

⁷⁸A migração de retorno tem sido notada desde a década de 1980, especialmente a que se vincula à região Nordeste. Trabalhos como os Scott (1984, 1986, 1995) e Sales (1982) foram seminais na análise deste fenômeno, indicando a necessidade de se estudar tanto a migração de retorno de nordestinos, quanto os retornados em suas redes migratórias constitutivas.

Portanto, algumas famílias preferem a dinâmica do contínuo fluxo migratório entre Serra de Inácio Pereira e Campina Grande.

Notem que, nas narrativas que as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira apresentam entre passado e presente, não abordam a emancipação da cidade de Barra de Santana ou sobre o “orgulho de 150 anos da festa da padroeira no Centro”, ou a doação da imagem de uma santa pelo Pe. Ibiapina, ou sobre os marcos históricos oficiais de Campina Grande, João Pessoa, eles nos contam sobre as suas relações com o mundo — atuais e desde as histórias dos seus antepassados.

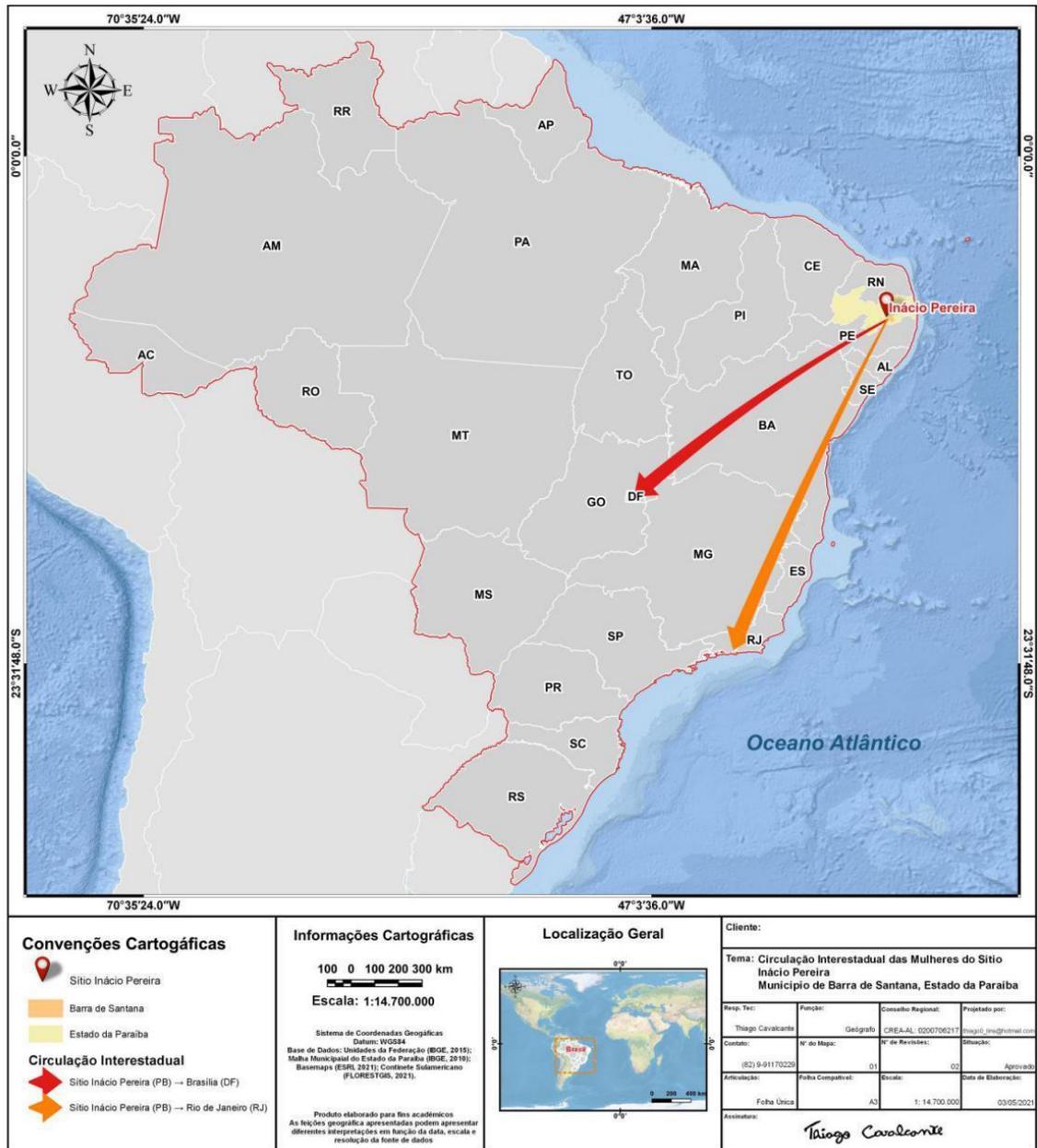
As relações familiares enunciadas pelas moradoras e pelos moradores através de redes e a circulação por vários lugares, ligada entre passado e presente, direcionaram a construção de uma memória coletiva. Ou seja, as narrativas dessas pessoas sobre seus familiares, as incontáveis histórias a respeito da migração para Rio de Janeiro e Brasília, ou a circulação entre determinados lugares (por alianças matrimoniais, trabalho, religião, lazer) revelam uma história local fluída, revelando cenas da vida cotidiana e uma circularidade de pessoas e histórias.

Si adoptamos el punto de vista de las sociedades que Occidente cree equívocamente englobar, las nociones de pueblos civilizados y pueblos por civilizar se equilibran, cada uno de ellos creyendo poseer la verdad, sin aceptar someter su historiografía a la del otro (BENSA, 2017, p. 349).

Fenômenos maciços que estamos habituados a pensar em termos globais, como o crescimento do Estado e a formação da sociedade industrial, podem ser lidos em termos completamente diferentes se tentamos apreendê-los por intermédio das estratégias individuais e das trajetórias biográficas, individuais ou familiares, dos homens que foram postos diante deles. Eles não se tornam, por isso, menos importantes, mas são construídos de maneiras diferentes (REVEL, 1998, p. 12).

Nesse sentido, essas vidas “*minúsculas*” (BENSA, 2017) também participam, à sua maneira, da “grande” história, da qual elas dão uma versão diferente, distinta, complexa. Assim, o problema aqui não é tanto opor um alto e um baixo, os grandes e os pequenos, e, sim, reconhecer que uma realidade social não é a mesma, dependendo do nível de análise - “*da escala de observação*” - em que escolhemos nos situar (BENSA, 2017).

Mapa 6 - Circulação interestadual



Visualização detalhada: <https://carolina-albuquerque.github.io/tese/>.

Devemos reconhecer a plenitude dos vocabulários políticos, visões e vidas das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, para quem nem doença, nem uma colheita fracassada, nem a escassez do dinheiro se tornem uma barreira na busca da arte e da política que elaboram e vivenciam por meio do corpo que é, simultaneamente, material, ideológico, criativo, afetivo e resistência (NAGAR, 2018). A circularidade de pessoas e histórias de ontem e de hoje nos revelam

mais do que simples sujeitos rurais. São sujeitos em movimento com uma “*subjetividade política*” profundamente constituída por processos que articulam visões potentes de autodeterminação e formas alternativas de habitar e ordenar o mundo (NAGAR, 2018), como continuaremos a ver.

Se a região na qual Serra de Inácio Pereira está localizada é remetida historicamente ao desbravamento de terras feito por Oliveira Lêdo, nela também encontramos as histórias de subsistência a partir do plantio de algodão⁷⁹.

Dona Ecira (88 anos) foi uma das moradoras que me contou sobre o trabalho diário com o algodão, desde o plantio ao descaroçamento e, por fim, a batida para unir todo o algodão e, assim, poder fiar. A fiação do algodão era feita com o fuso, habilidade que Dona Ecira demonstrava com o movimento das mãos enquanto me falava sobre esses detalhes do processo pelo qual o algodão deveria passar para vendê-lo. Era um tipo de “trabalho feminino” em que as mulheres da família se dividiam entre o trabalho com o algodão e o trabalho doméstico. Além de produzirem a lã do algodão para venderem, também utilizavam a matéria-prima para a manufatura de redes, de lençóis e de roupas para a família.

Souza (2017, p. 23), um pesquisador local, relatou que, na época do ciclo do algodão, as pessoas da Serra de Inácio Pereira forneciam bastante matéria-prima, por exemplo, um dos moradores antigos, o senhor Francisco de Medeiros, plantava e comprava o algodão de outras famílias para vender na feira de Riacho Grande ao coronel Demóstenes. Sendo uma comercialização tão frutífera para o fazendeiro Demóstenes, ele chegou a construir, na década de 1940, a primeira ponte acima do Rio Paraíba para um melhor acesso de deslocamento entre Barra de Santana e Campina Grande.

Atualmente a agricultura praticada, apenas para consumo próprio, se perfaz no período de março a julho com a plantação de milho, feijão, fava, abóbora etc., no entanto, “*o lucro*” (a colheita) também é compartilhado com familiares e amigos. Várias vezes vi moradoras e moradores comentando que ganharam do “*lucro*” de alguém. Tal como Seu Umberto, que me mostrou com satisfação os maxixes que ganhou do sogro da filha. Mas nem sempre foi assim, houve uma época

⁷⁹De acordo com Ramos (2018, p. 22) “a cultura do algodão se expandiu na Paraíba, principalmente, antes da Primeira Revolução Industrial no Século XVIII e no tempo da Sucessão nos Estados Unidos da América que ocorreu entre 1861 e 1865, e tinha como motivo de conflito as grandes diferenças socioeconômicas entre a região Norte e Sul. Essa guerra interna fez com que muitos campos e fábricas fossem destruídos, impedindo então a exportação de qualquer produto daquele país. Isso foi uma vantagem para o Estado Paraíba, a cultura algodoeira se tornou nesta época uma das principais plantações cultivadas no solo paraibano competindo diretamente com a cana de açúcar. Nesse direcionamento, Andrade (2011) afirma que, ‘por isso, podemos dizer que desde 1750 a 1940 o algodão foi um dos principais produtos nordestinos e o único que enfrentou a cana de açúcar com algum êxito, na disputa às terras e aos braços’”.

em que a troca de alimentos acontecia frequentemente fora da Serra de Inácio Pereira e como meio de subsistência da família. Nas palavras de Dona Laura (92 anos):

No tempo da colheita, meu pai pagava trabalhador de aluguel, pois a gente não dava conta do roçado. Os trabalhadores quebravam milho, arrancavam feijão, apanhavam fava, depois colocavam numa lona para bater e sacudir. Tudo pronto, meu pai ia para o brejo e sertão para trocar por farinha. Ele saía a cavalo e as cargas no burro.

A agricultura, além de ser referenciada como uma das formas de subsistência, de manutenção das relações familiares e de amizade, representa também o olhar moral, que se constrói sobre o indivíduo. Qualquer pessoa, especialmente o patriarca, que não se dedique a fazer um roçado em casa é considerada preguiçosa.

O desempenho de atividades econômicas de caráter extrativista também foi citado pelas moradoras e pelos moradores como outra forma de garantir o sustento da família. A extração de lenha é uma dentre elas e, no momento, é comercializada no próprio bairro rural e em Boqueirão. Com o preço alto do gás de cozinha, eles estão utilizando mais o fogão a lenha.

A extração do caulim⁸⁰ foi outra atividade econômica exercida por alguns deles até oito anos atrás. O trabalho de extração desse minério⁸¹ é considerado pelas moradoras e pelos moradores, por pesquisadores e pelo próprio Estado como um trabalho informal e precário (NÓBREGA, 2012). Apesar do perigo que essa categoria de trabalho apresenta, os homens rememoraram esse período saudosamente, me permitindo conhecer algumas das maneiras que estabeleciam relações em diálogo com o tema do namoro e do casamento.

A pecuária bovina, apresentada como atividade produtiva, foi, muitas vezes, associada aos tempos de seca. Nesse período, a criação de gado é quase inviável devido à falta do pasto e à escassez da água, sendo necessário comprá-la em algumas situações.

⁸⁰Trata-se de um material argiloso que é muito importante para indústria, dadas as inúmeras possibilidades de sua utilização: fabricação de pigmento, carga e cobertura na indústria de papel, aplicação como matéria-prima para a indústria cerâmica, fabricação de porcelanas, azulejos, esmaltes etc., aplicação como matriz para catalisadores, isolante elétrico, agente fortalecedor de borrachas e concretos, cobertura digestiva de remédios na indústria de fármacos, componente na fabricação de vidros etc.

⁸¹Pode-se depreender do trabalho de Nóbrega (2012) que houve, ao longo do século XIX, diversos empreendimentos para exploração dos recursos minerais da Paraíba, feitos de modo fragmentado e distribuídos ao longo de todo território paraibano. Exemplo disso foi a instalação da primeira indústria de cimento do Brasil, na ilha de Tiriri, a 8 km do centro de João Pessoa, fazendo parte, atualmente, do município de Santa Rita. O empreendimento, construído em 1890 pelo engenheiro Louis Felipe Alves da Nóbrega – que tinha chegado da França com o projeto de uma fábrica de cimento, entrou em funcionamento em 1892. Desse modo, em que pese a importância destas iniciativas empresariais ocorridas no século XIX, passamos a observar que, na década de 1930, o desenvolvimento da mineração no Brasil encontra grandes investimentos em organização e financiamento da atividade repercutindo, inclusive, na Paraíba.

Aqueles moradores⁸² que continuam com a “*criação de gado*” são descritos como teimosos, pois não há recompensa, apenas prejuízo, mas esta é uma opinião voltada principalmente para os menos abastados. Os que criam animais bovinos fornecem diariamente leite para as moradoras e os moradores e para a Cooperativa Agropecuária Cariri, e, também, produzem queijo para a venda local⁸³.

Até o ano de 2016 havia, em Serra de Inácio Pereira, 11 associados à cooperativa, mas, com a estiagem e as dificuldades financeiras, muitos preferiram abandonar a atividade pela busca de emprego em outras cidades e/ou estados, restando apenas quatro associados em 2019.

A criação de suínos é considerada a mais propícia para a realidade das pessoas da Serra de Inácio Pereira, devido ao custo-benefício em manter o animal. Usualmente se alimenta esse animal com restos de comida, contando com a solidariedade de parentes e vizinhos que se dispõem a guardar as sobras de alimento de todas as refeições do dia. A carne suína é vendida tanto para os familiares e residentes do bairro, quanto para os familiares de outras localidades. A avicultura também gera renda, porém, é descrita como uma “*renda pequena*”, “*um complemento*”, “*uma ajuda*”, por ser uma criação frequentemente comandada pelas mulheres.

Ainda focando nesse sentido de subsistência, mais uma renda advém de políticas públicas. O Bolsa Família⁸⁴ foi indicado, nas primeiras vezes em que estive lá, como a renda da sobrevivência dessas pessoas. “*O povo aqui só vive de Bolsa Família*” (CIDA). Mas, além dessa, elas têm acesso ao Garantia-Safra⁸⁵, Aposentadoria Agricultor Rural e o Benefício de Prestação Continuada.

⁸²Prática predominantemente masculina.

⁸³Em relação à economia do município, de acordo com a COAPECAL, Barra de Santana destaca-se como o maior produtor de leite do Cariri paraibano, com 155 produtores cadastrados (BARBOSA, 2013).

⁸⁴O Bolsa Família é um programa da Secretaria Nacional de Renda de Cidadania (SENARC) que contribui para o combate à pobreza e à desigualdade no Brasil. Ele foi criado em outubro de 2003 e possui três eixos principais: complemento da renda; acesso a direitos, e articulação com outras ações a fim de estimular o desenvolvimento das famílias. A gestão do Bolsa Família é descentralizada, ou seja, tanto a União, quanto os estados, o Distrito Federal e os municípios têm atribuições em sua execução. (GOVERNO FEDERAL). Extraído: <https://www.gov.br/cidadania/pt-br/acoes-e-programas/bolsa-familia>. Acesso em 25 de abril de 2021.

⁸⁵O garantia-safra é uma ação do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) financiada pelo Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) e vinculado ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). O principal objetivo do programa é garantir a sobrevivência dos agricultores familiares em casos de perda de safra em regiões específicas. Para ter direito ao recebimento do recurso, os produtores devem ter a Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP) ativa, renda familiar mensal de, no máximo, 1,5 (um e meio) salário-mínimo e plantar entre 0,6 a 5,0 hectares de feijão, milho, arroz, algodão ou mandioca. Além disso, o benefício só é oferecido quando os municípios participantes registram perdas de produção igual ou superior a 50% (GOVERNO FEDERAL, 2021).

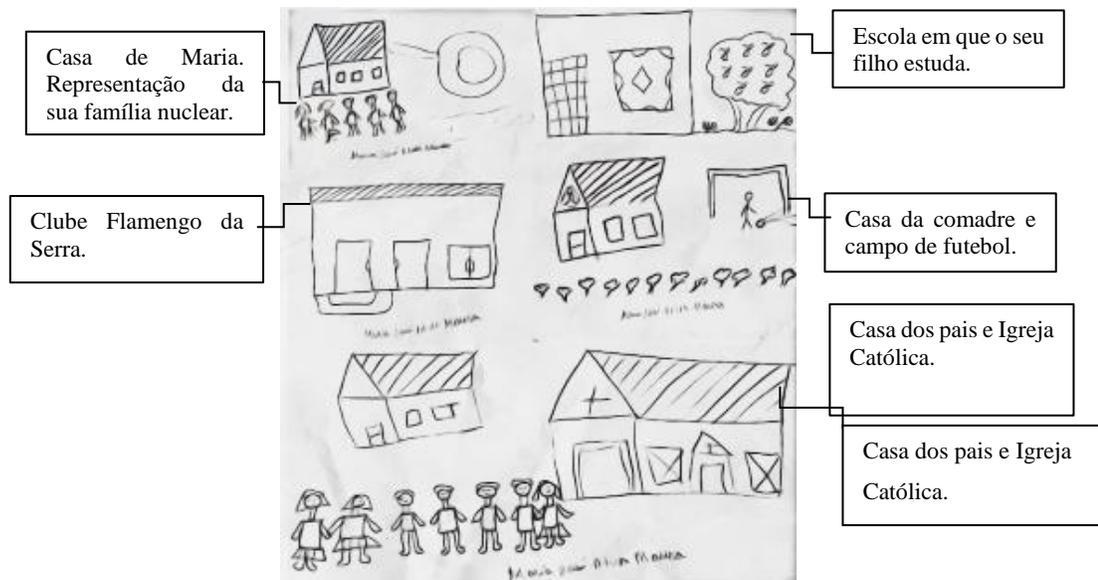
O comércio local de oficinas de motocicletas, transporte alternativo, abastecimento das caixas d'águas, construção e reforma de casas é outra fonte de renda. Aliás, de acordo com os habitantes do local, o futebol possibilitou mais tráfego comercial. Leandro (28 anos) relatou que:

Por trás da ideia de Seu José (92 anos), de formar a primeira equipe amadora de futebol, por volta da década de 1950, houve a intenção de também trazer movimento para a economia local. E deu certo, pois ele passou a vender mais no seu bar. Essa esperteza foi copiada a partir da observação de outras localidades da região.

Posso dizer que a ideia de sucesso de Seu José segue firme. No momento, existe ao redor do campo três bares, dois mercados, uma lanchonete e o clube do time de futebol, uma vez que esse espaço também é utilizado para os jogos de apostas de cartas. Este conjunto de elementos também se encontra intimamente conectado à sociabilidade do bairro.

Tanto que, nos mapas cognitivos das pessoas “*mudas*”, frequentemente encontrei a representação desse espaço de sociabilidade pelos símbolos do futebol.

Mapa 7 - Mapa Cognitivo de Maria Alves.



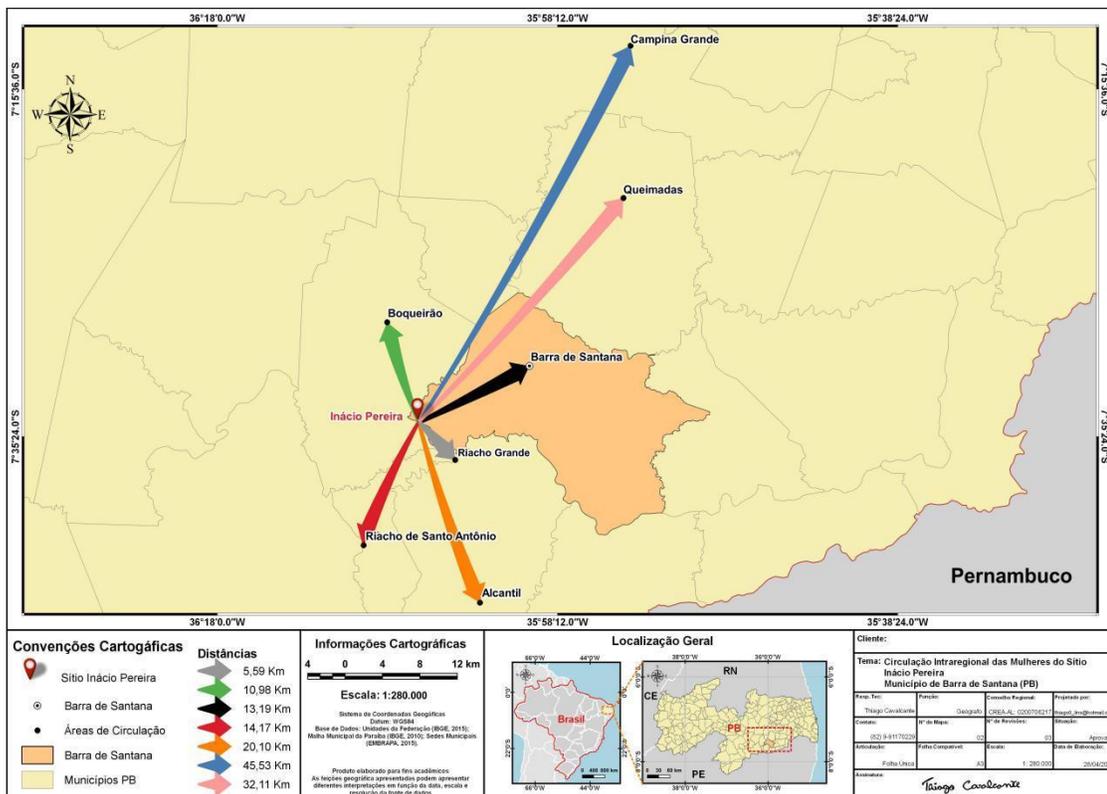
Abordar os modos de subsistência dessas moradoras e desses moradores nos direciona a refletir não só sobre o fator econômico, mas também acerca das estratégias e “*reinvenções da*

vida”, como falou Seu Beija, pois eles estão em constante reelaboração da paisagem local e das suas relações sociais.

Nesse sentido, as perguntas elaboradas e, também, respondidas por Seu Beja revelam a disposição das moradoras e dos moradores em administrar a própria vida, ou seja, procuram soluções para além do que o Estado oferece. *“Nem todos podem criar animais aqui. Pode? Nem todos podem negociar [pontos comerciais] aqui. Pode? É isso. Como vamos sobreviver? Para ganhar um pouco [de dinheiro], nem todos podem trabalhar da mesma forma”* (Seu Beja, 97 anos). E como salientou Dona Doda (77 anos): *“A prefeitura pode vir e fazer um poço. A água até enche a barriga, mas não mata a fome”*.

Portanto, as viagens para outros estados são informações que podem ser relacionadas ao gerenciamento da vida. Dona Laura me contou que as migrações para outros estados em busca de *“salvar a família”* acontecem desde o século XIX. Seu avô (Joaquim Alves), por exemplo, trabalhou vários anos no Rio de Janeiro e em Pernambuco, e só voltou a morar na Serra de Inácio Pereira quando se casou com a sobrinha em um de seus retornos.

Mapa 8 - Circulação intrarregional



Visualização detalhada: <https://carolina-albuquerque.github.io/tese/>.

Mil novecentos e cinquenta e sete é o ano designado pelas moradoras e pelos moradores como um período de crescimento de emprego, pois alguns deles migraram para Brasília e fizeram parte de um grupo de trabalhadores que “*ajudaram a construir a capital federal*”. A prática de procura de emprego no Rio de Janeiro e em Brasília continua até hoje. Essa lógica, passada de geração em geração, é relatada por Wagner (24 anos): “*Não há outro destino. Você vai trabalhar para ganhar dinheiro e depois volta*”.

Figura 03 - Desenho de Martins, 1963, exposto em Vidas Secas



Fonte: Releitura feita por C. A., 2021.⁸⁶

Embora alguns deles estejam longe de sua terra natal, o vínculo se mantém, e não apenas pela expectativa do retorno, mas pela notória prática do cuidado com o lar — mesmo que não estejam morando, fazem reformas —, das constantes comunicações com os familiares e das viagens de visita, que, geralmente, acontecem nos meses de dezembro, janeiro e julho.

⁸⁶Ressalvo que o ônibus é o meio de transporte mais utilizado pela moradora ou morador da Serra de Inácio Pereira para ir ao Rio de Janeiro, porém, como o avião simboliza esse fenômeno migratório na língua gestual local, decidi representá-lo nesse desenho.

Embora outrora, como recordou Dona Socorro (56 anos), os habitantes da Serra de Inácio Pereira tenham sido chamados, por forasteiros da vizinhança, de “*mocós*” (no sentido de serem descritos como bobos), estes deveriam ser reconhecidos como pessoas que lutam para se sustentar e sustentar suas famílias.

A história da Serra de Inácio Pereira é constituída por circulações que se estendem para além dos limites administrativos e oficiais do município. Em outras palavras, se não levarmos em conta as circulações de pessoas e suas histórias, é impossível entender a história de Barra de Santana, ou seja, a história das moradoras e dos moradores desse bairro rural, como foi e é vivida concretamente pelos mesmos.

Estas moradoras e moradores não me contaram narrativas, histórias e memórias sobre edificações ou datas comemorativas oficiais do município, contaram, majoritariamente, sobre suas vivências cotidianas, suas relações familiares, suas relações no bairro e em outras localidades, e sobre o gerenciamento da vida com rupturas e continuidades do passado. Então, no próximo tópico, daremos continuidade à discussão sobre a circulação de pessoas, histórias e conhecimentos, enfatizando particularidades relacionadas às pessoas “*mudas*”.

4.1.1 Nenhuma ilha é uma ilha

No livro *Nenhuma ilha é uma ilha: Quatro visões da literatura inglesa* (2004), Carlo Ginzburg aborda, por meio da literatura, como a história pode ser reelaborada e (re)interpretada a partir da circulação das pessoas e dos livros. O pano de fundo deste livro, primeiramente, aparece aqui como um conector do argumento anterior de percebermos, com base na historiografia e observação em campo, uma história local fluida, resultante, por exemplo, da circulação de pessoas por vários lugares que decorrem de uma dinâmica familiar, entre outras. Este pressuposto, de certa forma, refuta a generalização elaborada por acadêmicos de que o alto índice de pessoas com deficiência no Nordeste decorre de “*comunidades isoladas e endogâmicas*” (ponto que discutiremos neste tópico)⁸⁷. Como veremos durante toda a tese, as moradoras e os moradores do sítio Serra de Inácio Pereira circulam por vários lugares. Logo, o isolamento não é uma explicação que colabora no entendimento da realidade e organização social desse sítio.

⁸⁷O argumento do isolamento também vem sendo usado por algumas acadêmicas e acadêmicos da área de linguística.

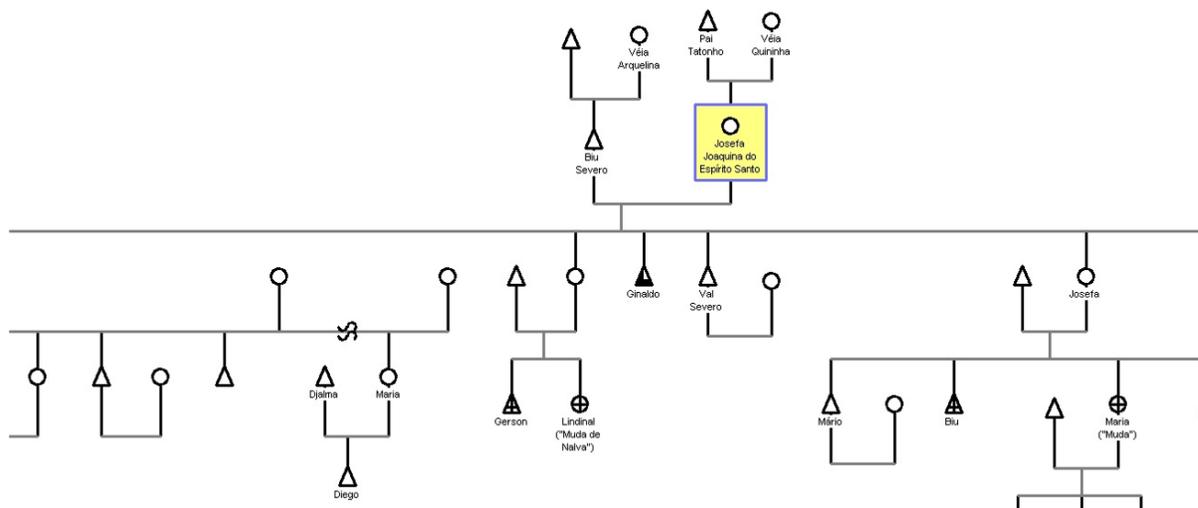
Nesse sentido, a ideia apresentada por Ginzburg ainda nos ajuda a compreender como as moradoras e os moradores (re)produzem histórias e narrativas, e elaboram uma dinâmica social (com ênfase na surdez) alicerçada e articulada pela memória coletiva, além de informações médicas, religiosas etc.

4.1.2 A “origem dos mudos”: castigo e doença

A surdez foi uma temática enunciada pelas moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira desde o início da pesquisa. Aliás, explicar a surdez faz parte da memória coletiva do lugar (ALBUQUERQUE, 2014).

Relatam que a presença de “*mudas*” e “*mudos*” no sítio iniciou quando Josefa Joaquina do Espírito Santo, pertencente a uma das “*famílias veias*” do lugar, estava na feira de Riacho Grande quando avistou um “*mudo*” e “*mangou*” dele. Então, por causa dessa atitude, Deus a castigou. Logo, isso explica por que ela “*pariu filhas mudas e um filho mudo*”.

Figura 04 - Genealogia I



Recorte da Genealogia a “*Origem dos mudos*”. Diagrama completo em: <https://carolina-albuquerque.github.io/tese/>.

Até o momento em que realizei a última coleta de dados, em 2019, a explicação do motivo de determinada pessoa nascer “*muda*” recaía na conduta cristã da mãe ou do pai. Logo, os responsáveis foram “condenados” a tutelar para aprenderem a lição. A título disso, Dona Zefinha

me contou que o seu irmão reclamava muito do cunhado “*mudo*” — Seu José. Por consequência, “*Antônio teve três filhos mudos (Biu, Maria e Dada)*”, mas “*quem não ama os seus filhos?*”, questionou Dona Josefa. De imediato, ela ainda relatou que o seu irmão foi um bom pai para todos os filhos.

Nas tabelas abaixo, foram contabilizadas dezesseis pessoas “*mudas*”. Dentre elas, temos uma que mora num sítio em Jucá (Distrito de Alcântil) e outra no Rio de Janeiro. A inclusão delas decorre da consideração que os seus familiares apresentaram quando as citaram no momento da elaboração das genealogias e nas narrativas de constante contato por meio das visitas, chamadas telefônicas e redes sociais.

Dos dados que tenho acesso, desde 2012, constata-se o recente acréscimo de um “*mudo*” que residia no sítio Pedras de Tanque, no município de Boqueirão.

Tabela 2 - Identificação por sexo e idade das “mudas”. e dos “mudos”

SEXO: FEMININO	IDADE	SEXO: MASCULINO	IDADE
Maria José	63	José Nilson	57
Josefa	56	Lula	41
Neusa	X	Gilson	45
Maria	33	Ary	40
Zefinha	32	Biu	34
Lindinalva	26	Gerson	32
		Dada	31
		José	26
		Guilherme	19
		Mirosmar	19

Conforme os familiares, apenas Gilson e Ary se tornaram “*mudos*” por causa do sarampo, que tiveram quando crianças⁸⁸, os demais são de nascença. Porém, mesmo nos casos de surdez adquirida, “*o castigo de Deus*” ainda aparece como uma justificava.

Quando estive com Dona Doda pela primeira vez no CAPS e conversávamos sobre a surdez do Gilson, ela contou que foi acusada, por uma vizinha, de ter sido castigada por Deus. Anos

⁸⁸De acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS), de 60% de surdez adquirida, 31% se devem a doenças como sarampo, caxumba, rubéola ou meningite (OMS, 2016).

depois, essa vizinha teve um filho com deficiência. Então, “*ninguém pode maldizer ninguém*”, pontuou Dona Dada.

A surdez não é explicada em Serra de Inácio Pereira apenas à luz de pressupostos biomédicos, uma vez que nem todas as sociedades interpretam somente enquanto um fenômeno biológico, já que corpo “é passível de diferentes leituras, de acordo com o contexto social, outro modo de dizer que reflete a sociedade e que os processos nele presentes não são redutíveis à fisiologia” (RINALDI, 2012, p. 553).

Nesse sentido, como nos lembra Alessandra Rinaldi (2012), os Azande, habitantes da África Central, concebem a ideia de “*infortúnio*” em conexão com a causa de suas doenças. Mesmo sem desconhecer o que seriam “*causas naturais*”, este povo crê que os seus infortúnios, assim como a doença, determinam-se pela bruxaria desencadeada por algum inimigo ou desafeto. Contudo, “mesmo infortúnios e doenças acidentais para a perspectiva ocidental têm dimensão jurídica, uma vez que foram causados por alguém” (RINALDI, 2012, p. 553). Ou seja, explicações sobre a origem das doenças, deficiências que fogem a uma concepção exclusivamente biológica são encontradas em vários contextos.

4.1.2.1 Controle reprodutivo

A presença de “*mudas*” e “*mudos*” em várias famílias nucleares da Serra de Inácio Pereira deve-se, principalmente, aos casamentos de mulheres descendentes da família de Dona Josefa Joaquina do Espírito Santo (como explicitado na genealogia I), já os homens ouvintes e “*mudos*” casados não tiveram nenhum filho “*mudo*” ou “*muda*”.

Embora exista um número considerável de pessoas “*mudas*” no local, isso não é suficiente para retratarmos que encontraremos uma concepção de surdez totalmente aceita e corpos “livres” de ordens: médica, de saberes especializados e familiar.

Médicos do município já exigiram o controle reprodutivo da surdez em Serra de Inácio Pereira. Em vida, Dona Josefa contou-me “*que, a partir da orientação médica, Maria não teria um terceiro filho, pois poderia nascer mudo*”. Mas Maria seguiu a orientação contrária. E hoje ela tem dois filhos ouvintes e uma filha ouvinte. O conselho do médico também foi dirigido à segunda filha de Dona Josefa, que já tem um filho “*mudo*”. Os aconselhamentos (ou controle) que

profissionais de saúde oferecem às famílias com pessoas com deficiência são algo bastante recorrente e histórico.

No Brasil, em 1996, promulgou-se a Lei n° 9.263, que tornou lícita a esterilização, mas apenas em situações específicas previstas em lei. No que se refere à esterilização de pessoas com deficiência, o referido diploma legal dispôs, em seu Artigo 10, § 6º, que: “a esterilização em pessoas absolutamente incapazes somente poderá ocorrer mediante autorização judicial, regulamentada na forma da Lei”.

Para que a prática da esterilização não configure crime de lesão corporal, impõe-se a presença do consentimento informado do paciente, que, para ser juridicamente válido, deve ser proferido por pessoa não absolutamente incapaz e, naquela época, mais do que hoje, a pessoa com deficiência era tratada, juridicamente, como absoluta ou relativamente incapaz. Dessa forma, familiares ou representantes legais ingressavam com ações no Poder Judiciário visando a autorização judicial para esterilização dos ditos “*incapazes*” (ALBUQUERQUE, 2013).

De acordo com Scott (2011), no final desse período, na década de 1990, as mulheres, seus direitos e a diversidade de situações em que são colocadas ao tomarem o lugar de principais sustentadoras de suas famílias se coadunavam com o esforço paralelo de controlar as capacidades e práticas reprodutivas femininas não somente no Brasil, mas em todos os países da América Latina, visto que “Tornar-se uma nação não sobrecarregada com uma população que não se deseja e de que não consegue dar conta só é possível com um maior controle da sexualidade feminina (ou pelo menos do seu comportamento reprodutivo)” (SCOTT, 2011, p. 42).

Nesse sentido, vale lembrar sobre a elaboração do “*biocidadão*”, relacionada à necessidade de educar as pessoas de modo que elas assumam a responsabilidade pessoal pelas implicações genéticas de suas decisões reprodutivas (ROSE, 2013).

Nesse debate,

A educação genética do cidadão era um tema constante no período eugênico, e os primeiros eugenistas desenvolveram todo tipo de acontecimentos para encorajar as pessoas e as famílias a refletir sobre si mesmas, sobre seus cônjuges e sobre sua linhagem passada e futura em termos eugênicos, com vistas a aumentar uma procriação saudável. Através da educação, o cidadão genético devia ser capacitado para assumir a responsabilidade por sua própria hereditariedade (ROSE, 2013, p. 199).

A partir do início do século XIX em diante, a cidadania estava fundada naquilo que seria chamado de biologia (ROSE, 2013). Com base no capítulo anterior, notamos que o Brasil se inclui

dentro das nações que produziram o ideário sobre aqueles mais ou menos dignos de cidadania, ou “capacitados” para o país, além disso a respeito das distinções entre as pessoas quanto a suas respectivas “incapacidades” de cuidarem de si e de serem tuteladas, estas são fundamentadas em uma taxinomia biológica explícita ou implícita, inscrita na soma tanto individual, quanto do coletivo e transmitida através da linhagem (ROSE, 2013).

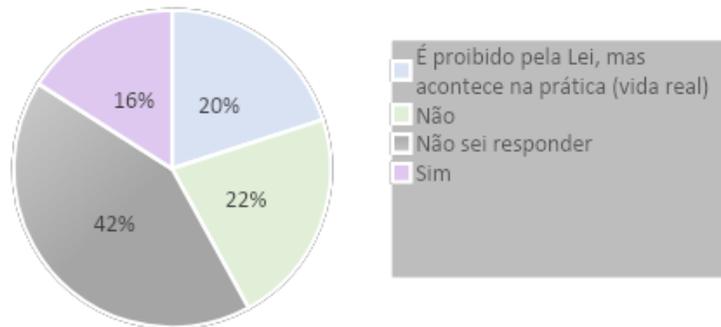
Tais ideias eugênicas foram traduzidas em muitas estratégias diferentes a fim de preservar a constituição biológica das populações e das nações (SCOTT, 2011; ROSE, 2013). Como vimos, algumas focalizaram as ameaças exteriores, tais como aquelas representadas pela imigração de “raças inferiores” e “degenerados”. Outras salientavam as ameaças de dentro, como os perigos apresentados pela procriação de pessoas “defeituosas”, “insanas”, doentes ou criminosas. As concepções da base biológica de identidade nacional e de unidade nacional subjazem muitas definições legais de nacionalidade e de cidadania em termos de linhagem (ROSE, 2013), morais e históricas (SCOTT, 2011), já que este trajeto reforça “a ideia acerca da natureza transitória de perspectivas em contextos históricos diferentes. Transitória, e, em certo grau, cumulativa” (SCOTT, 2011, p. 51).

Infelizmente ainda estamos próximos ao passado⁸⁹, “quando famílias de surdos eram arbitrariamente esterilizadas ou mesmo crianças surdas eram transformadas em cobaias de pesquisa” (DINIZ, 2003, p. 176).

Em uma pesquisa realizada sobre mulheres surdas, em 2012, por assistentes sociais da Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos, constatou-se que 36% dos participantes da pesquisa afirmaram que ocorre esterilização de surdas sem o conhecimento destas ou com o consentimento forçado, ou manipulado (como o gráfico abaixo). Pois,

Muitas vezes é a família que solicita a esterilização contando com apoio dos médicos, geralmente, com uma concepção preconceituosa e carregada de estereótipos negativos, com a ideologia de que a mulher surda não é capaz de educar e criar o seu filho, havendo possibilidade de geração de um bebê surdo isto deve ser evitado (FENEIS, 2012, p.55).

⁸⁹Vasconcelos (2017) relata que uma das primeiras ações empregadas para a construção da “nova raça alemã” foi a esterilização compulsória de pessoas deficientes, visando a erradicação dos genes tidos como inferiores. No caso dos surdos, o procedimento era imposto àqueles cuja surdez era diagnosticada como hereditária. Estima-se que cerca de 17.000 surdos tenham sido esterilizados entre os anos de 1933 e 1945. As cirurgias eram realizadas em grande escala e em pessoas ainda bastante jovens. Conta-se que a mais nova delas tinha apenas nove anos. As técnicas empregadas eram brutais, muitas vezes sem anestesia ou com anestesia insuficiente, e os cuidados pós-operatórios eram inexistentes, provocando outros problemas físicos secundários, além das graves consequências emocionais.

Gráfico 1 - Sobre o consentimento da esterilização da mulher surda

Fonte: FENEIS, 2012, p.55.

No evento Outubro Rosa, realizado em 2019, pelo Conselho Regional de Enfermagem (COREN) do Rio de Janeiro, Cristiane Bernardo relatou que,

Muitas mulheres surdas chegam com problemas para engravidar e, quando são examinadas, descobre-se que foram esterilizadas por determinação dos familiares. Uma ilegalidade, uma vez que têm autonomia para decidir sobre suas vidas; apenas não escutam e são tratadas como incapazes. [...]. Surdas sofrem violências obstétricas cotidianamente. Elas não exercem o direito à consulta individualizada e sigilosa, por dependerem de um intérprete para interagir com enfermeiros e médicos. E acabam sendo acompanhadas por um familiar, sem usufruírem do pudor, da privacidade⁹⁰.

Em Serra de Inácio Pereira, a situação pode ser ilustrada a partir do caso de Neusa, que foi esterilizada apenas com o consentimento da esposa do irmão. Mas isso é comunicado pelas moradoras como algo necessário, uma vez que “*Neusa não tem controle sobre a sua sexualidade*”. Inclusive o fato de Neusa ter três filhas — pelas quais a mãe, Dona Maria, é financeiramente responsável — é motivo de constantes conflitos entre ela e a mãe, fortalecendo, com isso, o argumento da esterilização. É importante ressaltar que, aos olhos das moradoras e dos moradores, a esterilização de Neusa não se deve apenas à surdez, mas em consequência de uma conduta sexual pouco esperada para as mulheres, ou seja, Neusa é qualificada de mulher promíscua. Entretanto, isso não altera que existem diferentes controles (local e extralocal) sobre o corpo dessa mulher “*muda*”.

O (ou a tentativa de) controle também é vivenciado por pessoas “*mudas*” de outro município da Paraíba. Tomando nota sobre como se procede e é percebida a surdez em Gado Bravo

⁹⁰http://rj.corens.portalcofen.gov.br/outubro-rosa-coren-rj-promove-palestra-em-libras-para-300-mulheres-surdas_16160.html.

(limítrofe ao leste de Barra de Santana), encontrei uma matéria com o título: *Primos ignoram doença e se casam*, publicada no Correio da Paraíba, no dia seis de março de 2016⁹¹, em que a pesquisadora e professora da UEPB, Silvana Santos, afirma que, na época de um estudo em Gado Bravo, foi realizado um aconselhamento com as famílias que tem a síndrome de Usher, “*doença genética originada por consanguinidade que afeta a audição e visão*”:

Falamos a respeito dos riscos da síndrome e que o casamento entre pessoas da mesma família aumentava a probabilidade de os filhos nascerem com a doença. No entanto, não acompanhamos a incidência dos casos, se aumentou, nem conseguimos controlá-los, até porque não podemos modificar um padrão cultural, o costume das pessoas. **Proponho que testes genéticos possam ser feitos na Paraíba para que os casais possam saber a probabilidade de terem filhos com anomalias.** Faríamos sequenciamentos genéticos de todas as famílias que possuem parentes com doenças consanguíneas. A nossa intenção é fazer um mapa traçando as síndromes provenientes da consanguinidade no estado e, o principal, formarmos médicos capacitados para entender as doenças e tratar os pacientes. Um curso de Medicina na UEPB, voltado exclusivamente para isso, seria indispensável. O que falta é serviço de atendimento aos portadores dessas doenças e a capacitação de profissionais. Nossa parte é darmos diagnóstico para deficiências que antes não se sabia a causa (SILVANA SANTOS, 2016).

O geneticista Uirá Melo (2013, p. 56) também argumenta que a incidência da surdez em “*comunidades*” do município de Gado Bravo e Queimadas tem relação com a prática endogâmica, logo, o alto índice de pessoas com deficiência auditiva é causado por doenças genéticas de herança recessivas, indicando também outros fatores, com natureza ambiental e socioeconômico, delineado como desnutrição materna, processos migratórios e pobreza.

Em um outro artigo intitulado: *A endogamia explicaria a elevada prevalência de deficiências em populações do Nordeste brasileiro?* (2013), Melo, Silvana Santos, Simone Lopes, Mathias Weller e Fernando Kok, pesquisadores da Universidade Estadual da Paraíba e da Universidade de São Paulo, argumentaram que pessoas com deficiência, em sua maioria, são oriundas de casais consanguíneos e de comunidades com características, nominadas por eles, de isoladas e endogâmicas.

Apesar de não ter sido realizado nenhum tipo de pesquisa genética em Serra de Inácio Pereira, é interessante perceber, a partir de um cruzamento de informações, como, atualmente, se vem discutindo a deficiência na Paraíba no âmbito acadêmico, nos meios de comunicação e nas interações face a face, como pacientes versus profissionais da saúde. Assim, notamos que se

⁹¹<https://correiodaparaiba.com.br/geral/paraiba-geral/casamento-entre-parentes-quais-as-consequencias/>.

predomina a perspectiva biomédica, abordando saúde e doença como fenômenos biológicos que necessitam ser tratados por meio de intervenções de natureza técnica. Esta perspectiva se sustenta na crença de que a racionalidade científica é um modo privilegiado de compreender o mundo e na validade de sinais físicos e testes laboratoriais para a confecção de diagnósticos (RINALDI, 2012, p. 552).

Tanto no sítio Serra de Inácio Pereira, como no município de Gado Bravo, temos noções de aconselhamentos⁹² que foram dados, porém, parece que as pessoas dessas duas localidades não estão totalmente interessadas em segui-los⁹³. No entanto, ainda percebemos os corpos dessas pessoas “*mudas*” sendo violentados simbolicamente e fisicamente.⁹⁴

Portanto, quem vai procriar⁹⁵ para formar a população do país se torna uma questão de relações de poder sobre o acesso a mulheres (e o controle sobre elas), às quais se conferem valorizações simbólicas diferenciadas (SCOTT, 2011). Assim,

⁹²Isso também decorre nas campanhas do Dia Nacional de Prevenção e Combate à Surdez (10/11), em contraste com a campanha Setembro Azul, que propulsiona o orgulho da identidade surda.

⁹³Esta atitude também é percebida e descrita, com algumas diferenças, pela antropóloga Shifra Kisch (2012, p. 368), na pesquisa que realizou em uma vila de surdos chamada Sayed, localizada no sul de Israel. A pesquisadora relata que houve várias tentativas de reduzir o índice de surdez por meio de testes genéticos e aconselhamentos, no entanto, foram recebidos com controvérsias. Por consequência, houve uma baixa adesão ao programa. Da mesma forma, a maioria das mães e dos pais (ouvintes) inicialmente relutou em responder à promoção ativa de implantes cocleares (ICs). Contudo, nos últimos cinco anos, depois que os pais estavam convencidos de que isso aumentaria as oportunidades de seus filhos, 14 crianças, em Al-Sayyid, foram implantadas. E ainda sobre este tema, Débora Diniz (2003) relata que a surdez, entendida como o paradigma da resistência dos movimentos de deficientes à medicalização da vida social, não é uma novidade da medicina genética. Nesse sentido, a autora informa que existem famílias e comunidades Surdas que anunciam suas preferências por embriões surdos em detrimento de embriões ouvintes, isto é, famílias de surdos, por meio das tecnologias reprodutivas, escolhem embriões surdos e descartam embriões ouvintes, logo, provocam os limites do modelo ético dominante na genética, que defende a soberania da autonomia reprodutiva das pessoas. Outro campo médico em que as comunidades surdas provocam a compreensão do modelo ético baseado na autonomia é a audiologia, com as cirurgias de implante coclear, em que pais Surdos não autorizam que seus filhos se submetam à cirurgia, sob a alegação de que esta é uma forma de extermínio da cultura Surda pela suposta cura da surdez. Portanto, o avanço nas técnicas de mapeamento genético, além da segurança de diagnóstico, tornou possível algo considerado impensável há algumas décadas: a possibilidade de a comunidade Surda afirmar, por meio da ciência, a preferência pelo surdo (DINIZ, 2003, p. 177).

⁹⁴De acordo com Mello (2014), as violências contra mulheres com deficiência não ocorrem, majoritariamente, no contexto das relações conjugais entre marido e mulher, mas envolve, principalmente, outras pessoas de suas relações de parentesco, tendo maior proximidade com os debates teóricos sobre as violências contra pessoas idosas, justamente porque pessoas com deficiência e idosas canalizam o contorno dos corpos com impedimentos que necessitam dos “mesmos cuidados”.

⁹⁵Contudo, como argumentam Shakeaspeare & Watson (2020, p. 145), “ao mesmo tempo, também seria errôneo se desconsiderássemos todas as possibilidades ou benefícios ao evitar ou reduzir a deficiência. Igualmente, Corker e French (1998: 06) mostram como é errado assumir que deficiências sensoriais não causam dor. Os tradicionalistas do modelo social normalmente distinguem deficiência e doenças crônicas, dando seu aval ao tratamento médico somente em relação à última. Mas como Bury (1996) argumenta, existe pouca diferença entre os dois fenômenos. Muitas deficiências são mutantes e episódicas. Poucas não têm implicações médicas. A maioria das pessoas deficientes não tem deficiências congênicas estáveis (como cegueira ou surdez) ou lesões traumáticas repentinas (como lesão da medula espinhal), mas ao invés disso, reumatismo ou doenças cardiovasculares, ou ainda outras condições degenerativas crônicas que são principalmente relacionadas ao envelhecimento. Mesmo condições como poliomelite e a lesão da medula espinhal não são mudanças sem alterações futuras, a síndrome da pós-poliomelite (SPP) já está bem documentada, e pessoas com lesão na medula espinhal tem de lidar com infecções do trato urinário, entre outros problemas. Igualmente, Corker e French (1998: 06) mostram como é errado assumir que deficiências sensoriais não causam dor. Concordamos inteiramente com o imperativo político de remover barreiras incapacitantes. Nós também acreditamos que ênfase exagerada nas pesquisas médicas, cirurgias corretivas e reabilitação a qualquer custo é equivocada. A prioridade deve estar na mudança social e na remoção de barreiras, como o modelo social da deficiência têm sugerido. Contudo, não há razão pelo

Seria demasiado simples acreditar que tais preocupações com a constituição biológica e/ou genética da população e do cidadão individual tenham cessado de ser assunto de preocupação da política nacional. A própria existência biológica vital do cidadão permanece uma questão dentro das racionalidades políticas do presente. A própria existência de determinadas práticas tem se tornado agora rotina no cuidado médico - ultrassom, amniocentese, amostra de vilorial e muito mais - e mostra que os julgamentos de valor concernentes a determinados traços dos corpos e capacidades dos cidadãos tornaram-se inevitáveis, ainda que sejam o cidadão particular e sua família que devam carregar a responsabilidade pela escolha agora tornada calculável para eles. E sucessivos programas de promoção de saúde custeados pelo Estado mostram como a educação biológica do cidadão permanece uma prioridade nacional, embora agora seja suplementada por uma multidão de outras forças que buscam modelar o olhar reflexivo mediante o qual enxergar sua corporeidade biológica presente, passada e futura (ROSE, 2013, p.199).

Buscando entender o subsistema em que as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira estão inseridos, devemos também ficar atentos às particularidades locais, às pequenas diferenças e aos momentos de agência na relação entre poder e saber, uma vez que as interpretações e as ações locais revelam configurações não necessariamente correspondentes aos modelos hegemônicos de reprodução. Nesse sentido, é importante destacar que, para além dessa população não adotar completamente as explicações genéticas e médicas para o controle reprodutivo das mulheres “*mudas*”, existe a criação de um controle reprodutivo local guiado pelo gênero, ou seja, encontramos, nesse bairro rural, a prática da recusa de alianças matrimoniais com “*mudos*”. E, como veremos no próximo capítulo, isso tem muito a ver com as estratégias locais⁹⁶.

4.1.2.2 Cura

Em Serra de Inácio Pereira, para as moradoras e os moradores, a correção da “*mudez*” não parecia ser algo a ser resolvido com um implante coclear, mas, sim, com um aparelho auditivo e um tratamento alternativo elaborado a partir do conhecimento e da fé local.

O tratamento local para a surdez baseado nas práticas de antigos rezadores é “*derreter a gordura do mocó e, quando morna, respingar no ouvido*”. Este processo já era feito em pessoas que tinham algum tipo de otite, e depois passou a ser usado em pessoas “*mudas*”.

qual a ação apropriada na deficiência – e mesmo várias formas de prevenção da deficiência – não possam coexistir com ações para remover práticas e ambientes incapacitantes”.

⁹⁶Em uma pesquisa realizada em Adamorobe, uma vila com alto índice de surdez genética, localizada em Gana, Annelies Kusters (2015) percebeu práticas discriminatórias, como a proibição de casamentos entre surdos desde a década de 1975, que vem ocasionando impactos negativos e significativos nas relações entre as moradoras e moradores (surdas, surdos e ouvinte) do local e ao redor. Trata-se de uma pesquisa que também aborda algumas estratégias locais.

Dona Doda me disse que, com esse tratamento, ainda conseguiu que Gilson ouvisse ruídos. Mas como a caça do mocó é proibida, ficou mais difícil comerem esse animal, deixando para momentos especiais. Porém, quando tem a oportunidade de saborear o mocó, guarda a gordura para tratamentos.

Contudo, essa experiência de tentativas de cura da surdez ajuda a construir as conotações negativas da deficiência auditiva no local. Mas não é só isso. Quando visitei Gilson e a sua mãe, a primeira coisa que me ocorreu é que eles eram bastante comunicativos. Nada havia do isolamento que com tanta frequência se fala sobre surdos que não foram oralizados ou educados em línguas de sinais nacionalizadas. Nessas situações de prosa, o próprio Gilson era perguntador, cheio de curiosidades, vividamente orientado para o mundo e para os outros. Porém, quando questionei sobre a sua surdez, ele e tantas outras pessoas “*mudas*” responderam ser ruim não escutar. E não gratuitamente tiveram esperanças de que eu fosse a pessoa a conceder o aparelho auditivo quando iniciei a coleta de dados no local. Entretanto, os familiares de algumas pessoas “*mudas*” relataram, a partir do resultado do teste de audiometria, que eles não escutariam mesmo com o aparelho auditivo.

Outra forma pela qual os residentes associam a surdez à doença é quando relacionam a surdez à “*doidice*”, levando à experiência de tratamento medicamentoso e tutelar. Logo, a busca de terapias no CAPS para as pessoas “*mudas*” se perfaz com o objetivo de controlar o comportamento das mesmas. Dessa maneira, as moradoras e os moradores me apresentam, em seus discursos e práticas de cuidado, “*mudas e mudos sem juízo*”.

Tanto pessoas ouvintes quanto “*mudas*” classificam “*mudas*” e “*mudos*” de “*doidos*”. Em várias ocasiões, vi Maria (“*muda*”) chamar o Seu José (“*mudo*”) de “*doido*”. No entanto, em algumas situações do cotidiano, podemos notar todas as “*mudas*” e os “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira serem denominados de pessoas “*sem juízo*”. E, também, há momentos, para as moradoras e os moradores, em que a classificação de “*doida*” não corresponde a determinado comportamento da pessoa “*muda*”.

Neusa, por exemplo, é referida, como já indiquei acima, na qualidade de uma mulher de moral corrompida. Num dia de jogo de futebol, Maria, Lisana e eu estávamos encostadas em uma grande pedra quando percebi uma garota se aproximando. Maria disse que era a filha mais nova de Neusa, fruto de uma relação extraconjugal e sexo forçado. Ou seja, para Maria, Neusa foi vítima de um estupro. Entretanto, para Lisana, “*Neusa é fogosa e gosta de homens casados*”. Maria, então,

argumenta que Neusa não tem “juízo”. Isto posto, Lisana encerra o assunto, afirmando que, se Neusa fosse “doída”, não estaria à procura de homem casado. Portanto,

as violências contra mulheres com deficiência ora são uma expressão do gênero, ora são motivadas pela deficiência ou ainda são o produto da polarização entre gênero e deficiência. Então vai depender do contexto e da descrição de cada caso. Quando são motivadas pela deficiência, é aí que entra o capacitismo ou “violências capacitistas” (MELLO, 2014, p. 163).

Não há dúvida de que algumas das concepções sobre a surdez em Serra de Inácio Pereira estão indissociavelmente ligadas ao chamado “*modelo médico da deficiência*”, para o qual a deficiência é uma consequência natural da lesão em um corpo, e a pessoa deficiente deve ser objeto de cuidados biomédicos (DINIZ et al., 2010). Logo, a deficiência seria em si a incapacidade física, condicionando os indivíduos a uma série de desvantagens sociais. Uma vez sendo identificada como orgânica, para se sanar a deficiência, deveria se fazer uma ou mais intervenções sobre o corpo para promover o seu melhor funcionamento (quando possível) e reduzir as desvantagens sociais a serem vividas⁹⁷ (FRANÇA, 2013). No entanto, o “*modelo social da deficiência*” vai além do fato biológico: a experiência da desigualdade pela deficiência só se manifesta de diferentes maneiras em uma sociedade pouco sensível à diversidade de estilos de vida (DINIZ, 2010).

Ambos os modelos são conhecidos como “*os modelos clássicos da deficiência*”, levando em consideração, por exemplo, que Pfeiffer (2002) distingue dez modelos ou paradigmas da deficiência. Um é o modelo do déficit, que tem três variantes, o modelo médico, o modelo da reabilitação e o modelo da educação especial, frente ao qual distingue outros nove (MELLO, 2010, p. 133).

Em geral, a ênfase do “*modelo médico da deficiência*” está na cura ou medicalização do corpo com deficiência, como aponta Brogna (2005):

Las prácticas históricas [del modelo médico de la discapacidad] han “evolucionado” en un extenso “corpus teórico”, creando infinitas categorías através de las cuales se definen patologías, **se clasifican signos y síntomas, se etiquetan comportamientos, rasgos físicos, se realizan terapéuticas y otras prácticas de gran variedad - y diversa cientificidad - a lo largo de la historia.** La visión que sustenta este modelo nos muestra

⁹⁷O principal documento que cristaliza a conceituação e a dinâmica envolvida entre os conceitos do Modelo Médico é intitulado *Classificação Internacional de Deficiências, Incapacidades e Desvantagens*: um manual de classificação das consequências das doenças (CIDID). Elaborada como parte complementar da Classificação Internacional de Doenças (CID) pela Organização Mundial da Saúde (OMS) com o propósito de classificar as condições crônicas de saúde decorrentes de doenças, a CIDID, datada, originalmente, em 1976, oferece suas próprias concepções de deficiência, incapacidade e desvantagem (*disability, impairment e handicap*, nos termos originais) (FRANÇA, 2013).

la discapacidad como asunto de “salud-enfermedad” e incluye la idea de “sujeto a reparar”. **Las instituciones dedicadas son hospicios, hospitales, manicomios, escuelas especiales, centros de rehabilitación.** (BROGNA, 2005, p. 45 apud MELLO, 2016, p.3265).

Os conceitos de doença e de deficiência, assim como as maneiras de se lidar com elas, mudam não só de acordo com os tempos e as culturas, mas também conforme os saberes que se propõem a estudá-las (BERGER, 1999). Logo, do ponto de vista antropológico, as manifestações de deficiências e doenças devem ser interpretadas à luz de contextos históricos e situacionais.

Passado, presente e futuro são indissociáveis, porque, no tempo presente, as concepções de surdez e as relações entre pessoas “*mudas*” e ouvintes da Serra de Inácio Pereira e de tantas outras localidades se encontram entre continuidades e discontinuidades com o passado. Desse modo, supor que a experiência relacional das “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes da Serra de Inácio Pereira é um fenômeno rural e meramente local não tem fundamento sólido, como se notará após ler toda tese. No entanto, não podemos negar que as experiências de vida dessas pessoas têm suas particularidades individuais e coletivas. Nesse sentido, o debate posto neste capítulo vai ao encontro de como o povo da Serra de Inácio Pereira se apresenta e se reinventa nas sempre cambiantes estruturas de poder e na imaginação do Estado nação. Assim, os sujeitos deste bairro rural produzem e negociam cotidianamente maneiras de habitar o mundo fundadas na reciprocidade, na honra e na hierarquia entre diferentes grupos e locais, sendo, de alguma forma, partícipes de histórias oficiais e não oficiais.

Vimos neste capítulo que as histórias das moradoras e moradores deste bairro rural não se limitam às suas fronteiras físicas. E, para além disso, pudemos constatar que, longe de encontrar um grupo fechado, trabalhando com a terra e relacionando-se apenas internamente, nos deparamos com uma intensa circulação entre localidades do município, de maneira regional e interestadual. Além da circulação para estudar, para trabalhar, para visitar parentes, para comprar e para rezar; circulações que remontam ao passado e presente deles e de outros que neste território (chamado de Barra de Santana) viveram, e circulações que revelam o modo de subsistência desses sujeitos, suas experiências de desigualdade, suas agências e maneiras de lidar com processos locais e extralocais.

A vida real nos impede de sermos tão categóricos - esta questão de “ou isso ou aquilo” (WIKAN, 2010, p.100). O social está cheio de ambiguidades, então, é o que também temos aqui.

5 “SE FOSSE HOMEM, SERIA MULHERENGO”: A EXPERIÊNCIA DOS “MUDOS”

Os capítulos três e quatro são imprescindíveis para apontar e compreender os diversos contextos em que as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira estão inseridos. Logo, o objetivo foi/é expor como estas pessoas participam da história de maneira próxima ou distante, de processos, de dimensões e de níveis variáveis, do mais local ao mais global.

Aceitar tal visão das coisas, semelhante distribuição de papéis, significa de fato admitir que, longe da lógica majoritária dos aparelhos, fora das formas residuais de resistência à sua afirmação, os atores sociais estão maciçamente ausentes, ou ainda que são passivos e que historicamente se submeteram à vontade do grande Leviatã que os englobava a todos. Essa dramatização da força e da fraqueza é praticamente inaceitável. Não por razões morais, mas porque, mais uma vez, está demasiado ligada às representações que nunca deixaram de ser sugeridas pelas próprias lógicas do poder, que pretendiam ditar até a maneira de se opor a elas; e porque, mesmo se se admitir a hipótese de uma eficácia global dos aparelhos e das autoridades, falta entender inteiramente como essa eficácia foi possível - ou seja, como foram retranscritas, em contextos indefinidamente variáveis e heterogêneos, as injunções do poder (REVEL, 1998, p. 29).

Portanto, essa reflexão nos possibilita recusar a pensar na realidade das pessoas em termos simples, de força/fraqueza, autoridade/resistência, centro/periferia, e deslocar a análise para fenômenos de negociação, de circulação e apropriação em todos os níveis, todos relacionados ao princípio da hierarquia e da desigualdade profundamente interiorizada, contudo, seria ridículo negar as realidades e fingir que as operações que acabamos de citar — circulação, negociação, apropriação — podem ser pensadas fora desses efeitos de poder (REVEL, 1998).

Nesse sentido, o contexto geográfico e sociopolítico, os meios de subsistência, as aspirações dos habitantes e o gerenciamento das escolhas individuais, familiares e coletivas, apresentados anteriormente e, também, a posteriori, estão conectados aos jogos de escalas e relações de poder, logo, são pontos que não deixam de estar interligados às discussões deste capítulo. No entanto, com realces bem particulares, as narrativas que serão apresentadas fazem aparecer uma diversidade de estratégias sociais desenvolvidas pelos diferentes atores e atrizes da Serra de Inácio Pereira em função de sua posição e de seus recursos respectivos, individuais, familiares, de grupo etc. Ou seja, no curso da vida de cada um, de uma maneira cíclica, nascem problemas, incertezas, escolhas e uma política da vida cotidiana que tem seu centro na utilização estratégica das regras sociais (REVEL, 1998, p. 22). Dessa maneira, “a descrição que se segue não diz respeito a produção de sujeitos ‘independentes’” (SCOTT, 2011, p. 115).

Meu objetivo é demonstrar como as assimetrias encontradas nas relações entre pessoas “*mudas*” e ouvintes, com ênfase no gênero, na geração, nas preferências matrimoniais e migração exprimem a colonização de possibilidades de existência, fazendo com que alguns sujeitos se encontrem territorializados em roteiros culturais difíceis de serem contornados (SCOTT, 2011). Para acompanhar este pressuposto, evoco a lógica das regras que constituem a moralidade dos grupos familiares para descortinar ordens de privilégios, poderes e cerceamentos.

Assim,

Quando se lida com o meio familiar, é preciso compreender que há uma multiplicidade de processos que podem ser entendidos como constituintes da moralidade familiar. Essas questões se organizam em torno de noções como hierarquia, autoridade, reciprocidade e afeto, questões que estão bem presentes toda vez que se debruça sobre a realidade social da família (Sarti, 1996). Ao abordar essas noções como bases morais da família, é inevitável entendê-las como associadas a gênero, geração, parentesco e individualidade. [...]. Partindo do princípio de que a família não é uma entidade parada à qual se aplique uma única moralidade, o que se quer identificar é uma conjunção de diversas forças para as quais confluem todas essas questões (SCOTT, 2011, p. 125).

A ideia é apresentar um capítulo em torno do contraste entre dois modos discursivos e práticos coexistentes entre as pessoas “*mudas*” e ouvintes de Serra de Inácio Pereira: o da vida ordinária e familiar, pautado pelos papéis de gênero e geração, e um discurso de honra⁹⁸, enunciado em contextos privados e públicos, ressaltam vulnerabilidades, afeições. Parafraseando Abu-Lughod (1990), o código de honra [individual e familiar] em Serra de Inácio Pereira revela que a possibilidade de algumas pessoas de “*incorporar*” os valores supremos do autocontrole, autonomia pessoal e política torna-se a medida para a sua posição hierárquica; sendo dependentes econômica, física e socialmente, as pessoas do sexo masculino jovens, as pessoas do sexo feminino e, sobretudo, as pessoas do sexo masculino “*mudas*” estão, muitas vezes, impedidas de realizarem tal ideal.

A atenção à intimidade da vida doméstica das pessoas do sexo feminino e masculino em suas conexões com a moralidade e a organização familiar é crucial para compreendermos os modos socialmente construídos e esperados de expressar e sentir as experiências pessoais e coletivas. Isso tudo tem a ver com a (re)produção subjetiva e (des)legitimação de cuidadoras e cuidadores, como veremos neste e nos próximos capítulos.

⁹⁸A “honra” é um conceito relacional e coletivo, atribuído a uma totalidade que circunscreve “pessoas” frente a outras totalidades. A honra atribuída a uma pessoa está na estrita dependência da atuação desta pessoa no eixo de regras hierárquicas (de gênero e idade) de direitos e deveres e de obediência a moralidades. Quanto ao código individualista, está assentado nas ideias de igualdade, liberdade e cidadania, embora tenda a se desenvolver o individualismo das “singularidades” (MACHADO, 2000).

Contudo, ao abordarmos as narrativas realçadas de moralidades acerca das expectativas dos papéis sociais no seio familiar e local, estamos tratando também sobre como as pessoas vão “ganhando” sua autonomia e sendo reconhecidas ou não como “*cuidadoras de si e do outro*”. Pois, como disse Camila Fernandes (2018, p. 315): “ter que cuidar, é algo que remete não apenas ao plano pragmático do fazer, mas implica na produção de subjetividades” e expectativas sociais. Desse modo, a apresentação deste pressuposto será bastante compartimentalizada justamente para poder isolar elementos diferentes que confluem para a criação deste cenário.

Para condensar a proposta deste capítulo, exponho que a intercambialidade do “*cuidado de si e dos outros*” se encontra diluída em meio a outros termos, categorias, vivências do cotidiano, hierarquias e moralidades. Ou seja, não há como pensar nas múltiplas produções de cuidados experienciados pelas moradoras e pelos moradores da Serra de Inácio Pereira sem antes considerar o debate sobre as expectativas individuais e familiares ou a reprodução familiar em consonância com a interseção entre gênero, geração, migração e deficiência. Portanto, trata-se de estar atenta às práticas, aos discursos, aos processos e nuances de (não) reconhecimento da autonomia que se elaboram a partir das estratégias de vida, reputações, reprodução familiar e papéis sociais, expostos abaixo para pensar na produção de cuidados e (des)legitimidade de “*cuidadores de si e dos outros*”.

5.1 ARRANJANDO CASAMENTO

“As moças são a alegria da Serra”, disse-me Dona Doda. Esta alegria já aconteceu muitas vezes com a colaboração do pai (Biu Matias). “Ele reunia as filhas e as sobrinhas e levava todas para o forró na casa de Memé ou de Zefa”.

O “forró”, além de ser descrito como a “brincadeira” de muitos meninos e meninas, como relatou Seu Beija, que começou a brincar quando tinha catorze anos, era também o momento em que tornava possível conhecer e se aproximar da pessoa que seria seu companheiro ou sua companheira de vida. E foi nessas noites de forró, que só terminavam quando amanhecia, que Dona Doda se apaixonou por aquele que viria a ser seu marido, e tantas outras “moças” e “rapazes”. Mas se apaixonar não é o suficiente, há muitas expectativas sociais nessas relações.

Se a mãe e o pai da “moça”⁹⁹ aprovam o namoro, os encontros dos enamorados são realizados, geralmente, em dias de sábado e domingo, na casa dos pais da “moça”. Mas isso só

⁹⁹Pessoa do sexo feminino virgem.

depois de considerar que o “rapaz”¹⁰⁰ se encaixa no padrão desejado para sua filha. Logo, a valoração do “rapaz” está ligada à sua reputação individual e familiar. Entretanto, nem sempre a opinião dos pais é um empecilho para a “moça” e o “rapaz” formarem uma nova família, uma vez que a “fuga” patenteia uma alternativa para a realização do casamento. A “fuga” conota o dia em que a “moça” se tornará “mulher” e o rapaz, “homem”. A partir desse dia, a reputação do marido também dependerá da honra da esposa. E isso corrobora para um maior controle sobre a “mulher”, como, no cotidiano, moradoras e moradores expressam: “a esposa é responsabilidade do marido”.

Vale lembrar que, de acordo com Woortmann e Woortmann (2018, p. 106), geralmente se relaciona a “fuga”, em várias pesquisas campesinas, ao fato de estarem as mulheres destinadas ao casamento, o que é correto. Todavia, também os homens estão destinados ao casamento. Assim, é evidente que a fuga envolve os rapazes tanto quanto as moças. O discurso produzido pelas atrizes e pelos atores envolvidos numa sociedade de preeminência masculina (pelo menos ao nível dos modelos) enfatiza a “atividade” do homem em contraposição à “passividade” da mulher. Mas, novamente, se ele enfatiza alguma coisa, também esconde outra.

Se, no discurso das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, a responsabilidade pelo ato da “fuga” é projetada sobre o homem, sujeito ativo, a mulher aparece como indivíduo passivo, porém, notamos que se diz que a filha fugiu com determinado rapaz, o que parece atribuir certa simetria ao ato, dado que a fuga sempre implica a concordância da moça. Dona Doda, por exemplo, me contou que, quando fugiu, planejou com o rapaz o melhor horário para o ato, a partir da dinâmica familiar da casa da sua mãe e do seu pai. Entretanto, “é sintomático que nunca se diz que um rapaz fugiu com uma moça. A simetria é, pois, aparente” (WOORTMANN & WOORTMANN, 2018, p. 106).

Nas narrativas que conheci, a “fuga” ocorre à noite, quando todos na casa da família da “moça” e do “rapaz” estão dormindo. No dia seguinte, “o negócio está feito”, são considerados casados. Assim, a “moça” perde o seu título de “moça” e recebe o de “mulher”. Essa mesma mudança de título ocorre quando o casal segue o padrão “legítimo” de comunhão matrimonial. A “mulher” se torna conhecida, identificada nas relações locais, como a mulher de beltrano e ainda como a filha de sicrano ou até mesmo sicrana — às vezes, depende do conhecimento da linhagem de parentesco de quem pergunta.

¹⁰⁰Esta não é uma categoria atribuída em si à virgindade, como ocorre com “moça”, mas à idade.

Figura 05 – A fuga da moça



Fonte: Elaborado por C. A., 2021.

A honra da pessoa do sexo feminino se pauta muito em que situação e por quem foi desvirginada. Se é “mulher de um homem só”, é honrada. Se “não é mulher de apenas um homem”, é classificada como de má reputação. Diferente da pessoa do sexo masculino, que pode ter relação sexual com várias mulheres antes e, de certa forma, até depois do casamento¹⁰¹. Citando um caso, vários homens tiveram o prazer de me descrever ocasiões em que estavam namorando várias ao mesmo tempo. Isso não é imoral, é viril. Portanto, é comum zombar de “rapazes” virgens.

Embora, em Serra de Inácio Pereira, seja lamentável que uma pessoa do sexo feminino com mais de trinta anos seja virgem, ela não desonrou a família, pois é uma situação vista como “bom exemplo” de conduta. Geralmente, isso é retratado pelas moradoras com base na narrativa biográfica de “Idalina de Matias”, que morreu “moça velha”.

Atualmente, na prática, muitas pessoas jovens do sexo feminino não se casam mais virgens, no entanto, é necessário ter um controle sobre esta informação ou se casar com quem teve a primeira relação sexual. Elas (de uma geração mais recente) se sentem mais seguras e relatam como

¹⁰¹ Usualmente as moradoras e os moradores justificam a traição masculina por instinto ou até mesmo culpam a mulher envolvida na relação extraconjugal.

algo que não fere a honra terem relações sexuais antes do casamento, quando estão noivas. Muitas mulheres só tiveram um único namorado, o esposo, o que é contado com muito orgulho.

O tema matrimônio tem sido destacado como importante pelas moradoras e os moradores desde que estive pela primeira vez na Serra de Inácio Pereira. E muitas vezes até me perguntavam se eu já era casada. Quando respondia que não, reagiam: “coitada!”. Permanecer solteiro ou solteira, por muito tempo, não é muito valorizado nesse local.

As alianças matrimoniais, geralmente, ocorrem entre as famílias da Serra de Inácio Pereira e, quando não o são, é recorrente o casamento com pessoas de lugares “fixos”, como: do sítio Vereda Grande (Barra de Santana - PB), do Riacho de Santo Antônio -PB e do sítio Tanque (Boqueirão - PB). Ou seja, são locais que o povo da Serra de Inácio Pereira também conhece e circula por causa das relações familiares e/ou matrimoniais.

Já faz um tempo que as pessoas do local praticam a endogamia, como podemos ver na genealogia abaixo. Curiosamente, esta configuração ainda está presente, mesmo com a usual migração para o Rio de Janeiro e/ou Brasília.

À medida que vamos conhecendo as expectativas dos papéis de gênero e a geração relacionadas aos arranjos de casamentos e constituições de novos núcleos familiares — ou ao aumento dos integrantes de um grupo familiar, como as moradoras e moradores preferem enunciar —, estamos tratando de compreender que tipo de relação o pertencimento a uma família tem com a identidade individual, de que maneira esse pertencimento organiza e hierarquiza as relações cotidianas, e de que modo a autonomia desses indivíduos vai se sobressaindo em meio a isso tudo. Portanto, as expectativas e as vivências da sexualidade por parte das moradoras e dos moradores, narradas até o momento, permanecerão como conteúdo do próximo tópico, porém, marcadas pela migração e a esperança de dias melhores.

5.1.1 Migração e prestígio

Muitos migrantes da Serra de Inácio Pereira são pessoas do sexo masculino que geralmente migram a partir dos dezoito anos¹⁰². Contudo, esta é uma idade que marca mais a independência das pessoas do sexo masculino do que do feminino. Não é sem razão que os familiares e a

¹⁰²Para saber mais sobre a importância da idade da primeira migração, ver Scott (1995), Menezes (2009) e Menezes & Silva (2010).

vizinhança tecem narrativas sobre a quase predestinação dos meninos buscarem emprego em outro estado. Exemplifico.

Um dia, enquanto eu, Cida, Daiana e Vitor estávamos tomando sorvete e conversando no bar, que seria aberto em algumas horas, vimos Dona Maria se aproximar da gente e, sem saudação alguma, se interessou em apenas estabelecer um diálogo a partir da beleza de Vitor. Cida agradeceu o elogio e acrescentou que o seu filho já estava com onze anos. Assim, a conversa se estendeu para a possibilidade de ele migrar para o Rio de Janeiro, pois *“logo, logo será um homem”* (Cida). Daiana já estava com uma idade bem mais próxima do permitido, catorze anos, porém, não se comentava sobre expectativas dela migrar, apenas do irmão mais novo.

Figura 06 - João Vitor (filho de Cida) no Cristo, localizado na Serra de Inácio Pereira



Fonte: C. A.

A migração de pessoas da Serra de Inácio Pereira é comumente baseada na ideia de passar algum tempo em outros estados, devido à possibilidade de trabalhar, que implica sustentar a si e ajudar os familiares que ficaram. Rio de Janeiro e Brasília são as principais cidades onde eles buscam por empregos urbanos, geralmente em construtoras, utilizando, para tanto, laços de parentesco. No entanto, eles nem sempre migram tendo uma oferta de serviço. Durante o tempo que aguardam uma oportunidade de trabalho, preferencialmente *“trabalho fichado”* (Carteira de

Trabalho assinada), se ocupam com o “*bico*”¹⁰³ que aparece. Nesse momento de espera se hospedam na casa de algum parente.

Dona Socorro, recentemente, voltou do Rio de Janeiro para “*ficar de vez*”¹⁰⁴ em Serra de Inácio Pereira — “*o lugarzinho que quer morrer*”. Além disso, ela me contou sobre os inúmeros parentes que abrigou em sua casa no bairro que é o destino de muitos moradores e moradoras da Serra de Inácio Pereira, Rio das Pedras¹⁰⁵, localizado no Rio de Janeiro.

Eu morava num lugar pequeno. Porém, minha casa é igual a coração de mãe, sempre cabe mais um. Tinha vez que tinha tanta gente que dormia quase um por cima do outro. Igual a ninho de gato. Mas as coisas são assim mesmo... Eu estava ajudando os meus a crescerem. Então, sempre que alguém me procurava... que dizia que estava indo para o Rio de Janeiro. Eu falava: aqui já tem 5... 6... 7... 8... Mas, se você quiser... É apertado! Mas a gente se ajusta. Pode vir. Eu tinha que falar das condições para não enganar, né? (Dona Socorro).

A migração feminina apresenta-se ligada à relação matrimonial. Quando elas migram, é argumentado que a tenham feito por causa do marido “*que mandou buscar*”. Embora também encontrem empregos, especialmente como domésticas, a migração ainda é bastante relacionada, nos discursos das moradoras e dos moradores, ao pedido do esposo.

Acontece que as pessoas do sexo masculino migram solteiras e voltam para se casar. Retornando, na maioria das vezes, com a esposa para o Rio de Janeiro ou Brasília¹⁰⁶. Das famílias com as quais tive contato, tomei nota de filhos e/ou sobrinhos e/ou netos que estavam no Rio de Janeiro ou em Brasília e não ouvi relatos de casamentos entre eles e pessoas desses estados. Entretanto, a recorrência de casamentos entre as moradoras e moradores da localidade é tão forte

¹⁰³Trabalhos provisórios.

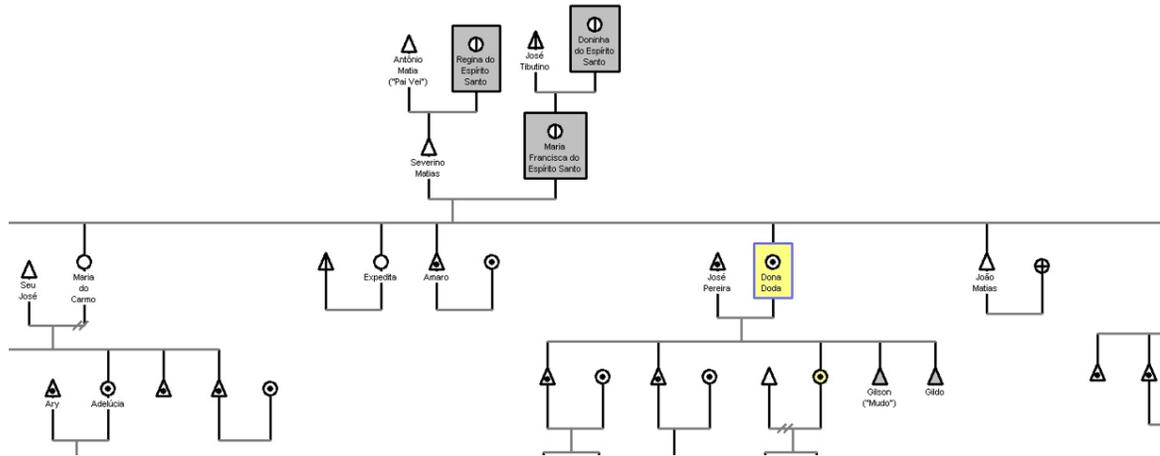
¹⁰⁴Teresa Sales (1982, p. 58) percebeu, durante uma pesquisa realizada no Agreste em 1979, um novo ciclo de migrações, cuja nascente vinha da década de 1950, mas que, na ocasião de seu estudo, tinha um sentido diverso. Não se tratava dos que vinham estabelecer-se no Sul ou buscar condições para voltarem a viver no Norte. O fluxo que se configurava, então, era o de idas e vindas intermitentes, não necessariamente ligadas à sazonalidade do emprego agrícola na área de destino. Sua causa era mais estrutural e vinculada às próprias não-condições de sobrevivência nas áreas de origem. Este fluxo intermitente de migração teve início nos últimos anos da década de 1970 e foi ocorrendo sem trégua na década de 1980, assim como também notamos nos estudos realizados por Scott (1983; 1995). Este é um fenômeno muito presente na realidade das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira. Então, frequentemente, quando uma moradora ou morador relata “ficar de vez” em Serra de Inácio Pereira tem a ver com o perfil do momento da pessoa: idosa/o, aposentada/o, poucas opções de trabalho etc.

¹⁰⁵De acordo com Burgos (2002), essa localidade, formada no final da década de 1960, é marcada pelo predomínio de imigrantes nordestinos entre os cerca de 40 mil moradores. A grande presença de nordestinos em Rio das Pedras é facilmente percebida, a ponto de formarem um grupo com identidade própria, inclusive com amplo espaço residencial delimitado, exclusivo para cearenses, paraibanos e naturais de outros estados nordestinos. Quase semanalmente chega a Rio das Pedras um ônibus levando e trazendo nordestinos. Segundo a voz corrente nesse bairro, mais da metade dos moradores e das moradoras (60% da população) é composta de nordestinos, em sua maioria, vindos da Paraíba e do Ceará.

¹⁰⁶Como Menezes e Silva (2013, p. 307) já indicaram: não são raros os casos de meninas que viveram o período de ‘espera’ na observância de todas suas regras e que, no entanto, foram ‘abandonadas’ pelos namorados/ ou noivos depois do retorno ou não. Depois de anos da minha última coleta de dados, soube recentemente que Suênia foi “abandonada” pelo namorado.

que, mesmo quando ocorre separações entre eles no estado para o qual migraram, casam-se novamente com conterrâneos da Serra de Inácio Pereira. Talvez a concentração de moradoras e moradores no bairro Rio das Pedras colabore com essa situação. Goody (2001), por exemplo, percebeu que, no período da Segunda Revolução Industrial, em Londres, surge uma crescente tendência ao casamento dentro do bairro.

Figura 07 - Genealogia II



Recorte da genealogia migração e matrimônio. Para visualização completa: <https://carolina-albuquerque.github.io/tese/>.

As migrações interestaduais, de acordo com o que as genealogias indicam, foram se intensificando na quarta geração. O retorno dessas pessoas ou famílias que migram, geralmente, decorre por não ter “trabalho”, por demandas familiares de cuidado (ver capítulo 7) e pelo desejo de voltar a viver na terra natal. Contudo, migrar para o Rio de Janeiro ou Brasília também significa prestígio. Muitas vezes as pessoas me contaram sobre a quantidade de viagens que fizeram, algumas delas 27. Nessas somas também incluem visitas a familiares e parentes da Serra de Inácio Pereira.

Em janeiro e julho, os migrantes costumam visitar sua terra natal. Desses reencontros entre os moradores e as moradoras que ficam e os que migram, notamos conversas comparativas sobre o que ocorre no sítio e lá (Rio de Janeiro ou Brasília), discutem música, modas de roupa, cabelo, material de limpeza etc. As mulheres que trabalham em lares com condições sociais superiores às suas relataram certos hábitos aos moradores e moradoras e os seguem sempre que possível. Por exemplo, o preparo de alguns tipos de comida. Certo dia, enquanto Ana preparava a lista da feira, ela perguntou a Wesley, o seu irmão, se ele queria provar a receita do fricassé carioca de sua ex-patroa. Os trajes que são e lembram uma vida em outro estado também demarcam um

diferencial em Serra de Inácio Pereira. Isso me lembra um comentário que Clyde Mitchell (2010) teceu sobre as moradoras e os moradores do Cinturão do Cobre.

Os europeus estão em posição de superioridade social, e os africanos aspiram à civilização, principal característica e pré-requisito do grupo socialmente superior. O estilo de vida fornece, então, uma escala segundo a qual o prestígio dos africanos em áreas urbanas (e de modo crescente, nas áreas rurais) pode ser medido. [...] Os africanos expressam suas aspirações nesses termos. Uma das principais atrações da cidade é a oportunidade de “adquirir civilização” (MITCHELL, 2010, p. 385).

Na vida cotidiana, a maioria dos migrantes tenta parecer que viveu “*na cidade grande*”. Wesley, às vezes, era visitado por um primo que morou no Rio de Janeiro e todas as vezes seu primo aparecia elegante. Até comentei sobre isso com Wesley, que me respondeu: “*Ele morou no Rio de Janeiro, então, só anda assim*”. Portanto, os moradores e as moradoras da Serra de Inácio Pereira aspiram o status das pessoas do Rio de Janeiro.

Até mesmo a maneira dos “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira se comunicarem é contrastada com a dos “*mudos*” do Rio de Janeiro. “*Os mudos do Rio de Janeiro são educados. Os daqui só se comunicam fazendo barulho*”, disse-me Ana.

Entretanto, as demais pessoas que não migraram também têm uma preocupação com a aparência. Em eventos recreativos, como o jogo de futebol que se realiza regularmente aos domingos, a aparência é um fator de grande importância nesta ocasião. A título, lembro-me do dia em que fui pela primeira vez ao jogo com Dona Josefa (“*muda*”) e o meu traje foi assunto de conversa e opinião. Dona Josefa queria que eu passasse perfume e pintasse os lábios, que só tinham protetor. Também ofereceu brincos e perguntou se eu realmente iria ao jogo com chinelos. Para Maria, Lindinalva e Dona Josefa, as minhas companheiras do evento, eu estava bastante inadequada para a ocasião.

Outro dia, enquanto nos arrumávamos mais uma vez para irmos ao jogo, Lindinalva riu da tia por ela repetir a roupa. Lindinalva achou que não era o ideal, então escolheu outra vestimenta para a tia. Recordo que, nesse dia ela, também me mostrou a calça nova que estava usando. Porém, não só as pessoas do sexo feminino vestem suas melhores roupas, se perfumam, usam muitos adereços em dias de jogo, as pessoas do sexo masculino também têm essa preocupação.

Os jogos de futebol de domingo lembram bastante a dinâmica do “*fórró*” do tempo da casa de Dona Memé e Dona Zefa. Ou seja, isso significa que é especialmente um dia em que pessoas solteiras podem mostrar interesse por alguém, tanto que, após o término do jogo, a diversão

continua ao som de forró, brega e funk, e de bebidas e alimentos vendidos em três bares ao redor do campo de futebol.

As pessoas do sexo masculino que trabalham em outro estado e estão como visitantes, ou “*retornaram de vez*” (para morar), são consideradas “*um bom partido*”, são pessoas que têm algo a oferecer, porém, quem não migra e tem renda — fruto de “*trabalho de verdade*” —, também é uma boa escolha. Portanto, as pessoas do sexo masculino que migram para Campina Grande -PB também gozam de certo prestígio, que pode ser visto na narrativa abaixo de Dona Reginalva.

Teve uma vez que vários homens daqui fizeram uma seleção para trabalhar na Coteminas. E Gerson foi o único selecionado. Mas o homem lá disse que Gerson só poderia trabalhar se ele estudasse na escola dos mudos. Eu disse a meu marido: daqui, Gerson não sai. Eu tenho cuidado com os meus filhos. Como é que Gerson ia estudar em Campina se a gente não tem condições. E eu vou deixar meu filho lá? (Dona Reginalva).

O que poderia ser interpretado apenas como uma atribuição qualitativa à inteligência de Gerson, percebemos contornos diferentes quando pensamos no contexto mais amplo da Serra de Inácio Pereira. Isso me fez pensar na possibilidade de que talvez Gerson, contratado pela Coteminas, seria uma opção para se casar. Logo, a possibilidade de o jovem ter independência econômica com o prestígio do trabalho e a “liberdade” para migrar são fatores significativos para torná-lo uma opção preferencial para o matrimônio e, conseqüentemente, reconhecê-lo como adulto e provedor¹⁰⁷ da família.

Não se trata aqui de reificar a figura do provedor, tampouco, a do “*chefe de família*”, mas antes de compreender de que forma o cuidado masculino compósito ao dinheiro, a estratégias familiares morais e de relações de poder atualiza as perspectivas “*trabalhar de verdade*” e “trabalhar fora”, portanto, “produzir” e “dar dinheiro” para o sustento da família e “cuidar”. Esta arquitetura permite que, mesmo diante do conjunto de necessidades que um grupo familiar demanda, o gesto masculino de “dar dinheiro” e “prover a casa” seja percebido como suficiente e valorizado socialmente. E, como isso, tudo colabora para o reconhecimento da sua autonomia como “*cuidador de si e do outro*”.

Assim, vale perguntar, dada a quantidade de “*mudos*” e a conseqüente pequena probabilidade de casamento por parte deles, como a autonomia destes é reconhecida.

¹⁰⁷ A importância do homem como “provedor” da família, no sentido econômico e moral (de teto, alimento e responsabilidade familiar), não aparece apenas na literatura de contexto rural, mas também urbano. Ver: Neves (1984), Duarte (1986), Sarti (1996) etc.

5.1.1.2 “Mudos” casados

Das dez pessoas “mudas” do sexo masculino, apenas duas são casadas. Porém, isso decorre devido a algumas peculiaridades e à correspondência de uma expectativa social. Ari e Lula são os únicos “mudos” casados. O que os torna a exceção?

LULA

É a representação do primeiro casamento entre um “mudo” e uma “muda” em Serra de Inácio Pereira. Casou-se com Dona Maria José (“*A Muda Veia*”), que está no terceiro casamento e é (dezoito anos) mais velha que ele. De uma família com irmãos “mudos”, residentes no sítio Tanque, do município de Boqueirão, Lula foi o único a conquistar essa proeza, mudou-se para Serra de Inácio Pereira e mantém-se casado há quatro anos.

Até o momento da pesquisa, não consegui perceber como este evento impactou numa grande mudança da modelagem das relações matrimônias para com os “mudos”. Do ponto de vista moral e familiar, se espera que pessoas do sexo masculino se casem com pessoas mais novas. Logo, este é um casamento atípico. Embora, para Dona Maria José e familiares da casa, era percebido como um dos seus melhores casamentos.

O amor deles foi expresso na entrada da porta da casa (ver figura 5). Grazielly (neta) relatou diversas vezes que a vida de todas e todos da casa melhorou após a presença dele, principalmente no sentido financeiro, pois aumentou a renda com a aposentadoria dele.

Entretanto, em abril de 2021, por chamadas telefônicas com familiares, as palavras de benevolências que eu escutava sobre Lula e o seu casamento com Dona Maria José estão sendo alteradas pela concepção de um homem cafajeste. Trata-se de uma situação de tentativas de abuso sexual. Lula estava buscando ter relações sexuais não apenas com a esposa, mas com as netas delas, o isso gerou um grande conflito no seio familiar. As netas mais velhas e o filho mais novo de Dona Maria José apelaram a favor da violência física e resolveram bater em Lula para impor as condições das regras da casa.

Figura 08 - Registro do amor (nomes inscritos na porta da sala da casa) de Dona Maria José e Seu Lula



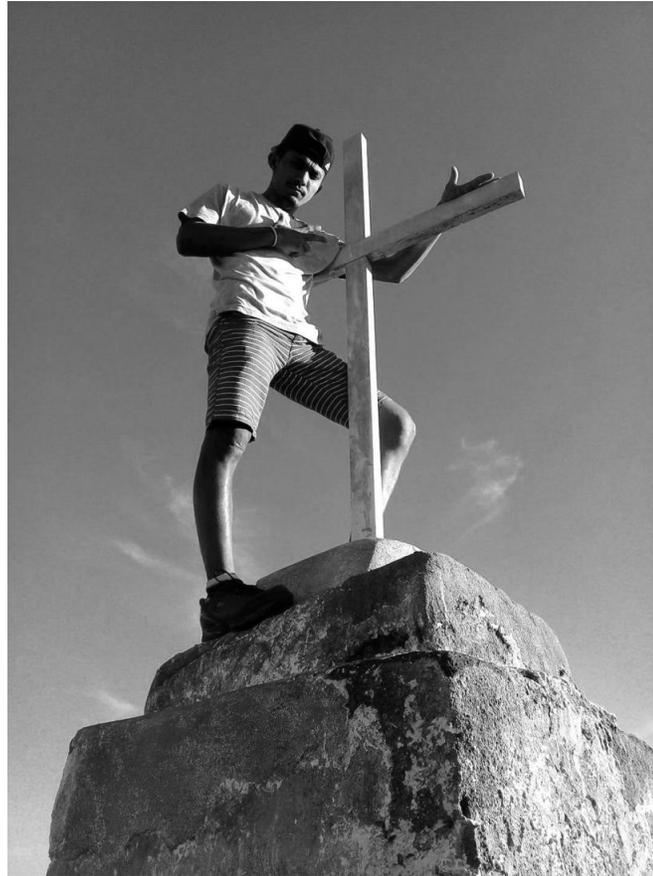
Fonte: C. A.

Os irmãos ouvintes de Lula foram buscá-lo após receberem a notícia. No entanto, Lula permaneceu na casa de Dona Maria José, pois a esposa ainda é favorável à sua presença. Então, como prevenção, as meninas passaram a dormir no mesmo cômodo que José (“*mudo*”), o filho mais novo.

Lula agora é descrito como um homem desordeiro. “Ele dá o dinheiro para as despesas da casa, porém, não protege aqueles que deveriam ser considerados os seus familiares”, disse-me Grazielle, neta de Dona Maria. Assim, para o reconhecimento da honra e autoridade masculina, “não basta ao homem pegar e botar comida dentro de casa e falar que manda, para mandar, tem que ter caráter, moral” (SARTI, 1996, p. 76-77). Portanto, se nessa história temos um “*mudo*” considerado desonroso, também temos outro “*mudo*” honroso.

José (“*mudo*”) não é reconhecido em Serra de Inácio Pereira como um homem, nem um cuidador, estas são as atribuições dadas ao seu irmão Bilá (ouvinte). No entanto, são José e as suas sobrinhas (de menores) que procuram dia a dia resolver a situação diante das condições possíveis com o objetivo de “*cuidarem de si e dos outros*”.

Figura 09 - José (filho de Dona Maria José) na Pedra do Cruzeiro, localizada em Serra de Inácio Pereira.



Fonte: C. A

Descrever aqui essa relação entre padrasto ou padrasto-avô, irmãs, irmãos, primas, tio e sobrinhas a partir do que as moradoras e os moradores classificaram como violência revela, para além do aspecto retratado acima, que nem toda violência que marca um “*corpo*” é reconhecida enquanto tal, como o caso de Neusa, que foi violentada por um homem ouvinte. Ao olhar para estas relações, podemos notar como as violências que ocorrem na vida cotidiana são concretas, porém, elas têm diversas classificações, que não necessariamente se nomeiam de violência, pois dependem dos contextos, dos atores e das atrizes com gêneros específicos, gerações específicas e “*corpos*” específicos (PISCITELLI, 2017).

Então, no processo de sua articulação, às vezes de sua prática, a violência concreta parece definir os contornos dentro dos quais ocorre a experiência de uma forma de vida enquanto forma de vida humana (DAS, 1999). Isso tudo indica que as famílias da Serra de Inácio Pereira também estão mantidas no campo de força da história maior de assujeitamento da “*muda*” e do “*mudo*”.

ARI

O casamento de Ari está mais próximo das expectativas do modelo matrimonial da Serra de Inácio Pereira. ele trabalhou, por muitos anos, como fretador de moradoras e moradores do sítio, principalmente de jovens que o contratavam para transportá-los aos eventos festivos. Em alguns momentos desse seu trabalho, notei que as pessoas de “*fora*”¹⁰⁸, não o levavam tão a sério.

Muitas vezes, vi pessoas de “*fora*” pedindo-lhe que falasse da mesma forma que uma criança que está aprendendo a falar é solicitada. No entanto, a criança fazendo isso é fofo, mas o adulto, não. Então, observei muitas pessoas rirem jocosamente dele. A fala de Ari não é imediatamente compreensível em termos do que a maioria das pessoas oralizadas esperam. Precisamos de um tempo para aprendermos com ele. No entanto, o fato de ter um grau de surdez menor que os outros, um possível tipo de cuidado diferenciado por parte dos pais e seu esforço para quebrar barreiras sociais, permitem que ele acesse outros “universos” de modo mais autônomo. Exemplificando, Ari é o único “*mudo*” que sabe ler e escrever e com o Ensino Médio completo, o único também a migrar para o Rio de Janeiro e o único que se candidatou, em 2012 e 2016, ao cargo de vereador do município de Barra de Santana, Paraíba.

Durante o meu doutorado, quando voltei a fazer pesquisas na Serra de Inácio Pereira, Ari já morava no Rio de Janeiro. Tentei contactá-lo por meio do Facebook, porém, ele nunca me respondeu, apenas visualizou a minha mensagem. Não sei se o tema surdez, assunto da conversa proposta no bate-papo, o incomodou. Eu disse a Wesley que Ari não me respondeu, e ele ficou em silêncio, mas, através de expressões faciais, posso supor que ele achou algo estranho. Embora se diga que Ari é “*desenrolado*” e alguns habitantes locais não o descrevam como “*mudo*”.

Seu relacionamento conjugal não foi acatado pelo pai da esposa e isso acabou levando ao ato de “*fugir*” com a namorada. Há quatro anos, Ari e Adelúcia estão juntos e morando no Rio de Janeiro. A história de vida de Ari, em consonância com o contexto de Serra de Inácio, o torna em parte um desvio à regra.

Assim, do mesmo modo que muitos homens ouvintes, Ari é considerado o provedor da casa, pois tem “*trabalho de verdade*” para sustentar a si e a família que constituiu, e ainda em outro estado. Ele era abastecedor em um supermercado do Rio de Janeiro, mas desistiu desse

¹⁰⁸ Pessoas que não são de Serra de Inácio Pereira e nem da família parental.

emprego e abriu seu próprio negócio de marcenaria no Rio de Janeiro. Inclusive, “*comprou um aparelho auditivo para se comunicar melhor por lá*”, contou-me sua sogra. Portanto, o sucesso na comunicação gestual local entre pessoas “*mudas*” e ouvintes não é suficiente para que uma pessoa “*muda*” do sexo masculino seja uma opção para se casar, e nem mesmo ter uma renda em si.

Mesmo Dada, recebendo o BPC, não é considerado uma preferência matrimonial. Em relação similar, Dona Doda repetidamente comentou que, se uma mulher se casar com seu filho “*mudo*”, ela abrirá mão da pensão do marido para ele [e a sonhada esposa], mas “*ninguém quer*”. E ela já tentou. Logo, não basta se comunicar localmente, ter uma renda e disposição para o trabalho que torna o casamento, e tantas outras coisas, uma realidade viável para um “*mudo*”.

Nesse sentido,

Pertencer a uma associação de algum tipo é essencial para a felicidade e, na verdade, para a sobrevivência. A afinidade étnica ou grupal pode ser um fator importante para a percepção de identidade das pessoas. Porém uma pessoa sempre é muito mais do que isso, nosso *self* pleno é a soma de relacionamentos que refletem diferentes aspectos do que somos, dependendo do contexto. Elevar a etnicidade ou determinada característica do grupo a uma superidentidade com influência irrestrita é diminuir os seres humanos, é restringir seu potencial [...] (WIKAN, 2011, p.300).

Ou seja, a biografia de Ari revela muito de sua agência e muito da busca do direito dos seres humanos serem eles mesmos, por si mesmos. Entretanto, vale lembrar que o casamento, a migração, o “*trabalho de verdade*” devem ser lidos aqui como um complexo conjunto de elementos que possibilita o reconhecimento da autonomia do sujeito em Serra de Inácio Pereira. Ou seja, nas narrativas aqui abordadas, transparecem alguns elementos centrais que configuram o (não) reconhecimento do “*cuidado de si e do outro*” entre esses sitiantes.

5.1.1.3 Migração feminina e narrativas amorosas

Em Serra de Inácio Pereira, as pessoas do sexo feminino não são cobradas a migrarem da mesma forma que as pessoas do sexo masculino. A justificativa é que as pessoas do sexo feminino migram para acompanhar o marido ou seus pais. Nesse processo de migração feminina e relações matrimoniais, a honra relacionada à sexualidade é muito mais destacada do que a de ser reconhecida como provedora da família tal qual a pessoa masculina.

Algumas “moças” com quem conversei abordavam estas práticas relativas ao casamento sem questioná-las. “*As moças que têm recato se casam. Ela vai ter um marido disposto a dar tudo pela família*”, disse-me Suellen. Em acordo, escutava os rapazes dizerem, aqui representada nas palavras de Wesley: “*se eu não conseguir trabalho aqui... Preciso ir para o Rio. Um dia não serei responsável apenas por mim*”. Portanto, o status social da pessoa do sexo feminino tem muito mais por base a virtude sexual, em vez de méritos ou aquisições socioeconômicas individuais, como é decisivo para as pessoas do sexo masculino. Nesse sentido, o casamento ideal é composto pelas honrarias do casal (STOLKE, 2006).

Logo, existe uma preocupação, principalmente com a honra feminina, que envolve o grupo familiar. Quando ouvi falar de Paula pela primeira vez, ela já estava marcada como “*mulher sem valor*”. Num dia de intenso conflito familiar público, percebi sua filha recebendo o mesmo estereótipo. Falavam: “*Filho de peixe, peixinho é*”. “*Por que a filha vai prestar se a mãe não presta?*”

A recorrência desses comentários, durante uma semana, ocorreu por consequência da surra que Paula deu em sua filha numa festa de despedida de alguém que estava retornando para o Rio de Janeiro. O motivo da surra foi devido à decisão da filha de migrar com um homem casado da Serra de Inácio Pereira, que já trabalhava e “*tinha uma vida com a esposa e filho no Rio de Janeiro*”.

No período da primeira vez em que Paula decidiu migrar para o Rio de Janeiro, escutei fofocas que ela não estava em busca de trabalho, mas, sim, à procura do “*macho dela*” (um homem casado). Esta é uma narrativa que até hoje marca a reputação de Paula e foi lembrada mais uma vez quando, em 2019, a mesma comprou a sua passagem para o Rio de Janeiro para morar com o seu novo companheiro e, também, nos dias após a surra pública que ela deu na filha. Entretanto, mesmo estando em um relacionamento com um homem solteiro da Serra de Inácio Pereira, isso não era apontado como suficiente para ela recuperar a sua reputação, pois seu passado a condena. Logo, a depreciação tecida para a filha passou pela depreciação da mãe. E o homem envolvido com a filha de Paula não recebeu nenhuma depreciação do tipo que não seria mais uma pessoa qualificada para a relação matrimonial. O máximo que presenciei foi uma desculpabilização sem rótulos. “*Esse homem não veio resolver um problema da família. Olha onde ele foi se meter*”.

Dessa maneira, chamou-me atenção como, nessas narrativas sobre relações amorosas e migração de pessoas do sexo feminino, se evidenciam a virtude sexual e a circulação delas em

quase dependência da circulação masculina. Os homens circulam, visto que “*trabalham de verdade*”, e isso basta.

Desse modo, quando um homem se envolve com mulheres sem reputação, o discurso é que “*estão apenas brincando com elas, e isto é coisa de homem*”. Assim, a virtude sexual feminina também “*torna decisivo para os homens em suas disputas por honrarias sociais*” (STOLKE, 2006, p. 16).

Contudo, a surra que Paula deu na filha revela muita mais do que o controle da sexualidade e virtude da filha, trata-se da filha ser considerada uma boa opção matrimonial e, conseqüentemente, a mesma poder constituir um espaço familiar reconhecido localmente como digno. Enquanto eu observava o choro de Paula ao contar sobre a briga pública com a filha para Dona Doda, também escutei: “*sei o que passei e o que vivo até hoje por cometer erros. Não quero isso para a minha filha. Quero que ela tenha uma boa família*”.

5.1.1.4 O marido ideal

As pessoas do sexo feminino são preparadas para estarem atentas aos detalhes do que significa ter “*um bom marido*”, o que ele pode oferecer em vários sentidos. Esse leque de informações é fornecido e favorecido por todo o sistema cultural (BOURDIEU, 2006). Não é raro notar uma menina de dez anos discutir com sua mãe ou familiares, ou amigas, baseada na experiência de vida de outras pessoas sobre essas expectativas sociais.

Por exemplo, a “*Calçada da Fama*”¹⁰⁹ é um dos lugares onde mulheres, moças, filhas, filhos etc. de diferentes grupos familiares se encontram e, quando determinada pessoa passa em frente, se estimulam conversas sobre aspectos detalhados da conduta da mesma.

Em Serra de Inácio Pereira, existe o pretendente de maior prestígio, que pode incluir uma extensão de lugares para circular. Portanto, se a pessoa do sexo feminino estiver na condição de solteira, só se desloca com o consentimento dos pais e, às vezes, só com eles ou com um parente¹¹⁰.

¹⁰⁹A “*Calçada da Fama*” é um espaço de sociabilidade composto por um grande banco em frente a um mercadinho-bar e próximo ao Clube do Flamengo e ao campo de futebol. Nesse local, encontramos pessoas de várias gerações que conversam sobre vários assuntos, por exemplo, comentam sobre o preço de diferentes produtos, “*falam da vida*” das moradoras e dos moradores do local, contam piadas etc.

¹¹⁰A ida para a escola é uma exceção. Este contexto, possivelmente, seria interessante para perceber se existem as brechas do código familiar. Sobre isso, Fernanda Nascimento-Gomes (2016) percebeu, numa pesquisa desenvolvida em uma escola pública do Ensino Médio do estado de Pernambuco, localizada em Santa Cruz da Baixa Verde, na microrregião do Pajeú, quem mesmo no âmbito escolar, o controle da sexualidade dos jovens, **principalmente das jovens**, ocorre por meio da fofoca, do controle comunitário e da equipe da escola. Logo, mesmo constatando uma “flexibilização” do controle desse grupo em várias situações do

Como tal, se espera que isso continue a acontecer, dependendo do posicionamento da pessoa com quem se casar.

Desse modo, vemos pessoas do sexo feminino, tanto “*mudas*”, quanto ouvintes, indo para a feira, em Boqueirão, no banco traseiro da motocicleta do marido. Mas também pode acontecer de serem acompanhadas por outra pessoa de confiança da família. Assim, uma saída, principalmente, para eventos recreativos, se forem casadas, noivas ou solteiras, se espera socialmente que devam ser acompanhadas por uma mulher casada, marido ou noivo. No entanto, as pessoas do sexo feminino mais velhas parecem ser menos “controladas”. Elas podem receber moradores do sexo masculino de qualquer idade, mesmo que estejam sozinhas. Logo, elas também têm mais passes livres para circularem por vários lugares, seja na esfera pública, seja privada. Portanto, assim “como a viúva e chefe de domicílio, a mulher é menos envolvida em atividades sexuais, ficando assim menos ‘suspeita’ que a separada e a solteira” (SCOTT, 2011, p.204).

CIDA

“*Mãe solteira*” - recebia, em sua maioria, pessoas do sexo feminino em casa. As pessoas do sexo masculino que as visitavam eram o seu irmão, o seu pai e Dada, que geralmente abastecia a caixa d’água da sua casa e do bar. Cida, não diferente das outras pessoas, estava buscando seguir os códigos das moralidades familiares da Serra de Inácio Pereira.

Porém, também expressava sua opinião para atitudes que considerava exageradas, como meninas não poderem brincar com meninos. “*Ela tinha alguns pensamentos modernos*”, como disse-me Seu Umberto ao me falar sobre a morte de Cida. No entanto, Cida conhecia, assim como Paula, os limites e as consequências de algumas atitudes. Enquanto Cida me contava sua história, alertava a filha para seguir passos diferentes. Contudo, Daiana só deveria copiá-la na fase da mulher batalhadora e cuidadora dos filhos.

No entanto, essas moças não fazem tudo da mesma maneira como os mais velhos ensinam. A música que as jovens e os jovens escutam é evidenciada como um ponto de discordância entre as gerações, pois música e a dança aparecem como um movimento de transgressão das expectativas comportamentais, porém, com certos limites. Muitas moças adoram dançar funk. Vi várias vezes dançarem ao som de “*Bola rebola*” de Anitta. No entanto, mesmo sendo uma dança sensual, as

cotidiano, especialmente no âmbito escolar, ela notou diferentes formas de controle do namoro e da circulação das jovens e dos jovens.

moças relataram que se tratava de *“uma dança solo, não um convite ao sexo”*. Logo, desaprovam as jovens *“que permitem que os rapazes se aproveitem [livre acesso ao toque do corpo] delas quando estão dançando”*. Até mesmo Anitta, a intérprete da música, foi descrita como uma mulher sem nenhum recato.

Portanto, muitas vezes percebi as *“moças”* aprendendo no dia a dia sobre as melhores condutas que se espera de uma pessoa do sexo feminino. Na verdade, isso se inicia muito cedo. Certo dia, notei uma menina de três anos sendo ensinada que não deveria brincar no colo de um menino de quatro anos. Entretanto, elas também conhecem sobre as vantagens e as desvantagens de se relacionarem com determinadas pessoas do sexo masculino. *“Desde cedo são avisadas”*.

As moças desejam um rapaz que seja: *“honesto, trabalhador, que goste de viajar para o Rio e goste de uma única mulher”*. Esta exata descrição foi elaborada por Sara, uma garota de catorze anos, que me falava da sua aspiração de sair do sítio Serra de Inácio Pereira. Hoje entendo melhor por que essas *“moças”* falavam com tanta paixão dos rapazes que planejavam ir ou já foram para o Rio de Janeiro. Elas vislumbravam melhores condições de vida, prestígio e possibilidades de circularem por outros lugares.

Nesse sentido, podemos ponderar que, de maneira similar às jovens de um estudo em Béarn, no Sudoeste da França, apresentadas por Pierre Bourdieu, as *“moças”* da Serra de Inácio Pereira também estão *“sensíveis à apresentação (aparência, vestimenta, porte, comportamento), bem como abertas aos ideais urbanos”* (BOURDIEU, 2006, p. 83) e atentas às estratégias de uma vida que consideram melhor. Ou seja, estamos diante de uma conseqüente desvalorização dos jovens que permanecem no campo. E vale salientar que elas não almejam jovens, mas homens que migram para qualquer cidade.

Numa conversa sobre trabalho e independência, Suênia, a filha de Dona Josefa (*“muda”*), foi indagada por mim se desejaria trabalhar em Campina Grande, então, ela disse-me: *“Não tem futuro. É melhor esperar pelo meu namorado que está em Brasília e prometeu voltar para me buscar”*. As narrativas de moças, mulheres, mães, avós, tias contam as expectativas de um marido que, na esfera da sociabilidade e do trabalho, não se restrinja ao sítio Serra de Inácio Pereira. Logo, para as moradoras e os moradores, a aliança matrimonial implica deveres e expectativas diferenciadas.

Ao centrarmos nossa atenção na migração, estamos falando de casamento, de códigos familiares e de autonomia, mas também quero frisar que, na prática, esta não é rígida como pode

parecer aqui. Então, aproveito para contar sobre a migração de Daiana, uma jovem solteira que migrou aos 20 anos para o Rio de Janeiro com a sua irmã. Após a morte da mãe, Daiana me disse: *“perdi o chão. Não tinha mais sentido continuar num lugar [Serra de Inácio Pereira] sem a presença de mãe e nem trabalho para sobreviver”*. Com isso, ela decidiu passar uma temporada no Rio de Janeiro com a família da irmã, e para ajudar a cuidar dos sobrinhos, porém, Shirley, a sua irmã, voltou, e Daiana decidiu ficar no Rio de Janeiro. Nesse momento da escrita, ela mora sozinha no bairro Rio das Pedras e trabalha como empregada doméstica em uma *“casa de família”* no bairro Tijuca. Três anos se passaram desde sua migração e não há data de retorno, pois ela contou que no Rio de Janeiro vive *“mais à luz das boas notícias da vida do que à sombra da memória da morte da mãe na Serra de Inácio Pereira”*.

Permito-me, portanto, apontar dois aspectos a partir da narrativa de migração da Daiana. Primeiro, existe o indicativo de que as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira também se mantêm nesse processo de migração por encontrar apoio nas mulheres. Citando outro exemplo, quando Ana migrou com seu marido, ela se mudou para a casa de sua irmã Sandra, no Rio das Pedras, por um período, e, também, Sandra forneceu a Ana uma rede de contatos para possíveis trabalhos. Nesse sentido, podemos compreender que existe forças sociais e códigos familiares que organizam as migrações e as dinâmicas familiares. E, evidentemente, tanto os homens quanto as mulheres são interlocutores por excelência das relações nas parentelas e intermedeiam as decisões e possibilidades de circulação de parentes entre estados. Segundo a migração também decorre pelo significado diferencial do fato, que não ocorre sempre da mesma maneira para todas e todos. O sentimento de luto de Daiana causou uma descontinuidade na maneira de permanecer migrante no Rio de Janeiro e de sentir-se independente.

Entretanto, de modo geral, a construção da mulher, da esposa, da cuidadora se encontra com marcas mais fundas da sujeição tradicional do feminino referida quase somente à esfera da dimensão amorosa e dos afazeres domésticos (como veremos no capítulo seguinte)¹¹¹. Esta é uma pista que nos leva a compreender o porquê de as *“mudas”* alcançarem a realização de uma vida matrimonial e, conseqüentemente, o reconhecimento da autonomia das mesmas.

¹¹¹Menezes (2002) e Paulo (2013) também abordam essa questão em contextos ditos rurais.

5.1.1.5 “Mudas” que não se casam

Devemos considerar que os casamentos estabelecidos ou não com “*mudas*” ou “*mudos*” e ouvintes não seguem, necessariamente, a preferência dada pela audição. Das seis “*mudas*”, apenas duas não se casaram. As “*mudas*” casadas estão entre a faixa etária de 30 - 64 anos, e as “*mudas*” que não se casaram, uma tem 25 anos e a outra, 35.

ZEFINHA

Zefinha tem o diagnóstico de “*retardo mental*” e surdez. Facilmente a encontramos na casa de sua mãe, nunca a vi circulando pelo sítio. Minhas interações com ela foram muito rápidas. Todas as vezes que visitei a casa de Dona Maria José, sua mãe, ela comparecia e me acompanhava por qualquer compartimento que eu estivesse. Assim como Seu José, também “*mudo*”, ela não se comunica como as demais pessoas “*mudas*”. No entanto, o cumprimento com um sorriso e a mão acenando sempre ocorriam na nossa interação.

A dinâmica de vida de Zefinha, restrita às paredes da casa e do CAPS, parece lhe retirar as chances de ter uma rotina diferente. A narrativa que as suas sobrinhas delinearam sobre a mesma tratava-se de informar, de modo simplista, quais medicamentos e quais as horas em que cada um deles deveriam ser tomados por recomendação do CAPS. Logo, eram relatos sobre a gestão de cuidados de uma pessoa considerada sem nenhuma autonomia.

LINDINALVA

Diferentemente de Zefinha, Lindinalva, frequentemente, circula pelo sítio, apesar de estar sempre acompanhada por algum parente de confiança - geralmente sua mãe ou a sua tia Dona Josefa (“*muda*”).

“*Se Lindinalva não vai aos jogos de futebol de Serra, faz escândalo*”, disse-me sua prima. Porém, durante os jogos, percebi que Lindinalva gostava mais de interagir com as pessoas do que assistir ao jogo. Ela me disse que ainda não namorava, mas gostava de paquerar. Várias vezes a vi se aproximando dos rapazes e puxando conversa. Mas essas interações eram rápidas, pois os rapazes pareciam estar mais interessados em acompanhar a bola rolando. Inegavelmente, a melhor hora para flertar é depois do fim do jogo, no entanto, este é o momento em que Lindinalva volta para casa com a tia.

Dona Reginalva também falou sobre a possibilidade de namoro e casamento para a filha. Mas quem quiser namorar Lindinalva terá que aceitar a vigilância da mãe. Dona Reginalva descreveu a importância desse controle com a seguinte expressão: “*segure as suas cabritas porque os meus bodes estão soltos*”. Ou seja, a mãe de Lindinalva atua como guardião da boa conduta sexual da filha, segundo as regras e valores que garantem uma boa reputação para as pessoas do sexo feminino. Entretanto, Dona Reginalva se preocupa não só com a sexualidade de Lindinalva, mas também se a filha será uma boa dona de casa, dado que a mesma não quer cooperar com os afazeres domésticos.

Contudo, ao contrário da realidade da maioria dos “*mudos*”, Lindinalva ainda é considerada uma opção de casamento. E Zefinha é a exceção da representação da vida cotidiana das “*mudas*”, assim como Ari e Lula são da vida cotidiana dos “*mudos*”.

Além disso, existem “*mudas*” que se casaram mais de uma vez. Dona Maria José, por exemplo, já se casou três vezes. Isso sugere que o casamento de uma “*muda*” não é por acaso. É interessante frisar que todas as histórias de casamento das “*mudas*”, mesmo as trágicas, são comumente descritas pelo conteúdo de narrativas de amor.

Portanto, em Serra de Inácio Pereira, moças e rapazes, mulheres e homens, participam de uma aliança matrimonial, “muitas vezes tradicional baseado na troca entre a ‘sexualidade virtuosa da mulher’ e ‘seus afazeres domésticos’ (cuidados com os filhos e a casa), de um lado, e a situação de ‘provedor’ do companheiro” (MACHADO, 2000, p.14).

Nesse sentido, qual é o papel social disponibilizado aos “*mudos*” em meio a essas ilustrações das interseções entre relações de gênero e geração, concepções de sexualidade feminina e masculina, migração, autonomia e honra familiar?

5.1.1.6 “Eu não sou chifrudo”

Numa conversa com Dona Doda sobre o cenário matrimonial dos “*mudos*”, ela relatou que: “*se o mudo [Gilson] fosse homem, seria mulherengo*”. Esse comentário é muito elucidativo do modo como os “*mudos*” são percebidos no local.

Apesar de Dona Doda também expor o uso de medicamentos para a interdição compulsória da sexualidade de Gilson, este não é um dado suficiente para compreender a realidade dos demais

“*mudos*” que não se casaram ou não namoram e não foram medicados para coibir o exercício da sexualidade¹¹².

Contudo, recuperando e conjugando os elementos discutidos até agora, é interessante unificá-los com referência à literatura antropológica clássica sobre ritos de passagem, em especial a discussão realizada por Victor Turner. O namoro e o casamento, em Serra de Inácio Pereira, ritualizam a um só tempo uma passagem para a vida adulta e o reconhecimento do bom desempenho de expectativas de masculinidade e feminilidade, como vinha indicando. Nesse sentido, também estamos diante da problematização da natureza generificada como produtora de um efeito material que exclui qualquer outra possibilidade que não esteja no espectro de masculino e feminino (BUTLER, 2000).

Portanto, parece-me que as circunstâncias de a maioria dos “*mudos*” já ter idade igual ou acima de 18 anos; não ter casado; não ter realizado nenhum intercuro sexual, e não ter migrado em busca de trabalho, os desviam das expectativas de serem considerados homens e adultos autônomos, indicando estarem numa situação de “*liminaridade*”, dado que nem são reputados enquanto crianças, nem jovens e nem homens.

Para Turner (2005), “*liminaridade*” é uma condição transitória na qual os sujeitos encontram-se destituídos de suas posições sociais anteriores, ocupando um entrelugar indefinido, no qual não é possível categorizá-los plenamente. Nesse caso, estamos lidando também “com aquilo que não pode ser definido em termos estáticos” (TURNER, 2005, p. 142). Logo, parafraseando Turner (2005, p. 142), os “*mudos*”, sendo ainda iniciados, não apenas estão estruturalmente “invisíveis”, embora, fisicamente, visíveis estão “segregados, de forma parcial ou completa, do reino dos estados e estatutos culturalmente ordenados e definidos” (TURNER, 2005, p. 142) da Serra de Inácio Pereira.

Geralmente, mulheres casadas e “*moças*” devem andar na “*garupa*” da moto apenas na companhia de pessoas do sexo masculino que sejam o pai ou irmão, ou o marido, ou o sobrinho etc., no entanto, essa regra não é aplicada para subir na “*garupa*” da moto de /com um “*mudo*”.

Os “*mudos*” são frequentemente chamados para transportarem a “*moça*” de alguém; a esposa de alguém, seja após a missa, após o turno escolar, após o término do jogo etc. Portanto, o

¹¹²A administração de psicofármacos para suprimir ou eliminar quaisquer manifestações da libido foi narrada com muita “naturalidade” por várias pessoas da Barra de Santana que comentaram sobre o conhecimento desse método de controle com usuários do CAPS. O uso de medicamentos como forma de gestão do controle da sexualidade de pessoas com deficiência e entre pacientes em sofrimento psíquico também aparece nos dados de Silva (2014) e Meinerz (2020).

“*mudo*” não representa uma ameaça à honra de “*moças*” e mulheres casadas. Desse modo, ele transita facilmente entre grupos de pessoas do sexo masculino e do sexo feminino.

A “*moça*” ou a mulher casada que passa algum tempo em companhia de um “*mudo*” não é acusada de ter qualquer relação libidínica com o mesmo. Diferente dos ouvintes do sexo masculino não interditados sexualmente. A título disso, várias vezes, notei que algumas “*moças*” foram acusadas de envolvimento com determinado “*rapaz*” por montarem na “*garupa*” da moto dele. Eu também recebi tal acusação quando andei na “*garupa*” da moto com Wesley. Logo, a “*moça*” ou a mulher que deseja preservar sua honra deve evitar comportamentos que ameacem sua reputação.

Nesse sentido, como disse Turner (2005, p.139), “as definições seculares de uma sociedade não consideram a existência de um nem-menino-nem-homem, o que vem a ser justamente o iniciado de um rito de passagem”. Um conjunto de definições essencialmente sociais coexiste com aquelas que servem para definir o estruturalmente indefinível “*ser-transicional*”. Assim, “o ser-transicional ou ‘persona liminar’ é definida por um nome e por um conjunto de símbolos. O mesmo nome é frequentemente usado para designar aqueles que estão sendo iniciados nos diversos estágios da vida” (TURNER, 2005, p. 140).

Nesse sentido, o “*mudo*” iniciado no rito de passagem para assumir o seu status de homem parece permanecer no período “*liminar*” e estruturalmente fisicamente “invisível”, logo, passível de “*contaminar*” quem com ele se envolver. Ou seja, como membros da sociedade, quase todos nós só vemos o que esperamos ver, e o que esperamos ver é o que somos condicionados a ver quando aprendemos as definições e classificações da nossa “cultura” (TURNER, 2005). Dessa maneira, isso não difere da realidade dos “*mudos*” e demais pessoas do sexo masculino da Serra de Inácio Pereira, pois todos são percebidos socialmente conforme o que se espera do seu gênero, sua geração, seus corpos e dos seus familiares.

Entretanto, os “*mudos*”, cientes do papel social do homem em Serra de Inácio Pereira, argumentam porque não se casam. Então, “*não se casam, pois não querem chifres*”. Os “*mudos*” já se interessaram por alguma “*moça*” do local, porém, “*ninguém quer um mudo*”, relataram os seus parentes. Dada, por exemplo, se apaixonou por uma “*moça*”, e ela nunca soube desse encantamento. Então, os familiares (rindo) aludiram que Dada é “*namorado de foto*”, ou seja, não existe contato íntimo com a “*moça*” e/ou o namoro é algo irreal.

Quando o “*mudo*” expressa: “*eu não sou chifrudo*”, a cada vez que um parente comenta que ele não namora, o mesmo dissimula a situação em que socialmente foi/é posto. Na prática, porém, isso tem consequências, mas, antes de concluir este pressuposto, exporei um pouco sobre como localmente são prestigiados e os seus efeitos.

5.1.1.7 A glória dos “*mudos*”

O futebol se destaca no “universo” das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira. Vale abrir um parêntese sobre isso, dado que os “*mudos*” do time de futebol local são prestigiados, no entanto, isso não é suficiente para anular o intenso cerceamento da autonomia dos mesmos.

Para as pessoas que moram no Centro e em tantos outros bairros do município, os jogadores do time Flamengo da Serra são coletivizados de: “*doidos*”, “*caboclos-brabos*”, porém, “*é um time forte*”; “*é um time guerreiro*”; “*é um time temido*” para as pessoas da Serra de Inácio Pereira. Geralmente, os “*mudos*” são descritos como “*a glória do time*”, pois os mesmos “estão sempre na ofensiva pelo grupo”.

A maioria das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira torcem pelo Clube de Regatas do Flamengo, tanto que, ao visitar suas casas, me deparei com uma toalha estampada com o símbolo do time ornamentado a sala. Portanto, esse apreço pelas coisas do Rio de Janeiro inspira para além do nome do time de futebol local.

É interessante frisar que todos os “*mudos boleiros*” (jogadores) são chamados, no cotidiano, por seus nomes de batismo, isso não é comum a todas as pessoas “*mudas*”. Pondero que se deve ao fato de, nos eventos de futebol, principalmente nos campeonatos municipais e intermunicipais, circularem os nomes dos jogadores que disputarão cada jogo, mas sobretudo isso decorre do reconhecimento das torcedoras e dos torcedores.

Figura 10 - Biu na varanda de sua casa.



Fonte: C. A.

Moradoras e moradores demonstram sua paixão pelo Flamengo da Serra quando compram as camisas personalizadas com o *slogan* do time, quando alugam transportes para irem aos eventos do time e quando estão vibrando e gritando para entusiasmar o time no momento da disputa futebolística. Nesses encontros escutamos a torcida chamando pelos nomes dos “*mudos boleiros*”. Se, por um lado, isso demarca a distinção dos grupos nos instantes dos confrontos futebolísticos, por outro, revela que a deficiência não é enfatizada e não se sobrepõe ao “*ser pessoa*”, isso acontece até durante o treinamento da equipe.

Então, esse orgulho pelo time e pelos “*boleiros*” permite que Dada, Biu, José e Gerson sejam identificados por seus nomes de batismo não apenas durante os jogos, mas no dia a dia. Nesse sentido, o costume futebolístico da torcida indica funcionar como um mecanismo de agregação e de reconhecimento de um semelhante. E os laços sociais estabelecidos entre as pessoas de Serra de Inácio Pereira e as distinções entre Nós e os Outros decorrentes dos confrontos dos jogos de futebol produzem microuniversos de significados (SIMMEL, 2006).

Figura 11 - Um pouco do apreço. Da esquerda para a direita: Maria (irmã), Dona Josefa (tia) e Biu.



Fonte: C. A.

Vale salientar que, se os nomes de batismo dos “*mudos boleiros*” são reconhecidos no cotidiano por causa do prestígio futebolístico, o de Neusa é lembrado por sua difamação e desonra. Portanto, o futebol, principalmente para os “*mudos*”, parece oferecer o que Néstor Perlonghuer conceituou de “*virtudes socializadoras*”, que significa um grupo “ter um ponto de apoio psicossocial e moral; oferecendo-lhe prestígio, perspectiva de uma vida organizada em consonância com o centro de interesses e valores coletivos” (PERLONGHUER, 2008, p. 98).

Além disso, o futebol mobiliza conexões e conjugações de fluxos de redes. Por exemplo, os “*mudos boleiros*” e os “*(ouvintes) boleiros*” recebem convites de integrantes do time para churrascos em suas casas e de acompanhantes para os eventos mais populares de Barra de Santana e municípios do entorno. Porém, em espaços sociais externos, os “*mudos*” são mais os observadores da interação do que os próprios participantes, embora os ouvintes da Serra de Inácio Pereira tentem incluí-los quando comunicam um pouco sobre o conteúdo da conversa com os ouvintes de “*fora*”, mas os “*mudos*” ainda permanecem em desvantagem. Trocando em miúdos, os “*mudos*”, nas festas, ou ficam quietos ou comunicam-se com os seus parentes e colegas, ou

dançam com pessoas do sexo feminino (geralmente mais velhas) que também são da Serra de Inácio Pereira.

Nesse sentido, podemos observar, a partir dessas redes de sociabilidades, a circulação dos que são denominados de “*mudos*”, nos diferentes espaços do sítio e do seu entorno, na cidade, no Centro e em outros espaços percebidos como rurais.

A observação dessas relações “internas” em Serra de Inácio Pereira – família e vizinhança – são pautadas por esse duplo olhar “para dentro” e “para fora”, assim como para as fronteiras desses diferentes espaços. Logo, podemos perceber, pelas diferentes narrativas, que o prestígio futebolístico não permite aos “*mudos*” uma mudança do seu estado civil, diferentemente do que possivelmente proporcionaria o prestígio migratório. Ou seja, em virtude de sua posição na comunidade, os “*mudos*” detêm pouco prestígio na vida cotidiana; aos domingos, vestem seus símbolos e marcas aparentes de hierarquia e os exibem aos espectadores admirados no campo de futebol.

O sistema de prestígio em Serra de Inácio Pereira, então, utiliza o “estilo de vida da cidade” ou “estilo de vida do Rio de Janeiro” como padrão a ser seguido. Portanto, parece que, para ganhar respeito ou o reconhecimento da autonomia em Serra de Inácio Pereira, a pessoa do sexo masculino precisa ocupar uma posição na qual cumpra com as suas obrigações do rito de passagem para a vida “adulta”, derive bastante prestígio e receba um salário de um “*trabalho de verdade*”.

Apesar de a realidade em Serra de Inácio Pereira apresentar a diversidade de arranjos familiares, percebemos, muitas vezes nos discursos das moradoras e dos moradores, a persistência da idealização do modelo de família nuclear “tradicional”, de modo que a pessoa masculina se enquadre como provedor da casa. Logo, o relacionamento do homem com a casa acontece de maneira diversa ao da mulher, pois o critério de avaliação de seu sucesso está centrado na rua, e a casa torna-se um domínio que precisa estar sob controle, sendo, pois, inquestionável. O controle sobre a mulher está simbolizado no controle sobre a casa. Se a casa não está sob controle, a ameaça de avaliação do homem é tão real quanto à admissão direta de fracasso no papel masculino de provedor (SCOTT, 1990; D’ÁVILLA, 1999).

No entanto, é inegável que existe um posicionamento feminino cujo propósito é garantir sua qualidade de vida ou alcançar uma ascensão social por meio da migração, logo, o descontentamento de uma vida diferente dessa pode ser percebida como geradora de

masculinização e do celibato forçado dos “*mudos*”. Ou seja, a pessoa feminina não deseja casar-se com qualquer um.

Seria muito simplista responder que os “*mudos*” não se casam porque não têm renda e são dependentes de seus pais. A independência ou o reconhecimento de uma vida adulta autônoma não deve ser lida apenas pelo econômico. Isso pode ser ilustrado a partir das situações de vida de Biu (“*mudo*”) e Djalma (ouvinte).

No período de vida dos pais, Biu assumiu a responsabilidade de comprar, toda semana, a carne com o dinheiro do seu trabalho de servente de pedreiro e outros bicos que apareciam. Entretanto, essa realidade que Biu vivenciou é a mesma de muitos homens ouvintes casados.

Djalma se casou com Maria e, dessa união, tiveram Diego. Contudo, Djalma ainda não conseguiu sustentar a sua família apenas com a renda da sua profissão de mecânico exercida em Serra de Inácio Pereira e o complemento do benefício da Bolsa Família. Maria não “tem” renda e dificilmente consegue um “*bico*”. Então, os três são praticamente providos do necessário por Dona Socorro, mãe de Djalma, aposentada e pensionista.

Os três passam o dia na casa de Dona Socorro, voltando para casa deles apenas depois do jantar. Entretanto, Maria relatou que, se a mãe de Djalma morrer repentinamente, eles vão morar no Rio de Janeiro.

Eu poderia citar várias narrativas de casais que são sustentados pela mãe e pelo pai dos mesmos – desde a época da geração de Dona Doda. Logo, estamos diante de relações familiares em que observamos expectativas sociais bem definidas sobre o comportamento feminino – cuidar da casa, do marido e dos filhos – e o papel de provedor masculino das “necessidades” da família. Contudo, as narrativas acima atualizam, a partir de expectativas sociais, moralidades e organizações familiares cotidianas, a relação existente entre pessoas do sexo feminino e masculino de diferentes idades, dinheiro, distância, circulação, mudanças e cuidados de si e do outro.

Logo, vimos como a autonomia de alguns é obscurecida e de outros reconhecida de diferentes maneiras, sobretudo, quando em contraste com os vários elementos aqui postos. Então, a partir dos dados apresentados, o reconhecimento da autonomia dos “*mudos*” constitui um grande desafio, visto que parecem experienciar uma “*liminaridade*” inacabável que não é orientada unicamente porque são “*mudos*”. Logo, o celibato forçado vivido pelos “*mudos*” não procede apenas da ausência da audição, se assim fosse, as “*mudas*” também não se casariam. Porém, as

moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira constroem o casamento como a migração, o celibato e o reconhecimento de *“cuidador/a de si e do outro”*.

Nesse sentido, as atividades individuais e familiares que os *“mudos”* experienciam se dão mediante conflito das expectativas de parentesco. Sem dúvida, o caráter laboral e idealizado dos cuidados em Serra de Inácio Pereira e, conseqüentemente, o reconhecimento da autonomia, ou melhor, o reconhecimento de *“cuidadores de si e do outro”* se encontram presos na moralidade de uma *“natureza generificada”*, geracional e relacionada a noções de trabalho doméstico ou *“reprodutivo”* — de caráter que não gera *“valor de mercado”* (WEBER, 2006) e de competência feminina, e o *“trabalho de verdade”* ou *“produtivo”* — de caráter mercantil e de domínio masculino.

Entretanto, como Florence Weber (2006) já enfatizou, o binômio produtivo/reprodutivo é insuficiente para capturar as dimensões dos cuidados nos contextos contemporâneos. Todavia, afirmar este pressuposto não significa negar que exista essa orientação na organização familiar das moradoras e dos moradores de Serra de Inácio Pereira.

Na prática, podemos observar que as mulheres também exercem o *“trabalho de verdade”* ou *“produtivo”*, logo, também são provedoras da casa e responsáveis pela família (no sentido masculino), porém, muitas dessas mulheres da Serra de Inácio Pereira trabalham como empregadas domésticas, desse modo, permanecem no âmbito dos trabalhos socialmente desvalorizados e feminilizados, talvez isso colabore para o não reconhecimento delas enquanto *“provedoras”*.

E, além disso, nesta esteira das discussões sobre *“situações”* e *“cadeias de cuidados”* o afeto também aparece, logo, a dimensão do cuidado envolve relações entre os seres, e a produção do viver é também uma tarefa afetiva (HIRATA, 2020). Portanto, a proposta do próximo capítulo está para além das expectativas das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira da obrigação de cuidar que existe para as mulheres desde o início das suas carreiras domésticas como filhas e mães, e de prover que existe para os homens (SCOTT, 2011).

Retratar a vida cotidiana das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira significa compatibilizar as dimensões do *“cuidado de si e do outro”*, do respeito, da dignidade, das expectativas morais e familiares, da esperança e suas ambigüidades. Nesse sentido, a produção de cuidados envolve uma fundamental articulação de gênero, de geração, de classe, de deficiência, de migração, assinalando não apenas as suas diferentes combinações e mobilidades no cotidiano das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, mas também as organizações das desigualdades

de poder. Assim, nessas múltiplas produções de cuidados, de cuidadoras, de cuidadores e operações familiares, sejam elas espetacularizadas, sejam quase invisíveis em sua dimensão de ação rotineira do cotidiano, se configuram continuamente os contornos e as possibilidades de experiências de vida, que sobressaltam desigualdades e violentas relações assimétricas.

Entretanto, reaver a autonomia que é negada, principalmente aos “*mudos*” nas situações de produção de cuidados, responsabilidades e tutelas, trata-se de propor constatá-la imersa em diversas práticas e discursos de escalas sociais. Ou seja, discorrendo sobre as estratégias de vida e produções de cuidado, podemos perceber quanto a moralidade e a expectativa familiar se amarram à forma de existir dessas pessoas da Serra de Inácio Pereira, mas vale lembrar que também se interligam a outras dinâmicas sociais, institucionais e históricas.

6 VIAJO PORQUE PRECISO, VOLTO PORQUE CUIDO¹¹³

Transitar no mundo é parte do processo de tornar-se homem para as pessoas da Serra de Inácio Pereira. Isso se dá nos bares, no bairro, nas redondezas e nas migrações para outros estados. No entanto, se no início da juventude a pessoa masculina circula por diversos lugares para se divertir, chega o momento que é preciso aquietar. É quando o jovem começa a pensar em namorar para se casar, em “*ter uma responsabilidade na vida*”, como disse-me Wesley. Então, o casamento passa a ter contornos de um projeto – às vezes, nem precisa ser com véu e grinalda – simplesmente “*juntando os troços*”.

Assim, vimos no delinear do capítulo anterior com matizes e nuances, a imagem do homem de respeito, o pai de família e o possível encadeamento do (não) reconhecimento da autonomia dele. Nesse sentido, identificamos a vulnerabilidade da pessoa feminina da Serra de Inácio Pereira por ter sua relação com o mundo externo mediada pelo homem, isso nos dá uma ideia do que a mesma enfrenta em face deste mundo desigual e patriarcal. Entretanto, de outra parte, vimos que a circulação das mulheres não se trata meramente de um princípio estrutural (e masculino), pois, as narrativas e práticas femininas evidenciaram a habilidade das mulheres em organizar, negociar, intermediar e influenciar no seu próprio processo migratório e de seus parentes. E, também, notamos, nesse processo, a vulnerabilidade da pessoa masculina “*muda*”, que tem a sua autonomia cerceada por não alcançar ou acumular as experiências correspondentes a alguma representação social masculina legítima da Serra de Inácio Pereira.

Portanto, o casamento, o “*trabalho de verdade*” ou “*trabalho fichado*” e as filhas e os filhos dão à pessoa feminina e masculina um estatuto de maioridade, devendo torná-los responsáveis pelo próprio destino, o que implica idealmente se “desvincular” da família de origem e constituir novo núcleo familiar. Isso nos remete ao estudo de Klaas Woortmann (1984, p. 21), que mostra como as estratégias individuais de entrada no mercado de trabalho de cada um dos membros da família (formuladas, evidentemente, a partir das possibilidades do mercado) obedecem a um projeto coletivo da família, respondendo aos papéis familiares, como mostrou o autor, não visando apenas a sobrevivência não são só economicamente determinada por motivos pragmáticos. Ao contrário, as “escolhas” para viver e sobreviver são fundadas numa moralidade que envolve obrigações mútuas (SCOTT, 2007). Em relação à família, a migração, o casamento e a “*divisão*

¹¹³Inspirado no filme brasileiro *Viajo Porque Preciso, Volto Porque Te Amo* (2009), de Marcelo Gomes e Karim Aïnouz.

familiar do trabalho” são parte de um compromisso de troca moral que inegavelmente afeta e significa noções a respeito do (não) reconhecimento do “*cuidado de si e dos outros*”.

Conquanto o estudo tivesse como alvo conhecer as subjetividades e as relações entre pessoas “*mudas*” e ouvintes, a vida cotidiana das mesmas revelou, em seus discursos e nas suas práticas e categorias de interpretação, o cuidado como um elemento analítico fundamental para a compreensão das suas experiências de trabalho, de “*divisão familiar do trabalho*”, de moralidades, de reprodução familiar, de vulnerabilidades, de cerceamentos, de autonomia, de sentimentos e de bem-estar. Desse modo, o cuidado, mesmo quando não nomeado enquanto tal, mostrou-se central para o reconhecimento e as expectativas sociais direcionadas a cada indivíduo e do grupo familiar. Tudo isso tem a ver com a ressalva de Hirata (2019), que nos lembra que é preciso considerar a convergência entre diferentes temáticas para pensar na questão do cuidado.

Portanto, abordar neste capítulo as produções de cuidados entremeadas pelas histórias e conversas sobre migrações das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, pelas expectativas dos papéis sociais de gênero e geração e “concretudes” da “*divisão familiar do trabalho*” nos permite compreender modos da existência humana, autonomias, estratégias no cotidiano e, conseqüentemente, cuidados que se correlacionam aos afetos e subjetividades das moradoras e dos moradores.

Assim, “a divisão de trabalho entre os membros aparecia como o caminho através do qual procuraríamos compreender as regras que davam fundamento às relações familiares” (HEREDIA, 1979, p.26) de cuidados e, ao mesmo tempo, de autonomia individual. Como é mais ou menos evidente — em trabalhos etnográficos —, estas relações não surgiam explicitamente das informações ou discursos das moradoras e dos moradores, razão pela qual foi necessário articular as informações fragmentadas, o que, com a observação direta da vida prática, possibilitou retratar aqui as complexidades desse pressuposto.

Então, se nos discursos das moradoras e dos moradores existe a expectativa do cumprimento de uma divisão de trabalho conforme o sexo, de modo que a pessoa feminina estaria ligada à casa e pessoa masculina, ao trabalho fora da casa, isso, num certo nível, parecia acontecer. No entanto, esta questão é mais complexa (HEREDIA, 1979). Logo, observaremos abaixo que todos os membros da família desenvolviam/desenvolvem tarefas dentro e fora da casa e, mesmo que se apresente uma constância na distribuição do trabalho segundo o sexo e idade, também notaremos rupturas das expectativas na execução desses trabalhos conforme o sexo e idade — ou

os papéis de gênero e geração, ao se buscar soluções diante dos acontecimentos do cotidiano. Dessa forma, perceberemos que nem todas as atividades aparecem caracterizadas como trabalho — ou reconhecidas enquanto um cuidado —, visto que, na concepção das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, esta categoria pode ser referida a um tipo específico de “ajuda” e às expectativas do momento de gênero e geração, desse modo, entropem-se à moralidade, à hierarquia familiar e ao tempo que o indivíduo despense em cada atividade.

A migração — uma mobilidade que frequentemente resulta em deslocamentos geográficos e sociais — também nos apresenta na forma de

um desafio para os estudos sobre família e gerações, já que leva a inserções em novas realidades de interpretações e de relações que precisam ser equacionadas para se entender as transformações e os mecanismos que dão continuidade ao sentimento de pertencimento a grupos familiares e de parentesco em espaços diferenciados (SCOTT, 2010, p. 253).

Logo,

como tradição historicamente estabelecida, a emigração desafia a criatividade de grupos domésticos para se organizarem localmente. Trabalhadores jovens, produzidos por estes mesmos grupos, constantemente se dispersam para regiões que prometem rendas maiores. Alguns mantêm contato com as suas famílias de origem e fazem remessas para ajudar, outros não. Depois de um período fora, alguns resolvem voltar (SCOTT, 1995, p. 23).

Portanto, em meio a essas conjunturas e estratégias de vida, é o motivo do retorno da migrante ou do migrante que me interessa destacar inicialmente neste capítulo. Estas pessoas da Serra de Inácio Pereira que saíram, geralmente, para Brasília ou Rio de Janeiro, solteiras, noivas ou já casadas, por vezes, com a declarada intenção de voltar e permanecer na terra de origem, antecipam o retorno para cuidar de um parente, como me disseram várias vezes. Ou seja, nesse bairro dito rural “composto por parentes” (MOURA, 1978), as moradoras e os moradores esperam que as suas migrantes e os seus migrantes retornem para cuidar dos familiares quando necessário¹¹⁴.

Sendo assim, o reconhecimento constatado a partir da responsabilidade relacional — nos deveres morais da “*divisão familiar do trabalho*” e/ou na reprodução para a existência familiar (ponto esmiuçado no capítulo anterior), em consonância com as expectativas para com as pessoas que migram, com os efeitos da migração e afetos —, está unido ao eixo de que somos sujeitos em relação, inscritos, social e individualmente, “en redes de cuidado y responsabilidades unos para con

¹¹⁴Scott (1995, p. 27) percebeu em uma pesquisa realizada com migrantes de Prazeres, Pernambuco, que os mesmos, frequentemente, retornavam para ajudar os familiares com problemas de saúde na terra de origem.

otros y, por otro lado, al sentimiento o asunción de responsabilidad que induce el cuidado cotidiano de otro. Ambos aspectos son objetos de tensión y relaciones de poder, en la esfera pública y privada” Ambos aspectos son objetos de tensión y relacionem de poder, en la esfera pública y privada” (BORGEAUD-GARCIANDIA, 2020, p. 45).

Logo, todas e todos, em alguma “*situação*”, dependem de cuidados, no entanto, as cuidadoras e os cuidadores estão com cargas, responsabilidades e reconhecimentos diferenciados. Em outras palavras, a leitora ou o leitor perceberá, neste capítulo, nuances sobre a responsabilidade delegada, assumida e reconhecida, e os papéis atribuídos, intimamente vinculados à complexidade dos cuidados, “su naturaleza por definición ‘en exceso’ [e negação], así como a las temporalidades de la dependencia atendida” (BORGEAUD-GARCIANDIA, 2020, p. 47).

O cuidado aqui é identificado pelo trabalho material e emocional atravessado por relações sociais de gênero, de classe, de geração, de deficiência e de migração entre diferentes protagonistas: os provedores e as provedoras do cuidado, de um lado, os beneficiários e beneficiárias do cuidado, de outro. Logo, trata-se também de atentar para a reversibilidade da relação de cuidado. Elas e eles cuidam dos outros, mas quem cuida delas/deles? (MOLINIER & CEPEDA, 2012).

Evidentemente, neste capítulo, os relacionamentos de cuidado apresentam uma atenção contínua e/ou intensa que melhora o bem-estar dos seus destinatários (ZELIZER, 2011). Nesse sentido, o cuidado não é apenas uma atitude atenciosa, ele recobre um conjunto de atividades materiais e de relações que consistem em dar uma resposta concreta às necessidades dos outros. O cuidado é uma disposição, contendo um aspecto ético, emocional, e é igualmente prático (HIRATA, 2020).

Assim, as cuidadoras e os cuidadores da Serra de Inácio Pereira, confrontadas e confrontados com as dificuldades do cotidiano, elaboram a partir de seus discursos, práticas e moralidades uma relação de responsabilidades (des)legítimas de cuidados. Desse modo, “la solicitud y la responsabilidad sentidas, así como los significados que tienen [nas relações de cuidado], no son dadas y naturales, sino que se trabajan cotidianamente y permanecen frágiles (BORGEAUD-GARCIANDIA, 2020, p.44).

Pelo viés do cuidado, podemos perceber como, nas “*situações*” da vida em comum dos familiares da Serra de Inácio Pereira, são produzidos soluções, oportunidades, cerceamentos da autonomia e obrigações e direitos para todas e todos do local. Contudo, a compreensão disso também se pauta pela atenção e interseção das categorias gênero, geração e deficiência. Visto que, de acordo com Parry Scott (2010, p. 18):

Gênero e geração [acrescento deficiência] são termos relacionais que implicam em hierarquias e reciprocidades **horizontais que são constituídas como relações de poder** entre pessoas de sexos e idades diferentes. Seja qual for o seu local de residência ou de trabalho, cada pessoa vive um mundo permeado por culturas edificadas por simbolizações que atribuem, diferencial e dinamicamente, a homens e mulheres, e a crianças, jovens, adultos e idosos, certas características. Desta maneira, o campo está aberto para a elaboração de estratégias de colaboração e de conflito que têm consequências muito significativas para quem mora ou vive do mundo rural.

O ponto de vista do cuidado das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, mediante algumas discussões que vem sendo tecidas nas ciências sociais, nas ciências humanas e da minha percepção, será apresentado de maneira fracionada, ao mesmo tempo, que combinado pela inter-relação entre família, moralidades, migração, papéis de gênero e geração, deficiência e “*divisão familiar do trabalho*”. Então, apesar das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira ocuparem a mesma localização social, estes indivíduos não compartilham as mesmas experiências individuais e sociais (HARAWAY, 1995). A inter-relação proposta revela que a produção e o reconhecimento de cuidados e “*cuidadores de si e do outro*” também dependem das “*situações*” do cotidiano. Logo, proponho olhar o cuidado em consonância com as categorias acima postas, dado que:

If practices are foregrounded there is no longer a single passive object in the middle, waiting to be seen from the point of view of seemingly endless series of perspectives. Instead, objects come into being—and disappear—with the practices in which they are manipulated. And since the object of manipulation tends to differ from one practice to another, reality multiplies (MOL, 2002, p.5).

Assim, os corpos das pessoas ouvintes e “*mudas*”, contextualizados nos “universos” aos quais têm acesso, ligados à “*divisão familiar do trabalho*”, ao gênero, à geração, a migração e à deficiência: todos juntos revelam mais do que a existência de um padrão social de cuidado e, respectivamente, de cuidadores na Serra de Inácio Pereira, uma vez que as “*situações*” do cotidiano experienciadas pelas moradoras e moradores dessa localidade apresentam, na prática, inversões [mesmo que moralmente não sejam reconhecidas por eles] de posições ou intercambialidade de (in)dependência entre cuidadoras ou cuidadores e beneficiárias ou beneficiários do cuidado e, também, das “limitações” físicas do corpo (deficiência). Portanto, a vida dessas pessoas — retratada pelo viés do cuidado em inter-relação com outras categorias e noções — se revela muito mais dinâmica e nitidamente cheia de ambiguidades.

Então,

all of these are more than one. More than singular. This begs the question of how they are related. For even if objects differ from one practice to another, there are relations between these practices. Thus, far from necessarily falling into fragments, multiple objects tend to hang together somehow. Attending to the multiplicity of reality opens up the possibility of studying this remarkable achievement (MOL, 2005, p. 5).

Neste capítulo, trabalho e me manifesto contra a interpretação reducionista do cuidado — e da surdez ou deficiência — como a quintessência dos sinais da falta de autonomia e da liberdade, em especial, das pessoas “*mudas*”. Ou seja, a cautela é não reduzir as diversas “*situações*” variáveis e atitudes das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira a uma única resposta.

Por fim, de modo objetivo, neste capítulo, proponho uma reflexão a partir da inter-relação de gênero, geração, deficiência, relações familiares, conectada às formas de organização da experiência migratória e ao cotidiano das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira. Segundo as narrativas sobre o retorno migratório deles, coletadas em trabalho de campo, é muito comum anteciparem a volta para o lugar de origem para cuidar de um ente familiar, ou seja, este aspecto se refere a um funcionamento da vida da família de muitos da Serra de Inácio Pereira. Portanto, nessas narrativas, podemos destacar diferentes pontos de vista sobre a organização familiar e, conseqüentemente, a intercambialidade de cuidadora ou cuidador e beneficiária ou beneficiário do cuidado. Além disso, nos exige uma reflexão sobre o protagonismo e autonomia das pessoas “*mudas*” no cotidiano desse bairro.

Nesse sentido, se o título e o início deste capítulo remetem à experiência migratória e, no decorrer das linhas escritas, “*enfraquece*”, tem muito a ver com as vivências [correlacionadas aos cuidados] dos atores e atrizes de cada tópico. Logo, a escolha do título é uma tentativa de fazer a leitora ou o leitor relacionar a discussão aqui tratada com a do capítulo anterior e compor quadros das diferentes posições, ordens e expectativas familiares e sociais que cada pessoa assumiu/assume na vida prática.

6.1 “*DIVISÃO FAMILIAR DO TRABALHO*”: E O RETORNO DE MIGRANTES

Seu Benjamin, conhecido como Seu Beja, foi um dos primeiros moradores da Serra de Inácio Pereira com quem conversei. Ele se descreveu como um homem que muito trabalhou, “*nada arrumou*” e, no momento, não trabalhava mais. Aos 93 anos, considerava-se “*moco e quase cego*”.

Durante esse autoexame de sua condição física, Seu Beja emendou a conversa, revelando uma associação de assuntos com a recente volta de seu filho de Brasília.

De seus quatro filhos, três estavam vivos e dois deles ainda moravam em Brasília. Seu José, o terceiro filho, foi o único que se ofereceu para morar com o pai. Seu Beja contou que José não titubeou em deixar a mulher, que estava fazendo tratamento em Brasília, para vir cuidar dele. Desse dia em diante, Seu José só deixaria o pai após a morte. Assim, enquanto proseávamos na sala da casa, e Seu José, na cozinha, preparava o almoço, Seu Beja declarou para mim que o seu “pedaço de chão” seria para aquele que lhe faz companhia.

Conhecer histórias de filhas ou filhos que voltam para cuidar dos pais é bastante comum entre as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira. No entanto, deve-se ressaltar que esse tipo de cuidado acionado pelas pessoas desse local é atravessado por questões de gênero, de modo que o retorno dos homens para cumprir a obrigação não é o esperado, como é para as mulheres.

Seu Beja só teve filhos, por isso, ele pediu “automaticamente” que José voltasse. Mesmo quando as moradoras e os moradores falam em família envolvendo laços com toda a “comunidade”, isso não significa que toda a “comunidade” seja responsável pelas etapas da vida de uma pessoa. Ao mesmo tempo, nem todos os membros diretos da família serão responsáveis por tais questões, por mais que isso seja socialmente “esperado”.

Então, a noção de cuidado, que usualmente aparece nas narrativas sobre retorno migratório e simultaneamente na “*divisão familiar do trabalho*” das moradoras e dos moradores, remete a uma divisão de atividades no cotidiano pelo sexo, logo, os afazeres domésticos, como cozinhar, lavar roupas, passar roupas, limpar a casa, que, na maioria das vezes, são realizados por pessoas do sexo feminino e referidas as necessidades que as beneficiárias e os beneficiários do cuidado têm. Entretanto, a partir da narrativa de Seu Beja, notamos que a pessoa do sexo masculino não cumpre apenas as atividades, como o abastecimento de água, “plantar o roçado”, cuidado e matança de bichos e o cuidado relacionado à responsabilidade de provedor da família. No dia a dia, nem sempre se alcança o modelo formal do cuidado enunciado pelas moradoras e pelos moradores. Então, durante a coleta de dados, percebi que tanto as pessoas do sexo feminino ou masculino costumam se mover entre as atividades ditas do “mundo” masculino e feminino.

Seguindo a rotina de Ana e do marido, percebi que ela estava constantemente “*ajudando*” o esposo, como disse-me. Quando ela acorda, já abastece o recipiente de comida dos animais. Em

dias de matança de bicho, ela trabalha tanto no momento do abatimento, da limpeza da carne e da extração da pele, como “ajuda” também na hora do plantio e colheita.

Desse modo, podemos dizer que a perspectiva dualista em que há diferenciação do espaço da casa e de fora, privado e público, é questionável, como já refletiu Silva (1998), em sua pesquisa sobre as mulheres do Vale do Jequitinhonha que trabalham na agricultura, na olaria e na casa:

No que tange às mulheres, não há uma dicotomização da jornada de trabalho. O que existe é uma imbricação das diferentes atividades exercidas. [...]. Não havendo uma divisão do tempo feminino, o mesmo ocorre com o espaço. Há uma fusão entre espaço e tempo, em que as dicotomias entre fora e dentro da casa desaparecem. Estes dados sugerem que há uma jornada justaposta para as mulheres; elas rodam sem parar, e uma jornada única para os homens. A divisão sexual do trabalho existe apenas em relação aos homens, que concentram suas atividades no trabalho agrícola, e não às mulheres. A divisão sexual, presente no discurso, no qual as mulheres só trabalham na roça como ajuda ao trabalho do homem e por precisão, é desmentida pelos dados da pesquisa (SILVA, 1998, p. 82-83).

A “fusão entre espaço e tempo, em que as dicotomias entre fora e dentro da casa desaparecem” (SILVA, 1998, p. 82-83) perpassa pela vida de muitas pessoas do sexo feminino, constatei isso em vários bairros de Barra de Santana -PB, por exemplo: Caboclos, Rosa Branca, Pedra D’água, Barriguda, Salinas etc., logo, não é uma prática exclusiva das moradoras de Serra de Inácio Pereira. Marcelo Silva e Marilda Menezes (2010), em uma pesquisa feita sobre homens que migram no município de Tavares – PB, também identificaram a prática.

Assim, voltando para a narrativa de Ana, ela desempenhava uma miríade de atividades que não se restringiam à casa dela e do marido. Ela diariamente realizava serviços para o pai viúvo e para a sua tia materna doente, Dona Zefinha, mãe de dois jovens meninos.

De acordo com Guimarães & Vieira (2020) ainda vivenciamos a experiência da centralidade da família prover o cuidado de filhas, filhos e tantos outros membros da família, recaindo diretamente sobre as mulheres. Ana é um retrato fiel desse pressuposto. Vale informar que ela assumiu alguns dos cuidados mencionados acima após a morte de sua mãe. E, para isso precisou retornar do Rio de Janeiro.

Então, atualmente, Ana é a responsável pelos afazeres que antes eram assumidos por sua mãe. Assim, Ana cumpre, como já indiquei, os afazeres domésticos e/ou cuidados de pessoas da sua casa, da casa do seu pai e da casa de sua tia materna que adoeceu e ficou fragilizada para assumir alguns de seus deveres devido ao câncer. Isso pode ser ilustrado pelos dias em que via Ana lavando a roupa de todas as pessoas dessas casas - às vezes essa tarefa era compartilhada com a irmã (Beta), que nem sempre conseguia se encaixar no tempo e nos dias previstos por Ana.

Contudo, o dia da lavagem de roupa é o momento em que, perambulando pelas casas no turno da manhã e bem cedo, encontramos pessoas do sexo feminino de várias gerações realizando conjuntamente essa atividade que geralmente ocorre em dois dias da semana e com variações dependendo do tempo climático. Logo, também podemos observar nesse pressuposto o cuidado compartilhado entre jovens, adultas e idosas.

Figura 12 - Dona Josefa e Maria estavam lavando as roupas de Biu e Dada.



Fonte: C. A.

Enquanto Seu Umberto esperava o retorno de Ana, a caçula entre as mulheres, Beta assumiu algumas tarefas, mas devido ao seu trabalho de confeitaria e cabeleireira, não pôde atender de maneira frequente a todas e todos da família. Quando uma “dona do lar” - esposa e/ou mãe - não “existe” em determinada casa por morte ou separação, geralmente, são as pessoas do sexo feminino mais próximas que assumem as tarefas domésticas dela. Isso aconteceu também na casa de Seu José Alves, recentemente sua esposa decidiu se separar, logo, sua filha mais velha e casada assumiu as responsabilidades que eram da mãe, Dona Maria do Carmo.

Não importa o quanto as mulheres julguem se tal ou qual pessoa feminina está cumprindo suas obrigações, elas relatam que, diferente dos homens, trabalham de domingo a domingo sem direito à folga. Elas têm a consciência da dinâmica árdua que vivenciam. Tal como Dona Maria do Carmo, ex-mulher do Seu José Alves, infeliz porque o marido não reconhecia a sua dedicação aos

trabalhos de casa e para com ele, resolveu separar-se. Percebi que esse raciocínio era usado não só por Dona Maria do Carmo, mas também por outras mulheres mais velhas, geralmente viúvas, que argumentavam que não valia a pena ter um segundo marido.

De acordo com Scott (2007), as mulheres separadas, que crescem em todo o Brasil, e principalmente as viúvas, são mais receosas de estabelecer coresidência com novos cônjuges, costumando formar unidades familiares de cooperação entre elas e os seus filhos, sem a presença do marido, parecido com Dona Maria do Carmo, que decidiu construir sua casa no terreno da filha casada.

Ao contrário das mulheres, os homens mais velhos da Serra de Inácio Pereira falaram do desejo de se casarem novamente. Seu Umberto informou que, embora não estivesse sozinho devido à presença constante de suas filhas e filho, queria outra companheira. Este quadro é bastante comum. Em comparação com os homens que vivem sozinhos, para as mulheres, morar sozinha é, em média, mais comum do que para os homens e— idade avançada - dentro das faixas etárias de 55 – 60 anos - e aumenta enquanto elas envelhecem (SCOTT, 2007, p. 430).

Assim,

Ora isto parece indicar um isolamento e uma solidão, ora parece uma opção de pessoas de ter mais liberdade de movimentos e possibilidades de escolher os seus padrões de relacionamentos sociais cotidianos, sem estar sob o domínio de um chefe ou uma chefe que freqüentemente seria de uma geração inferior à dela. É solidão e é autonomia, vividas diferentemente de acordo com os diferentes contextos sociais e culturais onde ocorre a residência unipessoal (SCOTT, 2007, p. 430).

Entretanto, parece indicar também a manutenção de uma honra. Dona Doda disse que é muito feio mulher velha com “*enxerimento*”, pois a fase do namoro já passou. Vale ressaltar, no entanto, que, apesar do desejo de uma nova parceira, Seu Umberto decidiu romper o início do relacionamento com a amiga, que iniciou pelo Facebook, porque suas filhas e filhos não gostam da ideia de ter na casa do pai uma mulher que não seja a mãe deles.

Mas, em meio à discussão dessas ambiguidades e padrões de elementos que não são excludentes, não vamos esquecer da árdua rotina familiar que Dona Maria do Carmo me contou precisamente quando estava casada com Seu José Alves. Ela me disse que era muito difícil agradar o marido, porque ele nunca ficava satisfeito com nada. Todos os dias, por exemplo, Seu José Alves reclamava da comida que ela preparava, pensando no quadro da doença dele. Porém, o que mais incomodava Dona Maria do Carmo eram as ofensas verbais do marido.

Várias mulheres da Serra de Inácio Pereira reconhecem e se queixam da sobrecarga do trabalho. Recordo aqui quando Seu Umberto, pai de Ana, até reconheceu o árduo trabalho que sua falecida esposa tantas vezes falara, mas não acreditava quando ela ainda era viva. “Eu pensava ser apenas reclamação”, Seu Umberto enunciou para mim. No entanto, alguns dias após a morte de sua esposa, quando teve que assumir algumas das tarefas dela, ele sentiu que “cuidar dos filhos a partir das responsabilidades da casa exigia muito dele”. Então, às vezes, Seu Umberto lava a louça ou faz a janta para “*ajudar*” Ana. Porém, essa consciência de Seu Umberto não foi/é suficiente para tirar a responsabilidade atribuída a Ana. E, podemos perceber isso não só na rotina dessa família, mas na fala repetida de Seu Umberto: “Ana voltou do Rio de Janeiro para cuidar de mim”. Contudo, para além do entendimento de papéis das práticas de cuidado pelo viés do gênero e da geração, essa narrativa realça o modo como Seu Umberto cuida de Ana na perspectiva da vivência cotidiana familiar, experienciando e tecendo relações de cuidado, com isso, redefinindo suas concepções e atitudes e, de certa forma, a experiência de si mesmo como homem.

No cenário da Serra de Inácio Pereira, o trabalho doméstico e/ou o trabalho do cuidado — ambos atribuídos socialmente às mulheres — muitas vezes se confundem. Para esclarecer, Ana voltou para assumir os afazeres domésticos da mãe e, conseqüentemente, garantir o bem-estar do Seu Umberto. Assim, o trabalho realizado por Ana ilustra processos da manutenção da vida familiar e uma parte essencial da “produção do viver”, como discorreu Hirata (2016).

Nessa multiplicidade de cuidados familiar, reconhecemos que Ana é bastante ativa, porém, também deve ser registrado que a vinda dela decorreu da promessa de o pai sustentá-la com tudo o que for necessário. A respeito disso, Ana contou-me que prefere cuidar da família do que “pagar para trabalhar em Campina Grande, Paraíba”. Ou seja, ela argumenta que a baixa renda que receberia possivelmente pelos serviços prestados em Campina Grande não compensaria devido ao custo da permanência nessa cidade e à dinâmica de ir e vir para cuidar do pai em Serra de Inácio Pereira. Então, Ana concluiu ser muito mais favorável para ela permanecer no sítio, dado que quando ela precisou, Seu Umberto não negou.

Seu Umberto também me disse que estava tentando atender aos pedidos de Ana e chegou a dizer que, embora se irritasse com a circunstância de desemprego do marido dela e percebesse que o mesmo estava acomodado, Seu Umberto não reclamou, pois compreende que a filha desistiu de planos pessoais para estar com ele.

Contudo, a jornada de trabalho de cuidado que as mulheres da Serra de Inácio Pereira experienciam, inegavelmente, é “fruto de uma responsabilidade extraordinária ao dever de cumprir com o papel da boa mãe” (ALVES & SAFATLE, 2019, p. 133), da boa esposa e da boa filha¹¹⁵. Embora, em certas “*situações*”, os homens, principalmente os maridos, procurem aliviar o trabalho das mulheres — tal como Djalma, que passava o fim de semana dividindo o tempo com o filho de cinco anos para que sua esposa pudesse “limpar ou lavar as roupas sossegada” —, são elas que passam a maior parte do tempo cuidando de suas famílias todos os dias.

Os papéis de gênero e geração são providenciais na construção das relações de cuidado, entretanto, os elementos, como o afeto, a responsabilização, a confiança, a reciprocidade, a obrigação moral maior de cuidar da família e os imponderáveis do cotidiano, apresentados nas narrativas de retorno e na vida prática das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, desestabilizam a dicotomia da “*divisão familiar do trabalho*” do cuidado.

Na realidade da Serra de Inácio Pereira, o cuidado deve ser apreendido como um fenômeno situacional, relacional e contextual, visto que faz parte da existência humana, acontece na convivência com o outro e apresenta modificações, intensidades, amplitudes e diversos modos e formas, segundo o contexto em que se realiza.

As narrativas sobre o retorno de migrantes abordadas neste tópico, além de refletir adequadamente os significados atribuídos por moradoras e moradores aos papéis de cuidadores correspondentes à “*divisão familiar do trabalho*”, também realça desencaixes e mudanças. Com isso, devemos notar que, mesmo nessas “*situações*” de rompimentos de dicotomias, as atrizes e atores envolvidos não deixaram de ser reconhecidos enquanto cuidadoras e cuidadores. Porém, nos dois próximos tópicos, veremos, a partir das expectativas sociais e da inter-relação entre gênero, geração e deficiência, como os moradores que cuidam não são considerados cuidadores, mesmo estando numa “*situação*” de vulnerabilidade menor do que a sua legítima cuidadora ou cuidador.

6.1.1 Idosas que cuidam

Semelhante a Ana, Dona Doda voltou de Brasília, deixando o “marido sozinho” para cuidar do pai, que estava velho e doente. E, equivalente a Seu Beja e Seu Umberto, ela demandou que

¹¹⁵Vale informar que, na literatura antropológica e sociológica, é evidente que uma enorme massa de trabalho é efetuada gratuitamente pelas mulheres e que este trabalho invisível que é realizado não para elas mesma, mas para outros, e sempre em nome da natureza, do amor e do dever materno (HIRATA & KEGOART, 2008, p. 264).

Lena, sua filha, retornasse do Rio de Janeiro para cuidar dela. Apesar dos demais filhos, dois que ainda moram com ela e os outros no Rio de Janeiro, Lena é quem Dona Doda chama de sua cuidadora. A rotina de Lena se estabelece entre a casa dela e a casa da mãe. Assim como outras mulheres, Lena, com sua mãe, lava, limpa, planeja festas de aniversário para os familiares etc. Portanto, sem dúvida, Lena é a parceira de Dona Doda em planejar e executar estratégias de bem-estar para os familiares. Ou seja, Dona Doda é uma pessoa beneficiária de cuidados e cuidadora.

Entretanto, a maior preocupação de Dona Doda nos momentos finais da minha coleta de dados era o que ela faria para garantir que seus filhos com deficiência fossem assegurados de proteção após sua morte, pois, devido aos benefícios de aposentadoria que Dona Doda recebe, Gilson e Gildo, seus filhos com deficiência, não podem receber o BPC, então, ela se pergunta como pode evitar alguns problemas na vida deles, já que não há certeza de que terão alguma renda.

Nesse sentido, as reformas que Dona Doda fez na casa que herdou do pai, como o banheiro recém-construído no domicílio, a substituição do telhado e outra possível ampliação no imóvel, foram informações fornecidas no conjunto de comentários sobre o que de melhor poderia ser deixado para Gilson e Gildo, dado que, para ela, os demais filhos e a filha já têm a vida arranjada.

Apesar disso, em outras ocasiões, notei que Dona Doda se preocupa com todos os filhos e a filha. Durante a pandemia, quando seu filho mais velho, que mora no Rio de Janeiro, estava desempregado e aguardava a liberação do seguro-desemprego, no período de dois meses, ela enviou dinheiro para ele sustentar a família (esposa e filhos). Dona Doda, que talvez simplesmente se encontrasse em “*situação*” de vulnerabilidade pela idade e pelos cuidados que já havia sinalizado exigir da filha Lena, mostrou-se em sua prática cotidiana como cuidadora sem descanso.

Não há dúvida de que Dona Doda pode ser vista como chefe de família e a sua aposentadoria contribui com isso, pois ela frequentemente me falava de seus planos diários e decisões como: a compra de uma TV, a instalação da rede *wi-fi* no domicílio, dias de gastos nos supermercados e lojas de outros municípios etc. Depois da morte do marido, Dona Doda disse que pode fazer o que quiser. No entanto, os filhos de Dona Doda que estão no Rio de Janeiro questionam seu gerenciamento do dinheiro e dos negócios, o que causa um conflito entre a mãe e os filhos. Por exemplo, existiu um desacordo no uso do dinheiro de parte da herança do marido para a reforma da atual casa que Dona Doda mora. Ela também me contou que os filhos que moram no Rio de Janeiro acham desnecessário dar dinheiro a Gilson e Gildo, porque eles já dependem dela. Mas

Dona Doda interpretou a opinião e a atitude dos filhos mais velhos como desrespeitosas e ingratas, porque ela é um socorro em momentos de necessidade para qualquer um.

Porém, não ignoro que, em algum momento da vida, como no caso de Dona Ecira, algumas decisões são tomadas por quem assumiu a gestão da aposentadoria, mas, no cotidiano, ainda percebemos sua opinião levada em conta, principalmente no que se refere à alimentação do dia.

Conforme Pereira e Santos (2007), no mundo rural brasileiro, é comum ocorrer migração de apenas parte da família. Nesse caso, geralmente os indivíduos em idade produtiva vão tentar a vida na cidade, e os parentes mais idosos permanecem em seus locais de origem. Com isso, no caso dos aposentados, a aposentadoria de muitos idosos tem se tornado a renda principal do grupo familiar¹¹⁶. Inegavelmente, isso ilustra o atual cenário das famílias da Serra de Inácio Pereira, mas vale lembrar que também existem os moradores e as moradoras que não migram devido à aposentadoria da mãe e do pai, ou da avó e do avô. Recordem a narrativa de Maria e Djalma apresentada no capítulo anterior, ambos são basicamente sustentados pela renda da mãe de Maria e da mãe de Djalma.

Portanto, observando a história de Dona Doda, vemos uma trajetória de vida dedicada ao cuidado, mas ainda notamos que ela transitou e transita entre os diferentes circuitos – dever de cuidadora, beneficiária do cuidado, e até mesmo de ajudante de cuidadora –, evidenciados nas narrativas da relação dela com a mãe na época em que era solteira, comumente, perfazendo as mesmas atividades concretas e afetivas delegadas às pessoas do sexo feminino. Dona Doda e muitas outras idosas e idosos ocupam, em simultâneo, a posição de cuidadores e beneficiários do cuidado.

Vimos, neste e no tópico anterior, que várias pessoas têm solicitado cuidados, especialmente aquelas e aqueles que se percebem como idosas e idosos. Isso é análogo à discussão da longa tradição da filosofia feminista, na qual o valor da independência absoluta é criticado, mostrando que a interdependência por meio do cuidado de pessoas dependentes é um elemento constitutivo da vida em sociedade (FIETZ & MELLO, 2019). Embora as idosas e os idosos da Serra de Inácio Pereira não se identifiquem como deficientes, elas e eles assumem o discurso de que precisam de cuidados, porque “o corpo não aguenta mais o pesar da vida como antes”.

¹¹⁶De acordo com Scott (2007, p. 429), um fator recente se torna especialmente relevante para a população idosa nas áreas rurais de todo o país é o ganho de prestígio e importância proveniente da extensão de pagamentos da seguridade social, o que tem redundado na ampliação de famílias de três gerações e ‘um maior empoderamento do idoso dentro da família’ em que ‘as mulheres foram as maiores beneficiárias dos avanços da seguridade social’. Sobretudo no campo, famílias com idosos têm maiores médias de renda que outras [...].

Nesse sentido, podemos usar como pano de fundo o argumento do primeiro modelo social¹¹⁷ de que não se deve explicar o fenômeno da deficiência apenas pelas características individuais. Inúmeros casos na literatura sobre esta temática demonstram que a deficiência não é uma experiência limitada a uma minoria reduzida, mas um fato ordinário e previsível no curso de vida das pessoas, assim como o envelhecimento¹¹⁸ (DINIZ, 2004). Logo, mostrar que pessoas completamente “incapazes”, por exemplo, de ver ou andar, são uma parte muito pequena do mundo com deficiência não é apenas uma estratégia para integrar outras pessoas com deficiência ao movimento social, mas, principalmente, de estender o sentido da categoria deficiente, retirando-a da esfera do inesperado e transformando-a em algo recorrente na vida humana. É por isso que os teóricos do modelo social da deficiência se recusam a chamar a deficiência de “tragédia pessoal” (DINIZ & MEDEIROS, 2004; SACKS, 2010).

Vale salientar que,

esse movimento de banalização da deficiência não significa que se ignorem as necessidades particulares de muitos dos deficientes. Ao contrário, o objetivo é mostrar que o universo dos deficientes é muito mais extenso do que se costuma averiguar quando a deficiência é contabilizada em razão apenas da existência de pessoas com grave comprometimento de capacidade visual, auditiva, intelectual ou motora (DINIZ & MEDEIROS, 2004, p. 12).

Enfatizando que a lesão não é o único determinante da deficiência, talvez nem sequer seja o principal em muitos casos, a argumentação do modelo social encontrou nas pessoas idosas um caso paradigmático, pois “um ambiente hostil pode fazer que a acumulação de limitações leves na funcionalidade corporal torne-se causa de grandes deficiências entre as mesmas” (DINIZ & MEDEIROS, 2004, p. 10). Logo, “as circunstâncias ambientais da natureza” (MAUSS & BEUCHAT, 2003, p. 444) também comandam e afetam os corpos.

Nesse sentido, podemos pensar que a “*situação*” vivida por vários idosos na Serra de Inácio Pereira durante o período das chuvas também evidencia “as limitações e funcionalidades dos seus corpos”, denotando uma manifestação da interdependência do cuidado, já que, em épocas

¹¹⁷O primeiro modelo social advém do sociólogo Paul Hunt (1966), demarcando a primeira publicação elaborada por pessoas com deficiência, que teve por objetivo debater as limitações sociais vividas por essas pessoas para além das questões autobiográficas e principalmente médicas.

¹¹⁸Faye Ginsburg & Rayna Rapp (2013), Débora Diniz & Medeiros (2004) também destacam a peculiaridade dessa categoria, que desafia presunções de identidades e normatividades estáveis, uma vez que todos poderão “entrar na deficiência” por meio do envelhecimento ou de situações momentâneas. A universalidade está justamente no fato de que todas as categorias sociais, em algum momento de sua vida, podem experienciar a deficiência.

chuvosas, dificilmente vemos uma pessoa idosa se movimentando pelo sítio ou fazendo atividades em que tenha contato com o solo muito úmido, como simplesmente colher ervas no terreiro para fazer chá.

Evoco também a cena que presenciei quando Ana chama a atenção do pai que estava aterrando o solo da entrada da casa na chuva. Ela disse ao Seu Umberto que este serviço deveria ser realizado por Wesley, pois era muito arriscado para sua idade. No entanto, o Sr. Umberto só parou de trabalhar no dia em que escorregou, então, considerou se aquietar em casa até que o chão estivesse firme novamente.

A coleta de dados que realizei durante a estação das chuvas foi essencial não só pelo conhecimento que adquiri sobre as experiências corporais das pessoas mais velhas e os cuidados que recebem, mas também por uma nova percepção que se tornou evidente principalmente quando vivi alguns desses dias na casa da Dona Doda. Assim, o cuidado revela mudanças de posições, certas quebras das correspondências dos papéis de gênero e geração e vulnerabilidades entre aquelas e aqueles que podem ser identificadas e identificados com deficiência no sentido de vivenciar limitações corporais. Logo, noções de cuidado e, em certa medida, noções de deficiência devem ser compreendidas de forma móvel, instável, situacional e contextual. Isso se tornará mais compreensível no próximo tópico, ao nos depararmos, finalmente, com as narrativas protagonizadas pelos “*mudos*”.

6.1.2 “*Mudos*” adultos que (não) cuidam

Se muitas vezes vemos “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira sendo enunciados enquanto pessoas que precisam de cuidados no dia a dia, em dias chuvosos, esse papel pode mudar, como percebi os dois filhos deficientes de Dona Doda assumirem algumas das responsabilidades dela. Exemplifico, a casa de Dona Doda é revestida apenas com telhas e o chão é de cimento queimado, que, em períodos de chuva, causa um piso muito úmido, portanto, um piso escorregadio. Então, para se precaver e não correr tantos riscos de cair, Dona Doda pede que Gilson limpe o chão da casa.

No entanto, observei que Gilson não apenas demonstrou atenção com a saúde da mãe na ocasião em que ela demandou dele. No período em que eu estava na casa de Dona Doda, ela pegou uma gripe. E, certo dia, enquanto conversávamos sentadas no mesmo sofá da sala, fomos interrompidas por Gilson, que pediu à mãe que tomasse um pouco de chá de cebola. Nesse ínterim,

ele começou, deliberadamente, a me explicar que esse chá provavelmente ajudaria Dona Doda a respirar melhor. Em algumas ocasiões, quando Dona Doda também não conseguia se locomover devido a alguma úlcera na perna, Gilson e Gildo realizavam atividades como lavar louça, alimentar os animais, apanhar as roupas no varal etc. Assim, cuidadoras e cuidadores também podem vivenciar “*situações*” de vulnerabilidade no contexto de relações de cuidado, marcadas por uma “*relação complexa*” entre a intercambialidade de beneficiárias ou beneficiários do cuidado e cuidadoras ou cuidadores.

É importante notar que Gilson e Gildo encarregavam-se de tarefas que iam além dos dias de extrema necessidade da mãe deles. Diariamente, eles também realizavam tarefas consideradas masculinas, como plantar e colher, abastecer reservatórios, ir ao mercado local e outras atividades mais.

No entanto, Gilson e Gildo são enquadrados como “*ajudantes*”, igualmente aos demais “*mudos*”, crianças e jovens que estão “*tornando-se homens*”, ou seja, nessa configuração, as atividades desempenhadas por essas pessoas não costumam ser significadas restritamente como “*trabalho*” ou cuidado.

Figura 13 - Gildo abastecendo a caixa d'água da casa da mãe



Fonte: C. A.

Necessariamente, uma vez por semana, Gilson acompanhava a mãe ao mercado, pois é o responsável de carregar sacolas pesadas para não sobrecarregar Dona Doda. Contudo, por mais que

essa atividade e tantas outras foram (e ainda sejam) cumpridas corriqueiramente, tais atividades foram aludidas, por moradoras e moradores, pelo recurso à palavra “ajuda”.

Figura 14 - Os cuidadores da mãe (Gildo e Gilson)



Fonte: C. A.

Este cuidado prestado por Gilson, interpretado como “ajuda”, desempenha uma atividade esperada, uma obrigação familiar de filho, no entanto, ele está em uma configuração que simplesmente espera obediência, ao contrário de filhos adultos que são considerados “independentes”.

Em Serra de Inácio Pereira, notamos que filhas, filhos, netas, netos etc. desde criança, desempenham papéis na família. Seus inúmeros jogos e atividades de lazer e escolar se alternam com tarefas frequentes que lhes são atribuídas, como ir à venda, dar recados e buscar ajuda. Logo, geralmente, são atividades que demarcam que esses indivíduos ainda estão dependentes dos seus responsáveis. Então, esta divisão geracional apresentada aqui nos é útil, na verdade, para efeito da compreensão da realidade vivenciada pela maioria dos “mudos”, uma vez que, são solicitados a realizar tais tarefas.

Nesse sentido, como o do homem e da mulher, o trabalho realizado pelos filhos, especialmente por crianças e jovens, faz parte do compromisso moral entre as pessoas na família. Assim, há um compromisso como parte de um sistema relacional de “ajuda” e troca na família: aos pais, cabe o papel de dar casa e comida, o que implica retribuições por parte dos filhos (SARTI,

1996). Portanto, o “trabalho”, ou “ajuda”, ou cuidado (denominado por mim) são uma forma de retribuição desses filhos.

Muitas vezes, ao entardecer, ouvi Seu Umberto falar ao filho de 17 anos: “*Wesley, você vai me ajudar amanhã de manhã, temos que tirar água do poço*”. Contudo, Gilson e tantos outros “mudos” adultos e jovens desenvolvem, sob diferentes relações e condições, múltiplas atividades ou práticas de cuidado, frequentemente denominadas em termo local como “ajuda”.

Podemos constatar que existe uma dificuldade de reconhecer relações de cuidado, por meio de expressões de preocupação e manifestações de solicitude. Nesse sentido, dirijo a discussão para que as noções de cuidados sejam compreendidas com base na prática, pois quem é beneficiário do cuidado não deve ser classificado como sujeito passivo, mas enquanto indivíduo que está agindo dentro dessa relação (MOL, 2008).

Assim, pensar nas relações entre pessoas “mudas” e ouvintes da Serra de Inácio Pereira a partir de noções de cuidados nos permite reconhecer o papel ativo que todas as partes das relações exercem nessas práticas. Desse modo, o cuidado envolve “persistent tinkering in a world full of complex ambivalence and shifting tensions” (MOL et al. 2010, p. 14).

Devemos nos atentar que, na opinião das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, os “mudos” são comumente retratados como beneficiários de cuidados, e isso também parece decorrer de “situações” vivenciadas nas quais a “limitação” do corpo é evidenciada.

Em nove de julho do ano de 2020, 27 presos fugiram da Penitenciária Doutor Ênio Pessoa, em Limoeiro, no estado de Pernambuco, e se esconderam no município de Barra de Santana. No dia seguinte, conversei com Dona Doda por telefone, e ela me disse que passou a noite sem dormir, e mesmo com dois filhos em casa, Dona Doda não se sentiu segura. “Gilson é forte, porém, é mudo, por isso, não percebe o que acontece quando adormece”, mencionou Dona Doda. E ainda tem o efeito do medicamento Lorazepan, que propicia que os dois filhos durmam profundamente. Contudo, para Dona Doda, os momentos de grande insegurança eram, de alguma forma, amenizados pela presença do marido.

Porém, também notei essa preocupação de Dona Doda ao observá-la olhar para a estrada quando ouvia algum transporte passando em frente à sua casa e, no caso de moto ou carro desconhecido, ela falava sobre o seu medo. A recorrência de carros misteriosamente queimados na entrada principal do sítio também alimentava a sensação de insegurança. Os acontecimentos do cotidiano afetam o domínio do sentimento de Dona Doda como cuidadora, pois seu corpo —

carregado de muitos anos de experiências — deve estar sempre vigilante. Nesses momentos, a vulnerabilidade dos corpos dos filhos é realçada em contraponto ao corpo idoso de Dona Doda.

Ao conhecermos um pouco sobre a organização familiar e os eventos da vida cotidiana do povo da Serra de Inácio Pereira, podemos perceber discursos e expectativas familiares de cuidado e práticas que implicam uma inferiorização, especialmente dos “*mudos*”, gerando contextos de desigualdade que marcam, suprimem e/ou desconhecem as potencialidades e agência dos mesmos. Contudo, pelas narrativas apresentadas, notamos que as práticas de cuidado e as expectativas familiares de gênero, geração e deficiência se coconstituem mutuamente e, também, de modo flexível, dessa forma, é um processo que deve ser percebido de maneira aberta, dado que o cuidado está posto em movimento devido às situações, por vezes repentinas, do cotidiano e pelas interações entre “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes, que permite aos mesmos recriar suas possibilidades de ser afetados, afetar-se e afetar os outros a partir do cuidado e de seus estados corporais.

Nesse sentido, não posso deixar de evidenciar, mesmo em meio aos processos que vivenciam de cerceamentos de suas autonomias (através do meio ambiente, condições do corpo e redes de relação), o quanto os “*mudos*” exigem daqueles que lhes tutelam um bem-estar para si, ou seja, trata-se de “*mudos*” que também são “*cuidadores de si*”, como enfatizarei abaixo.

Por causa de conflitos com seu pai, Gilson morou sozinho por vários anos na casa herdada do avô. Apesar de ter sido uma decisão estabelecida por sua mãe, ele experienciou a privacidade e a liberdade de organizar as coisas de acordo com suas preferências. Entretanto, após a morte do pai, Gilson voltou a morar com Dona Doda. Então, sua mãe percebeu que, depois dessa experiência, as negociações sobre o uso de seus pertences se intensificaram, pois Gilson, recorrentemente, reivindica sua individualidade, o que pode ser ilustrado pela separação que ele faz entre seus objetos e os de sua mãe. Suas coisas só devem ser usadas por outras pessoas com o consentimento dele. Quando a televisão de Dona Doda parou de funcionar, por exemplo, ela precisou da de Gilson. Então, Dona Doda e o filho fizeram um acordo e a televisão passou a ser de uso para todas e todos da casa.

Assim, entre as reclamações que Dona Doda destaca sobre alguns conflitos familiares que envolve Gilson, constatamos os gostos, os desejos e as opiniões que o mesmo revela e exige que sejam atendidos. Nesse sentido, o ocupar-se consigo mesmo, o ocupar-se de Gilson com os seus sentimentos “indica uma relação ‘singular’, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia,

aos objetos que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 50).

Contudo, ao “ocupar-se consigo mesmo nasce a obrigação de ter cuidados com o outro, e com isso o cuidado de si não pode ser caracterizado com proporções egoístas” (FOUCAULT, 2010, p. 50). Logo, nessas negociações entre Dona Doda e Gilson, podemos perceber uma constante “*intercambialidade de cuidados*”, considerando que mãe e filho estão dispostos a negociar e a cuidar do bem-estar de si e do outro.

As práticas sociais necessitam da presença do outro para se efetivarem e colocam o cuidado de si em evidência, pois, muitas vezes e em muitas “*situações*”, ninguém pode cuidar sozinho de si, logo, tal cuidado recorrentemente se fundamenta na troca de cuidados com o outro.

Vale frisar que a decisão de Dona Doda do filho “*mudo*” morar sozinho acarretou uma prática de cuidado em que muitos se beneficiaram. A pressão arterial dela ficou mais controlada, já que os conflitos entre o filho e o marido diminuíram e o próprio marido passou a reclamar menos. Ainda devo acrescentar que alguns dos cuidados que Dona Doda tinha para com Gilson quando o mesmo morava com ela e o marido se mantiveram, tal como preparar as refeições dele. E Gilson também continuou a cuidar de sua mãe em “*situações*” de carregar as sacolas dos mercados em dias de feiras.

Esta “*intercambialidade do cuidado de si e do outro*” também pode ser ilustrada pelas “*situações*” em que Biu (“*mudo*”) plantou milho atrás de sua casa e me comunicou que o fazia porque gostava de comer esse cereal, mas também por compartilhar com sua família. Até eu fui incluída. Quando ele e Dona Josefa descobriram que eu gostava de milho, fui convidada a provar do milho do roçado de Biu ou de Dona Josefa em várias sextas-feiras à tarde, durante o mês de julho e de agosto.

A produção de cuidados é parte da história da relação das pessoas, ou seja, são histórias sobre práticas. Desse modo, o cuidado de que etnógrafas e etnógrafos falam nunca está sozinho. Ele nunca se mantém por si mesmo, pois depende de tudo e de todas e todos que estão ativos enquanto o mesmo está sendo praticado. Logo, esse cuidado se encontra em constante (re)elaboração.

Nesse sentido, devemos insistir na compreensão de que, na (re)elaboração do “*cuidado de si*”, o indivíduo, em muitos momentos, depende do outro. Dessa maneira, também podemos ilustrar este pressuposto a partir da “*situação*” em que observei e auxiliei Biu, após uma consulta médica

no PSF da Serra de Inácio Pereira, a tomar cada medicamento indicado pelo médico, em determinada hora para a melhora da inflamação de suas amígdalas. Depois de compreender totalmente este procedimento, Biu assumiu sua própria responsabilidade de tratar a garganta.

Quando Dada (“*mudo*”) se dispõe a usar uma motocicleta para transportar uma pessoa que precisa voltar para casa após uma missa na igreja, representa o cuidado com os outros, dado que ele é responsável por garantir a segurança dessa pessoa que transporta e de sua solidariedade em atender a necessidade de alguém, mas também representa aspectos de sua autonomia, pois cuida da vida dele. Ou seja, Dada tem a reconhecida responsabilidade por sua vida enquanto pilota uma moto e torna-se responsável por outras vidas, por outras pessoas quando as transporta.

Ao articular as análises do cuidado em diferentes níveis do cotidiano, das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira, não se deve ignorar a ideia de responsabilidade, pelo menos para compreender como são distribuídas as responsabilidades de cuidado. Pois, quando se elegem responsáveis, observamos que se trata de decidir quem cuidará de quem, como e por que, isso possibilita identificarmos de que maneira determinado grupo se organiza, uma vez que esta organização delinea o quadro (os limites, as possibilidades e as impossibilidades) que molda e sujeita as práticas e as relações de cuidado.

Dentro do grupo, também encontramos diferenças. Se Dada e Biu cumprem a responsabilidade de transportar passageiros em uma motocicleta, Gilson nunca assumiu esse papel, pois a sua mãe nunca lhe permitiu aprender a pilotar. Numa conversa que tive com Dona Doda, no CAPS, em 2014, ela cogitou comprar uma motocicleta pensando em satisfazer o desejo de Gilson, no entanto, sentiu que seria uma irresponsabilidade dar uma moto para uma “*pessoa com necessidades especiais*”.

Vale relembrar que estas diferentes atividades realizadas pelos “*mudos*” não são suficientes para eles serem nomeados cotidianamente pelas pessoas da Serra de Inácio Pereira de “*cuidadores de si e dos outros*”. Os “*mudos*” são comumente os beneficiários de cuidados ou “*ajudantes*”. Vejamos mais um pouco sobre isso.

Um dia perguntei a Dona Doda por que Gilson (“*mudo*”) e Gildo (deficiência intelectual) não migraram, então, ela respondeu que jamais permitiria que seus filhos “*doentes*” ficassem longe dela, pois “quem cuidaria deles?”. Logo, a experiência que Gilson e Gildo têm de moradas em outros estados decorre de acompanharem a mãe e o pai que migravam em busca de emprego.

Em consonância com o mesmo ponto acima, Dona Reginalva me contou que, durante o processo seletivo da Indústria Coteminas, do qual seu filho participou, pediram que ele cursasse LIBRAS em Campina Grande para ser contratado, todavia, Dona Reginalva considerou que Gerson não conseguiria atender à exigência dessa empresa, uma vez que, durante o processo de aprendizado da LIBRAS, o filho não teria quem cuidasse dele, ao contrário da situação de trabalhar na Coteminas, pois ele sempre teria a companhia dos primos que residem na Serra de Inácio Pereira e praticamente todos os dias vão trabalhar nesta empresa.

Para Dona Doda e Dona Reginalva, elas estão cumprindo com a postura necessária em seus papéis de cuidadoras, protegendo e reconhecendo a vulnerabilidade na qual seus filhos se encontram em face de um mundo que não é preparado para conviver e não oferece muitas oportunidades para as pessoas que são socialmente consideradas o desvio do padrão. Ou seja, elas também apresentam concepções elaboradas a partir das experiências e das praticidades de conviver e cuidar de alguém que tem o corpo comprometido.

Entretanto, grande parte da autonomia que esses “*mudos*” vivenciam se restringe, sobremaneira, aos limites geográficos da Serra de Inácio Pereira e, de certa forma, do município de Barra de Santana. Então, destaco que, nas ocasiões de Gerson ultrapassar os limites de seu bairro, ele teve que primeiro se comunicar com a sua mãe. Porém, nos momentos de circulação pelo sítio, ele dificilmente avisava onde estaria. Quando Dona Reginalva precisa de notícias do filho, notei que ela se situava perguntado às moradoras e aos moradores locais.

Na prática, mais do que nas falas das mães sobre os perigos que seus filhos “*mudos*” podem vivenciar, existe um conhecimento prático da realidade cotidiana que torna a experiência dos “*mudos*” mais autônoma na Serra de Inácio Pereira.

Com exceção de Seu Lula (“*mudo*”), que se desloca a pé diariamente para Logradouro para trabalhar na fazenda de um parente, eu nunca tive notícias e nem constatei os demais “*mudos*” irem sozinhos para outros bairros. Isso também pode ter relação com o hábito das moradoras e dos moradores não gostarem de circular a pé, nem mesmo no próprio bairro, tanto que qualificam Seu Lula como corajoso pela longa e diária caminhada. É possível que estes deslocamentos extralocais também não ocorram por precaução, devido ao perigo de uma pessoa “*muda*” se deslocar sozinha em uma motocicleta nas estradas. Isso nem é simplesmente, como já se pôde deduzir, uma consideração dos rigores da legislação de trânsito, mas também porque jovens menores de 18 anos

e adultos sem carteira de motorista trafegavam pela BR quando precisavam ir para a sede do município para resolver algo.

Na casa de Seu Umberto, por exemplo, uma das funções do jovem Wesley era deixar ou pegar encomendas nos Correios, geralmente nos períodos em que não estava tendo aulas, como nas férias. Então, sem a possibilidade de se deslocar por meio do ônibus escolar da prefeitura de Barra de Santana, ele pegava a moto e pilotava até o seu destino. É muito comum que as filhas e os filhos das moradoras e dos moradores paguem contas de telefone, luz e outros serviços que podem ser realizados no Centro no intervalo das aulas. Quando os “*mudos*” realizavam atividades que exigiam deslocamentos para o Centro, notei que estavam acompanhados por alguma ou algum ouvinte.

Como já vimos, nem sempre os “*mudos*” “conseguem” atender às demandas de seus familiares. Na ocasião em que Dona Doda precisou fazer uma endoscopia numa clínica em Campina Grande, sobreveio a necessidade de ter alguém para cuidar dela após o exame por causa dos efeitos do anestésico e para mediar com as demais pessoas no universo muito sonoro ou oral em que ficou inserida. Então, como Lena, a sua filha, tinha migrado, Dona Doda contou com o apoio da prima.

Contudo, ressalto que não é apenas a condição de “*mudos*” e a necessidade de terem mediadores em algumas “*situações*” que os privam, muitas vezes, do reconhecimento de “*cuidadores de si e dos outros*”, pois as “*mudas*” também vivenciam estas mediações, porém, frequentemente, elas são legitimadas, como se notará em outro tópico mais abaixo.

Isso parece ter a ver com a operação e as expectativas do grupo. Assim, a maneira e a finalidade da circulação dos “*mudos*” no bairro Serra de Inácio Pereira e no entorno do município dizem muito sobre os papéis e posições que assumem no cotidiano. Pelo que tenho observado, a decisão sobre como eles vão circular depende, em grande parte, das opiniões da mãe e do pai. Lembrem-se da opinião da mãe de Gerson (“*mudo*”) mencionada acima. E, também, posso reforçar com a decisão de Dona Doda não permitir que Gilson trabalhasse em um bar da Serra de Inácio Pereira.

Narrando com alguns detalhes, Dona Doda teve que ameaçar chamar a polícia para obrigar Gilson a cumprir a decisão dela. Para ela, isso se justificava por dois motivos: o mais grave era o filho chegar bêbado em casa, pois indicava que ele havia consumido muito álcool, o que dificultava o tratamento medicamentoso do CAPS. O segundo argumento era que Gilson ganhava cinco reais

por cada noite de trabalho. Então, para Dona Doda, seu filho não estava na miséria para experienciar essa humilhação.

Gilson (“*mudo*”) disse-me que gostava do trabalho, pois se divertia, apesar de ganhar pouco. Talvez a postura de Gilson também decorra da posição que a vida, o meio social e a família “ofereceram”. Seu Lula pensa diferente dele.

Seu Lula (“*mudo*”) gosta de trabalhar na fazenda do seu parente, porém, não acha justo o que recebe. Sua companheira comentou que o interesse do patrão em manter Lula neste trabalho decorre do pagamento abaixo da média — ou seja, constamos, em Serra de Inácio Pereira, uma desvalorização da mão de obra dos “*mudos*”. Mas Lula segue trabalhando para complementar a renda da casa.

Também devo comentar que, após Dada (“*mudo*”) receber o BPC, em 2019, ele deixou de trabalhar abastecendo os reservatórios de água nas casas das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira. Na minha última coleta de dados, seus conterrâneos até disseram que ele ficou preguiçoso por se recusar a realizar este trabalho — que outros jovens ouvintes também desempenham. Logo, podemos inferir que Dada está apenas “*cuidando de si*”.

Vale sublinhar que a situação de Seu Lula é bem diferente da de Gilson e Dada. Os dois últimos são solteiros e não têm a responsabilidade de assegurar o sustento de várias pessoas de uma casa como Seu Lula, segundo moradoras e moradores do local indicaram. Tal ponto não deve ser considerado de maneira isolada, mas em combinação com outros fatores e “*situações*”. O BPC de Dada, por exemplo, sustenta ele e o irmão “*mudo*”, Biu. Porém, o benefício é controlado pelo irmão mais velho, Mário, que decide como o dinheiro será usado. Do auxílio, todos os meses, Dada recebe cem reais, e Biu, cinquenta reais. Antes, os dois irmãos “*mudos*” recebiam o mesmo valor, porém, Dada negociou com Mário para receber mais.

Podemos considerar que não é apenas por causa desse viés de curatela que os irmãos “*mudos*” não alcançam o voo maior de autonomia e, respectivamente, do frequente reconhecimento local de cuidadores, no entanto, esta relação reflete tratamentos e expectativas voltados para os “*mudos*”. Logo, o BPC que Dada recebe e sustenta a sua família é uma “*situação*” que ganha sentidos diferentes da vivenciada por Seu Lula — que também recebe o auxílio e usa para as despesas da família, porém, ele o controla e toma decisões em sua casa, além de cumprir com outras expectativas da Serra de Inácio Pereira.

Nas conversas familiares sobre as expectativas de papéis sociais, moralidades e cuidados, percebemos organizações familiares que não aceitam plenamente o filho “*mudo*” como adulto e com a responsabilidade localmente reconhecida e necessária para si e para o outro. Podemos relembrar a solicitação que Dona Doda fez para que a filha voltasse do Rio de Janeiro para cuidar dela. E vale acrescentar que algumas das “*situações*” que Dona Doda experiencia no cotidiano não se alteram, mesmo com a presença da filha no sítio. Por exemplo, o medo da “violência no mundo” continua, então, Dona Doda não se sente mais segura com Lena. No entanto, o risco de violência que a filha não consegue eliminar do cotidiano da mãe não diminui o reconhecimento de seu papel de cuidadora, até porque, em Serra de Inácio Pereira, associam o homem ouvinte a papéis de proteger as meninas e mulheres dos males do mundo.

Ainda debatendo sobre as expectativas familiares, na literatura antropológica sobre as classes baixas urbanas e rurais¹¹⁹, constatamos com regularidade que é socialmente reconhecido que, quando as necessidades de consumo aumentam num grupo familiar segundo a idade, se espera que as filhas e os filhos comecem a trabalhar para suprir esse tipo de necessidades e, em seguida, se casem.

Em Serra de Inácio Pereira, não é diferente, este é um período que as mães e os pais consideram que chegou a hora da independência de suas filhas e seus filhos. Logo, as filhas e os filhos já estão grandes e em condições de se tornarem responsáveis por si e pelos outros, mesmo quando continuam, inicialmente, mantendo relações de dependência em relação à mãe, ao pai ou avós. Nesta fase da juventude, assim que a filha e o filho trabalham para si, pode ocorrer de dividir alguma despesa com o grupo familiar. Porém, este é um período em que a autoridade da mãe e do pai ainda está muito presente em suas vidas.

E, fazendo uma associação com o capítulo anterior, nesta fase da juventude, manifesta-se uma acentuação da individualidade da/do jovem e de um aumento e reconhecimento local da própria responsabilidade. Portanto, são vários fatores e “*situações*” que se juntam para formar contextos desfavoráveis do reconhecimento, para a maioria dos “*mudos*”, de responsáveis por si e pelos outros, pois estes são pressupostos que muitos deles não cumprem.

Para ilustrar que os “*mudos*” agem para sair da situação de não correspondência das expectativas sociais, contarei alguns detalhes da narrativa de Gerson (“*mudo*”) tentando namorar

¹¹⁹Heredia (1979); Scott (1987; 1995; 2011); Woortmann & Woortmann (1997); Sarti (1996).

sua prima. Ele ficou apaixonado pela Suênia durante um ano, porém, segundo as moradoras, nunca foi correspondido por ela e nem poderia ser, já que “quem quer namorar um mudo?”

Gerson desistiu de conquistá-la quando percebeu que sua prima não estava, de forma alguma, interessada nele (quanto ele esperava), mas nos favores que realizava para ela. Então, quando Suênia não tinha celular, Gerson emprestou o seu celular por alguns meses e deixou que ela usasse como quisesse. Ou seja, ele “abriu mão” de seu bem material e esperava que ela eventualmente se apaixonasse por ele. Porém, no momento em que Gerson se convenceu de que seu plano era um fracasso, pois Suênia nunca escondeu ou deixou de usar o celular para se comunicar com uma paquera que estava em Brasília — e para não ser ridicularizado de corno —, pediu o seu celular e não quis mais conquistar a prima.

Esta narrativa sobre a busca de amor, companhia, respeitabilidade, de tornar-se um legitimado responsável pelo outro, ainda que sobressalte a agência, a consciência e o cuidado de Gerson sobre sua vida, evoca também o ideal que ele não consegue alcançar – o ideal de ser um homem realizado e reconhecido em consonância aos parâmetros de gênero e geração da família e do parentesco da Serra de Inácio Pereira.

Grande parte da prática do cuidado produzida e experienciada pelos “*mudos*”, como acompanhamos em algumas narrativas que envolvem escolhas realizadas por Gilson, Gerson e Dada, informa o sentido de si dos mesmos, dá cor à compreensão deles do mundo que habitam e revela as tentativas de superá-lo e a compatibilidade, às vezes conformidade, de seguir as regras de família e de parentesco. Quando a opinião e ações deles extrapola os limites da obediência esperada pelas suas cuidadoras e seus cuidadores, aumenta-se a possibilidade de um maior cerceamento da autonomia dos mesmos. E, em certas “*situações*”, envolve a aplicação da política do Centro de Atenção Psicossocial de Barra de Santana, conforme detalhado no próximo capítulo.

As responsabilidades que a maioria dos “*mudos*” assumem por “*si e pelo outro*” se encontram enredadas pelo desajuste de cumprir a expectativa local dos papéis de gênero e geração. Assim, eles estão colocados dentro das redes da família e do parentesco e, de acordo com os crescentes eventos morais inatingidos, há muito pouco espaço para o reconhecimento dos mesmos enquanto legítimos cuidadores, e muito espaço para o reconhecimento de beneficiários do cuidado.

Sem negar que as pessoas do sexo feminino se envolvem e são requeridas socialmente numa demasiada provisão de cuidados dos seus familiares, e que existe demandas de responsabilidades

e dedicação ao “*ritmo medido*” (BOURDIEU, 1977)¹²⁰ do cuidado que nem todas as moradoras e moradores cumprem ou se ajustam, notamos, neste tópico, e, também, no seguinte, que elas não são as únicas a estabelecer um nível de bem-estar contínuo e/ou intenso nas suas relações familiares. Ou seja, “*mudos*”, jovens e crianças assumem responsabilidades de cuidados corporais e emocionais em várias “*situações*” do cotidiano, que desafiam o engessamento das expectativas dos papéis de gênero e geração. A esse respeito, em alguma medida, estas pessoas se parecem com muitas outras que são reconhecidas enquanto cuidadoras em Serra de Inácio Pereira. Portanto, continuaremos a debater este pressuposto a partir das vivências cotidianas de crianças e jovens, a fim de ter uma melhor noção das posições sociais em que a maioria dos “*mudos*” e as demais pessoas da Serra Inácio Pereira se encontram e se alteram.

Antes de passar para o próximo tópico, ressalvo que a compreensão sociopolítica do cuidado nos permite a possibilidade de mostrar de que maneiras os discursos e as práticas de cuidado estabelecem, desafiam, desestabilizam, rompem ou reforçam hierarquias e desequilíbrios de poder. Dessa forma, as práticas do cuidado estão vinculadas diretamente: ao meio ambiente; às macrorrelações sociais; às “*situações*” do cotidiano; às (quebras de) regras de família e parentesco e à chamada fronteira “*eu-nós-outros*”, que faz com que os cuidados organizem, mas também desorganizem o funcionamento das dinâmicas de inclusão/exclusão das vulnerabilidades, ou das relações familiares experimentadas nos eventos do cotidiano.

6.1.3 Crianças e jovens que (não) cuidam

A manutenção da economia, a organização doméstica, rompimentos, ou novas chegadas representam sérios desafios interpessoais dos membros da família não apenas para os que são considerados adultos (ZELIZER, 2011, p.178), nesse sentido, seguindo a discussão acima, este tópico também se concentra na produção de cuidados relacional dentro e fora da casa.

Com isso, veremos como o trabalho de cuidado realizado por crianças e jovens “está, portanto, longe de representar uma ‘desorganização familiar’. Pelo contrário, ele integra a família como sistema, mesmo que determinado por uma situação de classe” (WOORTMANN, 1984, p. 22). Sem romantizar, o objetivo é expor como as crianças e os jovens se alinham com as suas

¹²⁰Uma expressão do ajustamento de uma pessoa aos ritmos coletivos “que atribuem a cada ato seu particular momento no espaço do dia, do ano ou da vida humana (Bourdieu 1977, p. 162).

famílias nas “*situações*” cotidianas, de modo que, ao mesmo tempo em que vivenciam, em especial, com os familiares “*mudos*” desigualdades sociais, também driblam com as suas ações algumas das vulnerabilidades experienciadas pelos mesmos.

Nesse sentido, inicio retratando sobre crianças e jovens que são mediadoras linguísticas, filhas, filhos, sobrinhas, sobrinhos, irmãs, irmãos, prima etc. aliados indispensáveis das pessoas “*mudas*” da Serra de Inácio Pereira.

A partir das observações participativas com estas pessoas nas suas casas e em lugares públicos, percebi a intervenção das crianças e jovens como tradutores em vários domínios diferentes: religioso, educativo, comercial, lazer, médico/saúde etc. Então, a seguir, citarei apenas algumas destas diferentes experiências, iniciando pelo viés religioso.

“*Mudas*” e “*mudos*” procuram seguir o protocolo esperado em uma missa¹²¹, como: levantar as mãos, que simboliza uma atitude dos orantes, que significa súplica e entrega a Deus; a inclinação do corpo diante da hóstia consagrada, entende-se que se encontra diante do Santíssimo Sacramento, simbolizando um sinal de adoração; tomam o cálice (pão e vinho consagrado), representando uma adoração a Jesus e o arrependimento dos pecados, e, também, vivenciam o tempo de permanecer sentado, sendo uma posição cômoda que propicia a reflexão cristã durante a Liturgia da Palavra, há ainda o abraço de paz etc.

No decurso deste evento religioso, não há intérprete integrado à equipe litúrgica que seja responsável pela tradução da palavra de Deus para toda a comunidade, então, “*mudas*” e “*mudos*” experienciam mais as sensações corporais. E, depois da missa, as “*mudas*” e os “*mudos*” conhecem a reflexão da Palavra de Deus do dia pelos seus parentes.

¹²¹ Até o momento da coleta de dados em campo, no ano de 2019, apenas a igreja católica funcionava. Porém, em 2021, a igreja protestante voltou a funcionar por interesse e atuação de um pastor do município vizinho (Boqueirão), apesar de poucos moradores e moradoras frequentarem.

Figura 15 - Crianças e uma jovem que cuidam (Sara, João Pedro, Maria e João Victor)



Fonte: C. A.

Nesse cenário, João Victor aparece como o mais frequente tradutor da mãe “*muda*”, pois costuma acompanhar Maria na missa, e eu notei que ele comunicava detalhadamente para ela sobre o que o padre, como as moradoras e os moradores discutiram sobre os momentos religiosos.

Recordo aqui que, após uma das celebrações em que moradoras e moradores comemoravam o dia da santa da Comunidade Católica da Serra de Inácio Pereira, atentei que, enquanto João Victor e Maria aguardavam na fila destinada para os fiéis se fotografarem ao lado da imagem da Santa, o filho comunicava à mãe o porquê do choro das mulheres após a homília, entre outros assuntos que interessavam aos frequentadores da Igreja.

Entretanto, João Victor se ausenta um pouco do seu posto de tradutor quando Maria interage mais com outras pessoas da vizinhança, principalmente em circunstâncias de vendas de comidas em barracas ao lado da igreja — estrategicamente montadas para angariar dinheiro em prol da missão comunitária que as fiéis e os fiéis estabeleceram.

Sara (ouvinte), por exemplo, filha de Maria (“*muda*”), se encarrega de traduzir para a mãe os comentários das professoras nas reuniões e das atividades escolares dela e do irmão. E, num caso diferente, mas confluyente com esta discussão, temos a situação de Mirosmar (“*mudo*”), que

frequenta a mesma escola que sua irmã mais nova (ouvinte), que se tornou responsável por mediar a comunicação dele com as professoras no dia a dia. Mariana me disse que, na maioria das vezes, isso era/é uma tarefa cansativa, porque o vocabulário da língua de sinais local não é suficiente para repassar o conteúdo das aulas para Mirosmar. Então, o irmão não consegue aprender muitas coisas. E, na família dela, Mariana é a única com o maior nível de escolaridade, então, não há outra pessoa que possa assumir a responsabilidade.

Eu também tive esta mediação linguística guiada por uma criança. João Victor me acompanhou em várias situações em que precisei de uma tradutora ou um tradutor. Ele comentou, inclusive, que achava bom visitar as pessoas “*mudas*” comigo, pois, pelo menos, escapava de alguns dos serviços demandados pela mãe. Nesses dias juntos, também falamos sobre o que ele pensa a respeito das pessoas ouvintes que não têm contato com a realidade da comunicabilidade gestual local e o procuram para saber o que a mãe dele quer comunicar ou necessita ser informada. Bem direto, João Victor respondeu que acha bom ter o conhecimento do que a mãe conversa com as pessoas. Nesses momentos em que presenciei crianças e jovens cumprindo o papel de tradutoras e tradutores, constatei mais um interesse delas e deles tomarem nota sobre o que estava acontecendo e o que poderiam falar do que o inverso.

Em muitas “*situações*”, as filhas, os filhos, as irmãs, os irmãos etc. de “*mudas*” e “*mudos*” assumem várias responsabilidades pelo bem-estar destas pessoas e da família. Assim, “como diversos pesquisadores mostraram, as crianças envolvem-se em muitos cuidados, desde tomar conta dos irmãos até cuidar dos avós doentes” (ZELIZER, 2011, p.210). Gabrielly (ouvinte) e Grazielly (ouvinte), as netas de Dona Maria (“*muda*”), desde muito cedo, assumiram os cuidados de higienização das úlceras nas pernas da avó e de todo o corpo da tia Zefinha (“*A Muda*”). Os cuidados providos por Gabrielly e Grazielly são muito importantes e se estendem a atividades como garantir que a tia Zefinha, que é acompanhada pelo CAPS, receba a medicação corretamente todos os dias, atividades regulares que requerem a cooperação delas com assistentes sociais, enfermeiras etc.

Além disso, lembro-me de algumas vezes em que as visitei, no início da pesquisa, em 2013, elas ainda eram crianças¹²² e já cozinhavam para todas e todos da família. Certo dia, enquanto Ana e eu estávamos moendo milho, ela lembrou que essa prática que sua mãe a havia ensinado desde a infância se tornou rotina e obrigação familiar depois dela ter dominado todo o processo de preparo

¹²²Gabrielly tinha 11 anos nesse período e Grazielly, sete anos.

do angu¹²³. Agora adulta e, após a morte da mãe, ela coordena e, por vezes, distribui parte do trabalho doméstico da casa do pai.

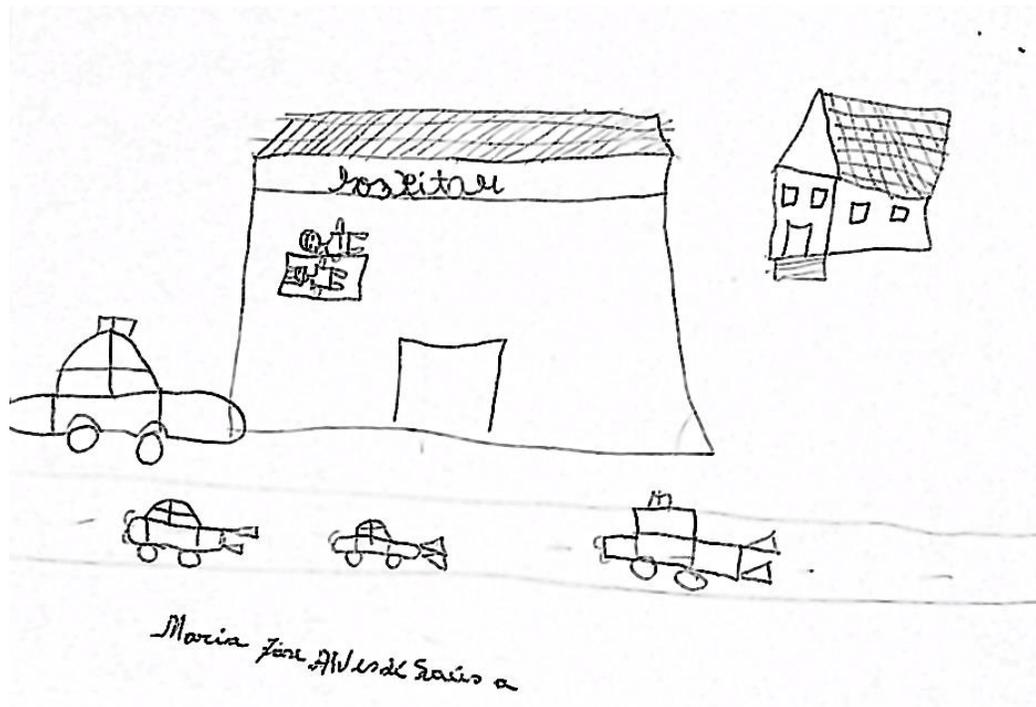
Quando Ana tem que fazer compras no município vizinho, lavar muitas roupas ou levar a tia à consulta médica, ela delega Wesley para varrer a casa e limpar o banheiro. Estas não são tarefas que diariamente Wesley cumpre, mas, nas situações citadas, geralmente o jovem irmão “ajuda” Ana. Em ocasiões que ele se ocupou com os jogos no celular e “esqueceu” do compromisso pedido pela irmã, o pai o lembrou para que Ana não ficasse estressada com a casa desarrumada. Também notei que não demandavam esta tarefa vista como um dever da pessoa do sexo feminino¹²⁴ para mim, pois eu era visita e já estava encarregada de lavar a louça e preparar o almoço. Estas últimas, eles esperavam que eu desempenhasse. Nessa situação, vemos também que na organização da “*divisão familiar do trabalho*”, as filhas e os filhos mais velhos são os que têm maiores responsabilidades.

Abro uma digressão para incitar a prestar atenção na conjuntura financeira que cuidadores (crianças, jovens, parentes que retornam) e quem recebe o cuidado atravessam, na qual a qualidade dos cuidados é inseparável do seu contexto, como apresentar traços da doença de úlcera varicosa no dia a dia de Gabrielly (ouvinte), Grazielly (ouvinte), Neusa (“*muda*”) e Dona Maria José (“*muda*”), uma doença curável, mas, no contexto da vida dessas pessoas, parece incurável, uma vez que se agrava ao longo do tempo no corpo de Dona Maria José (“*muda*”), impossibilitando sua locomoção, como se pode deduzir a partir da ilustração do seu mapa cognitivo. Seus deslocamentos são limitados ao interior da casa e às pouquíssimas viagens para o tratamento profissional das suas feridas. Durante anos, observei o envelhecimento e adoecimento de Dona Maria José (“*muda*”) e o empenho de suas netas, sua filha, sua ex-nora ao buscarem construir um cotidiano com o menor sofrimento possível para ela.

¹²³Chantal Medaets (2018, p. 411), em sua pesquisa sobre crianças e economia familiar no Baixo-Tapajós, Pará, percebeu que o processo de aprendizagem vivenciado por crianças está associado, localmente, à ideia de se “*acostumar*”, mostrando, assim, em consonância com o resultado de outras pesquisas, que esta aprendizagem implica um tempo longo de convivência e observação e uma participação progressiva nas atividades praticadas por adultos.

¹²⁴Digo que são afazeres realizados por pessoas do sexo feminino devido às observações e experiências do campo, especialmente quando a irmã de Wesley, que trabalha no Rio de Janeiro, veio visitar a família, ela assumiu os serviços que Ana pedia que ele prestasse dentro de casa. Com isso, ele assumiu apenas as atividades ditas masculinas, tal como o abastecimento dos reservatórios de água - destinada à preparação de comidas, banho e limpeza da casa.

Mapa 9 - Mapa Cognitivo de Dona Maria José



Contudo, não são apenas os problemas físicos (de tentar cicatrizar as feridas) e financeiros (dinheiro para as viagens, medicamentos, gases etc.) especificamente relacionados às úlceras varicosas que essas pessoas enfrentam. Elas vivem na zona rural, onde não há calçamentos, este fato serve de argumento para Dona Maria José abandonar as caminhadas, pois a poeira contaminaria suas feridas, mas isso gera a condição de Dona Maria José sentir seu corpo instável e fraco para andar, mesmo em casa. Longe dos cuidados de alta qualidade, o fato é que cada imprevisto exige das netas, da filha e dos familiares uma nova estratégia para Dona Maria José continuar a reabitar o cotidiano. Na falta de gazes esterilizadas (fornecidas pelo PSF), na falta de sabão em pedra, se usa um sabonete para lavar os panos de fazer os curativos das feridas de Dona Maria José, por exemplo. Com isso, eu quero abordar como certas injunções sociais marcam os corpos e produzem formas de cuidados e vulnerabilidades, profundamente conectadas às condições de pobreza (KLEINMAN, 2015). Então, crianças, jovens e parentes que retornam para cuidar também são símbolos de uma desigualdade econômica. Fecho minha digressão.

Não sei precisar a faixa etária que as crianças começam a “ajudar” e a cuidar de seus familiares e parentes, acredito que existe até diferenças no espectro de uma família para outra. Recordo que familiares de Dona Josefa (“muda”) reclamavam com ela porque não exigia que a

filha ajudasse mais no serviço da casa, e a questionavam: “quando Suênia casar, você ainda continuará a lavar as calcinhas dela?” Mas também notei que João Pedro, de dois anos, realizava certas coisas que a irmã mais velha Sara pedia, como levar um pano de prato para o cesto da roupa suja, apesar de a mãe ter pedido para ela executar. Assim, existem estes episódios em que as irmãs e/ou os irmãos tentam transferir as tarefas entre elas e/ou eles.

Crianças e jovens aprendem muito sobre “*o cuidado de si e do outro*” vivenciando o mundo e interagindo com seus familiares, parentes e vizinhos. Contudo, as mães, os pais, as avós, os avôs, as tias, irmãos e irmãs mais velhas etc. intervêm com sutileza quando necessário para orientá-los nas tarefas que estão ao seu alcance. Sara (ouvinte), sendo solicitada a higienizar o irmão mais novo, João Pedro (ouvinte), não deixou o menino tomar banho sozinho, mesmo a criança querendo, no entanto, ela apontava os locais onde ele deveria se ensaboar, então, João Pedro se ensaboava um pouco e depois era a vez de ela limpá-lo. Esse cuidado que Sara estava ensinando ao irmão não foi expresso por orientações verbais, mas por gestos, assim, sem vacilar, João Pedro estava sendo um bom “aluno”.

As crianças, “ao contrário de seres incompletos, são treinadas para a vida adulta, encenando papéis sociais enquanto são socializadas ou adquirindo competências e formando personalidade social, passam a ter um papel ativo” na organização familiar (COHN, 2005, p.21), e os jovens também.

As atividades realizadas por crianças e jovens — intercaladas com as rotinas escolares e de lazer —, muitas vezes indispensáveis para tornar viável a dinâmica familiar, são frequentemente consideradas pelas moradoras e pelos moradores da Serra de Inácio Pereira como “*ajudas*”, de modo a equipará-las ao status que os “*mudos*” adultos recebem¹²⁵, pois suas contribuições nas diferentes atividades que devem ser executadas no dia a dia dentro e fora de casa será determinada pela mãe, pelo pai, pela avó etc. com quem moram e, por vezes, a opinião ou desejo dos mesmos não será consultada.

Entretanto, estes trabalhos e serviços que são tidos como “*ajuda*”, e não “*trabalho*” ou *cuidado*, executados por crianças e jovens, não desvalorizam em si esses sujeitos, como parece ser o caso de vários “*mudos*” adultos retratados anteriormente, pois as crianças e jovens estão gradualmente assumindo muitas expectativas sociais de seus familiares. Logo, tais “*situações*”

¹²⁵Distinção entre ajuda e trabalho: o primeiro termo sendo reservado ao trabalho realizado por crianças e, às vezes, por mulheres, aparece em muitos lugares (LIMA E ALMEIDA, 2010; SILVA E MENEZES, 2010; STROPASOLAS e AGUIAR, 2010; SILVA, MELO E APPOLINÁRIO, 2010).

conotam uma forte moral da solidariedade e reciprocidade familiar, dado que as mães e os pais dessas crianças e jovens contam com a “ajuda” das mesmas, com isso, as pessoas mais velhas ou os adultos “procuram ensinar o mesmo ofício que eles dominam e entendem que o distanciamento desses aprendizados representa uma quebra da moralidade familiar (SCOTT, 2011, p. 130).

Nesse sentido, as observações aqui retratadas sobre as atividades que crianças e jovens experienciam e realizam nos oferecem vislumbres das pessoas produzindo e negociando ativamente cuidados em suas redes familiares, na vida cotidiana, incluindo divisões dentro e fora de casa¹²⁶.

O termo “ajuda” é usado de forma consistente neste tópico e no anterior pela possibilidade de demarcar os enquadramentos e as expectativas que separam e aproximam crianças de jovens e de “mudos” (sexo masculino). No cotidiano também percebi que é um termo empregado, por exemplo, entre mulheres que efetivam atividades de cuidados no lugar das mulheres que deveriam realizar tais ações, assim, ele se encontra mais na versão da solidariedade do que representando as hierarquias familiares moldadas pelo gênero e geração, como veremos abaixo, embora esta noção de ajuda esteja nas entrelinhas. Ou seja, tudo depende de com quem, onde e em que “situação”.

Por fim, cada um dos cenários até agora apresentados e, também, a posteriori nos possibilita conhecer as diferentes nuances e os efeitos dessas configurações e coconstruções das relações de cuidados em Serra de Inácio Pereira.

6.1.4 “Mudas”: cuidadoras oficiais

As “mudas” casadas geralmente são mais consideradas cuidadoras, em vez de beneficiárias de cuidados. Na primeira vez em que estive na casa de Dona Josefa (“Mudinha”), por exemplo, a sua ausência foi justificada pelo envolvimento dela nos cuidados com o sobrinho na residência da irmã.

Inegavelmente, Dona Josefa sente-se como a cuidadora de seus familiares. Constantemente ela me comunicava sobre as suas preocupações e responsabilidades com a sua filha, Suênia, e o seu irmão, José (“O Mudo”). A seguir, narrarei um pouco sobre a relação de cuidado de Dona Josefa com esse irmão.

¹²⁶A participação de crianças e jovens em atividades familiares no contexto camponês é absolutamente comum. Desde estudos já clássicos, como o de Margarida Moura (1978), Klaas e Ellen Woortman (1997), até trabalhos mais recentes fazem referência a essa contribuição temática, como o de Tassinari (2014) e Medaets (2018) - já citado em outro momento.

São as mulheres que passam mais tempo diretamente cuidando das pessoas, principalmente, da família. Assim, este intenso acúmulo de trabalho de cuidado vivido por Dona Josefa contribuiu para a sua convicção de que, apesar de ser cinco anos mais nova que o irmão “*mudo*”, ela é a principal pessoa responsável por ele. Percebi nitidamente este sentimento de Dona Josefa depois que o conflito surgiu em uma rápida reunião, à noite, na cozinha de sua casa.

Enquanto eu, Suênia (filha) e Maria (sobrinha ouvinte) conversávamos com Dona Josefa sobre sua aposentadoria iminente e os detalhes do processo da aposentadoria que Seu José (“*O Mudo*”) já recebia, ela se incomodou quando Maria e Suênia relataram que Seu José é mais velho do que ela diante da verificação dos documentos que foram postos sobre a mesa por Dona Josefa.

Dona Josefa irritada nos comunicava: “Não, não, não... Sou mais velha...”. E, nesse ínterim, ela pegou os medicamentos que dá diariamente a Seu José; pegou o pacote de arroz com uma panela; pegou o sabão em pedra, e uma toalha que estava na cadeira, colocando na nossa frente. Então, compreendi que ela se referia à cadeia de cuidados diários que é demandada dela como a feitura da comida, roupa lavada, acompanhamento do tratamento medicamentoso etc. Depois disso, Suênia e Maria não comunicaram mais nada.

O que procuro entender neste contexto não é se Dona Josefa é analfabeta ou não sabe a base de cálculo para a comparação da idade, mas, sim, prestarmos atenção na sua exigência do reconhecimento, acima de qualquer coisa, da responsabilidade e afeto do seu papel na vida de Seu José.

As histórias de dependência de Dona Josefa de quando ela precisou que a comadre, Dona Maria, a acompanhasse ao hospital nos momentos de parir suas duas filhas, com a arguição da comadre de que se devia à comunicação de Dona Josefa, ou da recorrência da dependência do marido para ir fazer a feira em Boqueirão, são narrativas que se esmaecem diante de uma dinâmica de vida em que o seu tempo é majoritariamente dedicado ao trabalho do cuidado dos seus familiares — sejam ouvintes, sejam “*mudos*”, ou “*mudas*” — e da compatibilidade diária de poder vivenciar e corresponder a várias das expectativas sociais das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira. Ou seja, Dona Josefa tem a autoridade reconhecida em diversas circunstâncias para mandar em casa, em alguns entes da família e em si. Portanto, desde a escolha de móveis, de eletrodomésticos, de alimentos para a sua casa, de roupas e calçados para os seus familiares, ou no gerenciamento do dinheiro do seu trabalho de lavadora de roupas e da aposentadoria do seu irmão

José (“*mudo*”) e no gerenciamento da sua vida e de outras pessoas, notamos o reconhecimento local da sua atuação do “*cuidado de si e dos outros*”.

Quando Dona Doda me contou que Dona Josefa se recusou a cuidar de seu outro irmão José (ouvinte), após o divórcio dele, ela também enunciou Dona Josefa como cuidadora. Logo, “*se Seu José (ouvinte) não vivesse maldizendo a filha dela, tenho certeza de que ela cuidaria dele*”, me contou Dona Doda. A notória Dona Josefa é considerada uma reputada cuidadora, assim, não é à toa que ocupa essa posição em muitas “*situações*” do cotidiano de sua rede familiar.

As mulheres “*mudas*” realizam atividades de cuidado no dia a dia como responsabilidades inquestionáveis da dinâmica familiar, para as quais, geralmente, não são remuneradas e nem são interpretadas como “*trabalho de verdade*” por ser um dever moral. Desse modo, apesar da luta feminista pela desnaturalização dos papéis socialmente construídos, o cuidado ainda é compreendido como um atributo predominantemente feminino e, não raro, mulher e cuidado são tidos como termos indissociáveis pela sociedade (DINIZ & BARBOSA, 2010; SILVA, 2010; HIRATA, 2020; SCOTT, 2020). Logo, podemos notar que o gênero e a geração das “*mudas*” se sobressaem em relação à surdez, o que implica um compatível ajustamento da moralidade e das regras familiares do local.

Dessa maneira, não devemos subestimar outras posições que contribuem de forma objetiva e subjetiva para a formação da matriz de poder que se configura ao longo da vida familiar das mulheres (ALMEIDA, 2009), pois, embora reguladas por códigos e manuais de conduta de várias esferas e escalas sociais, controladas através de vários dispositivos, circunscritas a padrões de comportamentos rigorosos e normatividades, as mulheres, em especial as “*mudas*”, por meio do reconhecimento de cuidadoras, alcançam muito mais o reconhecimento local de sua autonomia do que os “*mudos*”, e elas têm mais acesso a posições de maior poder.

Como vinha descrevendo, Dona Josefa (“*muda*”) tem controle das diretrizes da sua casa, da sua família e da sua vida. Dependendo da “*situação*” e do contexto, ela toma decisões a seu favor, mas considerando suas responsabilidades para com os outros. Dona Josefa já trabalhou muito para sustentar a si e à família — principalmente no período após a morte do primeiro marido, pois também tinha que alimentar a filha. Ela costumava realizar bicos para moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, como: lavar roupas, fazer faxina, arear panelas etc. Como muitas pessoas do local não têm condições de pagar melhor, ela assumia muitas tarefas. Mas a carga de trabalho diminuiu quando Seu José conseguiu o BPC e, em 2019, ela também dispensou mais os bicos,

porque estava próximo de receber a sua aposentadoria. Então, satisfeita, Dona Josefa contou que agora podia “respirar melhor” (ela prendeu a respiração e depois liberou vagarosamente), ou seja, descansar mais um pouco, cuidar mais das coisas da casa e ficar mais despreocupada com o dinheiro.

Muitas mulheres da Serra de Inácio Pereira reconhecem-se em alguns desses pensamentos de Dona Josefa. Uma vez ou outra, reparei as ouvintes reclamarem que fulano pagava muito pouco pelos serviços prestados e começaram a negar “essa exploração” quando um membro da família mais próximo (marido ou mãe, ou pai, ou avó, ou filha etc.) recebia algum benefício ou quando migrava.

Dona Josefa está inserida numa realidade em que a força da sua autonomia também parece se coconstituir pela reciprocidade do que a mulher deve oferecer na sua localidade, na sua rede familiar e de parentesco, logo, esta reciprocidade se elabora e torna-se reconhecida localmente por maiores cumprimentos das expectativas do papel de gênero e geração. Assim, o ato de permuta (de cuidado) deve ser compreendido, simultaneamente, enquanto signo e objeto a que este signo se refere (MAUSS, 2003).

Só para esclarecer o pressuposto acima, Marcel Mauss diferenciou a reciprocidade direta (prestações materiais ou simbólicas devolvidas entre dois indivíduos ou dois grupos) da reciprocidade indireta, quando os bens simbólicos recebidos não são devolvidos a quem os deu, mas a outro grupo, que, por sua vez, terá que devolvê-los a um outro grupo. O modelo da reciprocidade indireta é precisamente aquele da circulação dos bens entre as gerações. É aquilo que seu pai fez para você que você pode devolver ao seu filho (MAUSS, 2003, p.191). Portanto, o que é recebido em termos de cuidado também se espera que deva ser devolvido de maneira direta e indireta e de acordo com a moralidade local. Logo, pensando em algumas “*situações*” descritas acima a respeito de quebras das dicotomias de cuidados, parece que as moradoras e os moradores aceitam algumas delas, mas há limites, e isso nos permite compreender linhas da emaranhada complexidade do cerceamento da autonomia da maioria dos “*mudos*”.

Vale destacar e acrescentar que um recurso importante alocado pelas mulheres no exercício de sua agência, além do controle de vários elementos citados acima a partir da narrativa de Dona Josefa, pode ser constatado nas redes de solidariedade femininas, representadas pelo compartilhamento de cuidados de filhas e filhos pequenos e parentes doentes etc.

Maria (“*muda*”) se referiu a várias situações do seu cotidiano em que, principalmente após a morte da mãe, suas tias, Dona Reginalva e Dona Josefa compartilharam o cuidado dos seus filhos em momentos de tratar da saúde (“no seu resguardo de João Victor”), de lazer (“cuidar dos meninos nos brinquedos do Parque de Diversão da festa de Nossa Senhora Sant’Ana para ela poder lanchar sossegada e, também, ter a sua diversão”) e das repentinas urgências da vida. Sua filha Sara, agora adolescente, passou a assumir alguns dos cuidados que as suas tias lhes prestavam. Portanto, constatamos diferentes gerações em cena que são partícipes no intrincado gerenciamento do “mundo” do cuidado revelando diferentes oportunidades de exercício do poder — aqui, especificamente, na influência e autoridade exercida sobre os membros da família.

Apesar da sobrecarga, não temos que desmerecer certa positividade do trabalho do cuidado na vida dessas mulheres “*mudas*” e ouvintes. Assim, Dona Josefa, Maria, Maria José são “*mudas*” que estão mais dentro do que fora das expectativas da vida em família, isso garante uma vida em comunidade, com sentido e respeitabilidade local. Logo, elas experienciam uma respeitabilidade individual e coletiva que se produz pelos eventos do cotidiano com a contínua centralidade das relações de família e de parentesco e suas moralidades.

Nesse viés, trago para a cena que, mesmo Dona Maria José (“*muda*”) estando mais na condição de beneficiária do cuidado, na prática, do que cuidadora, devido à impossibilidade de se locomover decorrente ao excesso de úlceras venosas na perna, ela não deixou de exercer sua autoridade no lar, apesar da sua filha Neusa (“*muda*”) e as netas assumirem todas as tarefas da casa e a grande maioria das obrigações fora da casa junto de Seu Lula, o companheiro de Dona Maria José. E isso acontece quando ela escolhe a cor vermelha para pintar a casa, ao decidir se as netas podem ir para uma festa, na negociação com o companheiro do que se deve comprar para a casa, ou no valor do dinheiro que estipula para a mesma ir ao consultório médico em Campina Grande.

Contudo, a ideia aqui não é gessar e nem fantasiar a vida dessas “*mudas*” — de nenhuma das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira —, mas expor ambiguidades e complexidades notadas a partir da inter-relação entre as categorias: deficiência, gênero e geração em diálogo com as narrativas sobre migração, “*divisão familiar do trabalho*” e cuidado. Pois, as posições que as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira vão ocupando e sendo lidos e lidas dependem da interseção que ocorre entre essas categorias, a “*situação*” do cotidiano, o contexto e pela dinâmica dos “*micropoderes*”. Portanto, nesse conjunto de elementos que se

reelabora de maneira processual e fluída, temos vislumbres de relações de poder, desigualdade, diferenciação, opressão, conflitos e, também, percebemos oportunidades, escolhas, opções, negociações e estratégias.

*

Neste capítulo, busquei chamar atenção e pensar na deficiência, no gênero, na geração junto a outros fatores por meio das relações e nas práticas de cuidado que a conformam e que são por ela conformadas, com o intuito de evidenciar quem são as pessoas mais invisibilizadas dessas “cadeias de cuidado” e, assim, trazer à tona sujeitos sociais que são, muitas vezes, desconsiderados tanto por pesquisadoras, pesquisadores, quanto por ativistas e pelas pessoas do próprio meio social (PUIG DE LA BELLACASA, 2011).

Com isso, percebemos que não basta ter uma intenção de cuidado. Nesse sentido, a categoria “ajuda” se refere a um “universo” de práticas de cuidados que deve ser remetida ao uso mais intenso do corpo e do tempo, a uma relação de (não) reconhecimento de autonomias, às agências das moradoras e dos moradores e à compreensão mais geral e particulares das dinâmicas familiares e de parentesco, baseada em um sistema de relações que se situa entre a cooperação e a troca, hierarquias, poder e expectativas dos papéis sociais.

Vimos aqui que o cuidado é um fenômeno plural que pauta a vida cotidiana das mais diferentes formas. Logo, figura como realce às atitudes emocionais das moradoras e dos moradores – as rupturas da dicotomia da “divisão familiar do trabalho”, que implica os seus compromissos com a etiqueta do cuidado familiar, suas frustrações e desafios, seus cerceamentos, seus reconhecimentos, seus afetos e suas solidariedades. Assim, o saber-social (conhecimento da realidade local) e as possíveis ações praticadas se movem e se trocam entre as atrizes, os atores e o meio ambiente, que conformam a coconstrução ou produção de cuidados. Assim, considero que o cuidado tem um papel na construção de relações de poder e, numa compreensão menos maniqueísta, o cuidado também possibilita que entrevejamos quebras de enquadramentos sociais a partir das ações das moradoras e dos moradores da Serra de Inácio Pereira no cotidiano, estes são os passos para pensar e perceber mudanças sociais.

De modo geral, tratei como o próprio significado dos cuidados varia dentro de um mesmo grupo social, dependendo das circunstâncias em que ocorre e das posições dos sujeitos envolvidos, atentando a leitora ou o leitor para as consequências da produção dos cuidados nas relações sociais

e de poder em Serra de Inácio Pereira. Ou seja, o cuidado entremeado em tantos assuntos da vida cotidiana nos permite conhecer a relação entre as pessoas, a (re)elaboração das posições das pessoas nas “*situações*” e contextos da vida prática e o fato de que todas essas pessoas têm trajetórias múltiplas e desiguais. Lembro que o retorno de uma ou um migrante do outro estado do país não apenas para cuidar não é um fluxo vivido por todas e todos. Assim, o modo como as pessoas circulam revela aspectos da agência humana e práticas da vida social em Serra de Inácio Pereira, ou seja, cada elemento aqui tratado não é neutro.

Durante todo o capítulo, pretendi retratar a sensibilidade e as histórias de vida de moradoras e moradores (“*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes) de um bairro rural que estão constantemente envolvidos com o “mundo” dos cuidados, com o intuito de expor alguns sinais e traçar a influência de distintos elementos no processo de (não) reconhecimento e de intercambialidade de “*cuidadores de si e do outro*”. No entanto, no desenrolar da trama da vida cotidiana, também percebemos que crianças, jovens, mulheres e homens (ouvintes, “*mudas*” e “*mudos*”) agem a fim de não podemos reduzir cada um ou cada uma ao lugar “natural” dos cuidados.

A seguir, demonstrarei como outros aspectos de diferentes escalas sociais alimentam, sabotam, ou conformam a produção de cuidados e suas relações em Serra de Inácio Pereira. Ou seja, observaremos, no próximo capítulo, que as relações de cuidado vivenciadas pelas moradoras e moradores não envolvem meramente o segmento das moralidades familiares do local, pois estão inseridas em complexas e conflitivas redes de outros indivíduos, instituições e do Estado.

Desse modo, as moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira não estão produzindo, sozinhos, gênero, geração, deficiência, classe e cuidados, visto que existem pontes de união entre processos institucionais, históricos e a prática cotidiana. Todavia, a consideração da dimensão subjetiva e de moralidades sociais na produção de cuidados vai mais longe, já que não se pode considerar apenas seus efeitos “restritos” às expectativas familiares e de parentesco. Com isso, estou tentando ser cautelosa ao evitar contar uma história unilinear sobre a produção de cuidados, cuidadoras, cuidadores, beneficiárias e beneficiários do cuidado.

7“É MUITO DIFÍCIL CUIDAR DE MUDO”: OBSERVANDO EXPERIÊNCIAS DE “DOIDICE” ENTRE REDES DO ESTADO E DA FAMÍLIA

No decorrer da tese, vimos múltiplas atrizes e múltiplos atores do cuidado da Serra de Inácio Pereira. Entretanto, as múltiplas atrizes e os múltiplos atores do cuidado da sociedade também são: o Estado (estruturas centrais e locais), o mercado, a família, as Organizações Não Governamentais (ONG), as organizações sem fim lucrativo, as associações, as instituições filantrópicas e os trabalhadores remunerados, voluntários e comunitários, que se combinam de maneiras diferentes, desiguais e assimétricas em cada contexto societal para assegurar a organização social do cuidado (GUIMARÃES & HIRATA, 2012).

Nesse sentido, as configurações múltiplas entre Estado, família e “*comunidade*” são as mais perceptíveis neste estudo de base empírica e serão discutidas neste capítulo (HIRATA, 2020, p. 32). O CAPS de Barra de Santana e demais políticas públicas que as “*mudas*” e os “*mudos*” acessam estão aqui como representações do Estado e, ao mesmo tempo, como produtos de saberes especializados e de relações cotidianas interdependentes. Nessa direção, de antemão, gostaria de romper com a divisão que o trabalho acadêmico tende, separando, de maneira dicotômica, trabalho¹²⁷ e ética do cuidado,

Embora ela seja indissociável das práticas, que, por sua vez, não podem ser compreendidas sem a explicitação da atenção que preside ao gesto ou à decisão. Essa mesma divisão do trabalho acadêmico, que separa abordagens descritivas e normativas, sujeito e objeto do conhecimento, fragmenta a análise do cuidado em uma profusão de cenas e especialidades, mascarando a organização mais ampla do processo social do cuidado e a dimensão política de sua ética. [...] Considerando a posição de expertise da sociologia e da economia no campo social, essa dissociação ética/trabalho tem consequências bem concretas sobre a organização do processo de cuidado: a ética continua sendo considerada um saber intelectual, desconectado das práticas habituais, supostamente imposto pela hierarquia em formações destinadas às trabalhadoras e aos trabalhadores do cuidado ou, no pior dos casos, por uma gestão baseada na desconfiança em relação a eles e na disciplinarização das ‘práticas corretas’ (MOLINIER & PAPERMAN, 2014, p. 44-45).

Portanto,

As relações de cuidado são, primeiramente, interpessoais, quer se trate de trabalho remunerado ou não, mas fazem parte também de um processo social mais amplo, que comporta diferentes fases ou momentos morais que envolvem protagonistas múltiplos (indivíduos, grupos e instituições), em relações frequentemente hierarquizadas. A análise

¹²⁷Aqui referenciado ao trabalho das funcionárias e dos funcionários do CAPS.

do cuidado como processo, e não apenas como relação interindividual ou trabalho de proximidade, permite se debruçar sobre a organização e a distribuição das responsabilidades entre suas diferentes fases. Desse modo, se vê a necessidade de pensar a articulação entre o que se passa no nível da relação de cuidado direta (caregiving), a maneira como as necessidades de cuidado é consideradas em âmbito mais amplo (institucional, político) e como são considerados os meios para atendê-las (MOLINIER & PAPERMAN, 2014, p. 46).

Assim, a intenção é não omitir o modo como a responsabilidade, o “cuidado com o outro” e o cuidado consigo aparecem nas diferentes dimensões do cotidiano das pessoas concretas (“*mudas*”, “*mudos*”, ouvintes, funcionárias e funcionários do CAPS) enquanto partes integrantes de um conjunto mais amplo¹²⁸.

De acordo com Borgeaud-Garciandía (2020, p. 41):

La responsabilidad es objeto, tanto en el seno de la organización social del cuidado como de la relación entre instituciones y familias [...], vinculadas a posiciones diferenciadas de poder. Su distribución desigual y consiguiente responsabilización diferenciada se acompañan de una responsabilidad “vívica” (y padecida) intrínseca al cuidado como trabajo sobre lo humano.

É sobre este aspecto da responsabilidade associada ao cuidado e à tutela, que envolve relações familiares e institucionais, atravessada por jogos de poder que desejo debater. Pois, como veremos, existe uma relação de interdependência entre forma institucional, figurações morais e formas de exercício do poder (COMERFORD, 2014), de modo que família e Estado se atravessam mutuamente, uma vez que o Estado se constitui cotidianamente, acionando a família, e a família se constitui cotidianamente, acionando o Estado. A tutela, enquanto poder exercido pelo Estado, passaria pela mediação de uma linguagem moral, de um recorte moral, assim sendo, a administração estatal tem, na linguagem da família, da familiarização e da desfamiliarização (COMERFORD, 2014), apoiada, por exemplo, no viés biomédico da anormalidade ou da normalidade, uma mediação central no cotidiano estudado.

Assim, quando os familiares procuram promover o cuidado para com “*mudas*” e “*mudos*” (cidadãos de direitos) através da parceria com o Estado, encontramos uma complexidade e, de certa forma, uma (re)configuração das redes familiares, uma multiplicação e diferenciação de formas de autoridade, sendo uma responsabilidade a partir das redes entre família, parentes, vizinhança, que,

¹²⁸O CAPS não é, em si, o objeto da pesquisa, mas ele se mostra relevante em consequência das trajetórias de vida e narrativas que prefiguram a experiência de ser “*muda*” e “*mudo*” em Serra de Inácio Pereira.

de alguma maneira, se apropriam da intenção, parecendo, por vezes, reforçar o exercício de poderes concebidos como de ordem moral (COMERFORD, 2014).

Ou seja, certo cuidado de familiares e funcionários e funcionárias do CAPS voltado para pessoas com deficiência, em especial as “*mudas*”, parece recair facilmente no tipo de tutela que João Pacheco de Oliveira¹²⁹ (2014) definiu como paradoxo ideológico, como já relatei anteriormente, pois comporta tanto a autoconsciência da superioridade do tutor, quanto a obrigação de proteger e educar o tutelado, de modo que o comportamento do tutelado possa atingir o nível de adequação em face das normas sociais operantes. E quanto mais distante o indivíduo se encontra das normas sociais operantes, mais tutelado é, corroborando para uma forte atribuição de incapacidade e anormalidade. Logo, se em uma perspectiva mais positivista podemos afirmar que existe, por parte de seus familiares e do CAPS, um cuidado que revela “proteção” para com as “*mudas*” e os “*mudos*”, também existe um cuidado que desconhece a responsabilidade de si, o cuidado de si e a autonomia da “*muda*” e do “*mudo*”, acabando por escamotear a intersubjetividade dessas pessoas, findando por objetificá-las (VIANNA, 2014). Vale salientar que, diferente de um esquema analítico dicotômico e unilateralista que opõe o cuidador ativo do cuidador passivo e dependente, busco refletir (desde os capítulos anteriores) a partir de um enfoque que considera a reciprocidade, apesar das assimetrias.

O terreno de certa produção de responsáveis pelo cuidado que envolve pessoas da Serra de Inácio Pereira e o CAPS revela-se instigante, pois não apenas compreendemos a dimensão tutelar das práticas em “*saúde mental*” em parceria com os familiares, entendendo-as como articuladas a modalidades de gestão de populações e tecnologias de poder em ação sobre “*mudas*” e “*mudos*” (SILVA, 2005; FOUCAULT, 2008b), mas também conhecemos alguns dos efeitos do cuidado no cotidiano enovelados por processos históricos, “*biopolíticos*” e sobre a vida destas pessoas.

Desse modo, a produção de cuidados presentes na vida cotidiana das “*mudas*” e “*mudos*” não se limita as suas casas e as suas relações familiares em si, dado que há o que dizer sobre isso

¹²⁹Vale salientar que, apesar de Comerford (2014), Oliveira (2014), Lima (2014a) e Vianna (2002, 2014) apresentarem reflexões de diferentes “objetos”, com distâncias de ordem histórica, os autores não nos impedem de traçar correlações e correspondências entre os diferentes processos tutelares: mediação e arbitragem de conflitos junto às populações indígenas por meio do SPI, produção de responsáveis pelo cuidado aos menores por meio da Varas de Infância e Adolescência e produção de tutela via sindicato dos trabalhadores. Ainda é bom recordar que, se formos analisar os diferentes códigos civis brasileiros, desde os primórdios, os menores, os “*silvícolas*”, os “*surdos-mudos*” e os loucos estavam constantemente agrupados.

em simultâneo com o que acontece com estas pessoas a partir de suas vivências na qualidade de “usuárias”¹³⁰ do CAPS.

Assim, neste capítulo, abro um espaço para apontar os significados do conjunto de narrativas em que a “loucura” aparece entre as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira, com isso, também apresento as preferências de tratamento ou as “únicas” opções de tratamento, uma vez que, apesar dos tratamentos terapêuticos “pertencerem” “a uma visão de mundo individualista, é destinada a uma população - cliente do serviço público - que nem sempre tem o privilégio de escolher seus itinerários terapêuticos” (MAGALDI, 2020, p. 180).

Desse modo, proponho discutir como as pessoas “*mudas*” da Serra de Inácio Pereira ocupam o centro de um “problema” que envolve redes de relações de cuidados que são postas sob suspeitas, ambigualmente localizadas entre a posição de vítimas “diretas” dos dramas em torno delas e de seus responsáveis.

As pessoas “*mudas*” estão inseridas em “tensões familiares” e “tensões políticas” constituídas em torno de debates históricos com ênfase em personagens transnacionais como “pessoas com transtornos mentais”, assim, se, por um lado, a realidade delas coloca em questão limites das idealizações de Estados nacionais (inclusive pelas imagens de fronteiras perigosamente fluídas e/ou por descuidos locais inadmissíveis), por outro, reforçam seus contornos e corroboram uma profunda vivência (e até permanência) na desigualdade social.

Também veremos como o acionamento de determinada gramática de direitos - via CAPS - pelas e pelos responsáveis das pessoas “*mudas*” se alia às urgências da vida cotidiana, tal como driblar uma profunda pobreza e as tentativas de “sanar” conflitos no seio familiar.

É impossível separar a história das “*mudas*”, dos “*mudos*” da família ou da vida privada dos processos de Estado. Então, procurarei mostrar aqui o quanto certas narrativas reproduzidas pelas moradoras e pelos moradores da Serra de Inácio Pereira demonstram entrelaçamentos entre corpos, gêneros, conflitos, afetos, Estado e nação, a fim de contribuir para refletir acerca dos modos de cuidados dos familiares e modos de cuidados do CAPS, ou seja, por trás da produção de cuidados ou tutelas voltadas especialmente para “*mudas*” e “*mudos*”, encontramos o agir dos

¹³⁰No livro *Saúde mental e atenção psicossocial* (2007), Paulo Amarante faz uma importante referência ao termo “usuário”, introduzido pela legislação do SUS em 1990. O autor explica que, com este termo, se destaca o protagonismo do que anteriormente era apenas um “paciente”; mesmo assim, não deixa de ser alvo de muitas críticas pelo fato de ainda manter a relação do sujeito com o sistema de saúde.

familiares e do CAPS, logo, tentarei retratar alguns aspectos deste processo de mútua constituição de cuidados.

O cuidado tem um extraordinário número de significados e complexidades que precisam ser considerados, desse modo, frente a tantas variáveis encontradas na pesquisa empírica e teórica, neste capítulo, explícito a experiência aparentemente “individual” do cuidado, até mesmo da deficiência, e das relações de cuidado entre redes que estão nitidamente ligadas ao poder e às relações políticas em diversos níveis sociais. Assim, se verá que conhecimentos e noções de cuidado do âmbito privado (família) e do público (Estado) se articulam — e são articulados cotidianamente por práticas sociais incidentes e de remodelagens históricas — sobre as ações e os modos de vida de “*mudas usuárias*” e majoritariamente “*mudos usuários*” da Serra de Inácio Pereira.

Vale frisar que a intenção de discutir sobre alguns dos modos de cuidados do/no CAPS aparece aqui muito mais pela versão do olhar dos familiares. Nesse sentido, informo que esta versão se encontra exposta na primeira parte do capítulo e, em seguida, se concentra nas narrativas familiares que parecem cair na armadilha “de encontrar signos anunciadores de uma loucura por vir nos desvios de comportamento daqueles que apresentam anormalidades” (MOREL, 1870 apud CAPONI, 2012, p. 94). Assim, provoco a leitora ou o leitor a ler este capítulo guiado pelas seguintes questões: como as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira estão processando no concreto as políticas sociais (de cuidado)? Quais são as estratégias de cuidados tecidas por eles? Quais são os contornos de vida que o Estado possibilita para eles? Qual é a experiência de ser cuidado pela família e o CAPS no cotidiano? Quais são as hipervisibilidades que “*mudas usuárias*” e “*mudos usuários*” recebem no processo do cuidado entre o “mundo” público e privado?

7.1 APRESENTANDO DINÂMICAS DO CAPS DE BARRA DE SANTANA

Os CAPS¹³¹ promovem a reinserção social de portadores de transtorno mental, oferecendo diferentes recursos terapêuticos. São serviços abertos, e não fechados como o manicômio. O acesso

¹³¹De acordo com Paulo Amarante (2007), as alternativas - ambulatórios, hospitais-dia, centros de convivência - começaram a aparecer no início dos anos 1980, quando deixamos de ser oposição e fomos para o Estado de alguma forma. Em 1987, foi criado o primeiro CAPS, em São Paulo, com o nome do Luiz Cerqueira. Mas ainda não havia a concepção de rede, território e integralidade. O marco inovador foi a experiência de Santos, em 1989. A cidade tinha sua primeira prefeita eleita democraticamente, Telma de Souza, de esquerda — antes havia prefeitos biônicos, indicados pelo Estado. E ela fez uma mudança

a um CAPS, em Barra de Santana, por meio do acompanhamento de “*mudas usuárias*”, “*mudos usuários*” e seus familiares, permitiu que eu conhecesse um pouco da dinâmica da instituição e, ao mesmo tempo, alguns dos efeitos dos cuidados produzidos entre a mesma e a família. Minhas notas de campo abaixo foram tecidas por estarem ligadas às moradoras e aos moradores da Serra de Inácio Pereira, e não por fazer um estudo do CAPS em si. No entanto, acompanhar o lado de um grupo não exclui exatamente o outro. Dessa forma, a minha presença no CAPS com as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira ensejou notar algumas coisas.

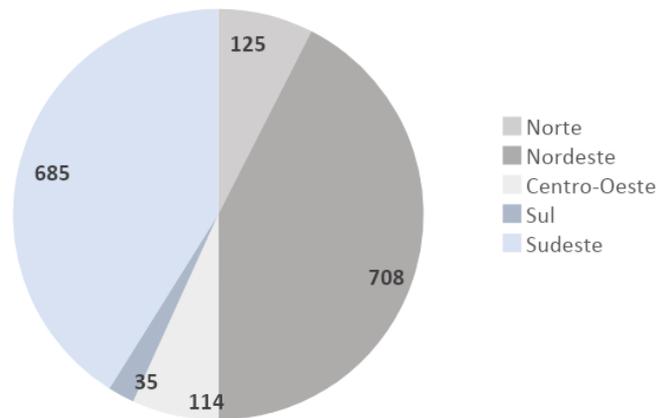
Neste tópico, abordarei algumas formas como o CAPS do município de Barra de Santana opera no dia a dia em diálogo com a proposta de suas diretrizes política e no tocante à produção de cuidados, especialmente voltada para “*mudas*” e “*mudos*”, junto às moradoras e aos moradores da Serra de Inácio Pereira.

*

As cuidadoras das “*mudas*” e dos “*mudos*” foram convidadas a participarem da política pública do CAPS desde 2006, ano da inauguração da instituição no centro de Barra de Santana. O convite que as cuidadoras relataram ter recebido é reflexo de uma reconfiguração da relação entre Estado e sociedade civil, que, consagrada pela diretriz governamental de tomada de responsabilidade dos serviços pelo território, aplicou uma mudança da lógica de demanda e oferta de atendimento no sentido de estimular serviços extra-hospitalares – como os Centros de Atenção Psicossocial – a se encarregarem pela população adscrita a uma área geográfica (SILVA, 2014).

na prefeitura, nas políticas públicas como um todo. Na saúde, o secretário era David Capistrano Filho (Radis 143), mentor intelectual do Cebes, uma expressão do movimento sanitário. Ele levou à frente uma intervenção na Clínica Anchieta, que tinha alta mortalidade. Não quis reformar, mas, sim, criar uma estrutura substitutiva e territorial — foi a primeira vez que apareceram estas expressões. Hoje se fala muito em rede substitutiva e territorial. A primeira gestão municipal que trabalhou com o projeto aprovado do SUS, ainda que não regulamentado, foi a de Santos.

Gráfico 2 - Distribuição de CAPS por região



Fonte: Ministério da Saúde, 2017¹³².

Constatamos que há um apelo à responsabilidade de atrizes, atores e instâncias sociais no cenário contemporâneo da reforma psiquiátrica brasileira¹³³, delineando discursos e práticas no campo da “saúde mental”¹³⁴. Logo, a “tomada de responsabilidade do serviço pelo território”, o “aumento da responsabilidade do profissional pelo processo de trabalho de cuidado” e “a possibilidade de o sujeito advir como responsável por sua própria condição” são alguns dos discursos dessa política. Assim, tais discursos têm forte influência sobre a formação de recursos

¹³²Eu trouxe as estatísticas de distribuição por região dos CAPS, pois elas me ajudam a pensar como a experiência de usuários do CAPS é uma marca da pobreza e precariedade, tendo em vista que o perfil da maioria dos usuários do Nordeste é da classe baixa, analfabeto e Beneficiário da Prestação Continuada. Além disso, esses indivíduos encontram barreiras em instituições de ensino, sendo, muitas vezes, excluídos do processo de educação e, conseqüentemente, do mercado de trabalho (BARBOSA et al., 2020) E as “mudas usuárias” e os “mudos usuários” da Serra de Inácio Pereira fazem parte dessa estatística. Então, ao darmos atenção a esses dados e a experiência institucional das atrizes e atores desta pesquisa, nós podemos conhecer um pouco sobre como as instituições estatais de saúde atuam na formação de corpos, que não podem ser dissociados das condições de pobreza e precariedade.

¹³³De acordo com Jane Russo e Ana Venancio (2012, p.542) a crítica “antipsiquiátrica” teve duas vertentes: uma mais clínica, que lutou pela humanização do hospício e por sua transformação num instrumento de fato terapêutico, e outra mais política, que propôs a extinção dos manicômios e o tratamento dos loucos em sua própria comunidade, cabendo aos técnicos encarregados de cuidar deles e do fornecimento necessários à sua reinserção social. E, vale acrescentar que, em 1988, a Constituição Federal instituiu o Sistema Único de Saúde (SUS), o qual foi normatizado em 1990. O SUS marca, então, a vitória do movimento sanitário, que estabeleceu as normas para garantir o atendimento à saúde a toda a população brasileira, procurando desvincular a atenção à saúde da Previdência Social e estabelecendo-a como direito do cidadão (todo cidadão, e não só aquele que contribui para o sistema) e dever do Estado. Assim sendo, a conjuntura da construção do SUS também se constituiu enquanto terreno no qual foi plantada e brotou a reforma psiquiátrica no Brasil. Portanto, as transformações no campo da saúde mental (HEIDRICH, 2007).

¹³⁴Para saber mais sobre a trajetória do cuidado para com a loucura no Brasil, evidenciando as características relacionas ao trato do Estado com as políticas sociais no sentido de compreender os fatos que levaram à constituição de uma política de atenção à saúde mental e ao processo de reforma psiquiátrica no país, indico: Heidrich (2007) e Amarante (2007).

humanos, gerando modos de lidar com o fenômeno da “loucura” nos serviços públicos de saúde e de produzir cuidados¹³⁵.

Durante a pesquisa, estive algumas vezes no CAPS¹³⁶ de Barra de Santana¹³⁷. Na minha primeira experiência no local, já pude, além de iniciar a relação com Dona Doda e alguns “usuários”, conversar com algumas funcionárias e conhecer um pouco sobre a dinâmica da e na instituição.

De acordo com a psicopedagoga¹³⁸, as atividades realizadas são: acompanhamento por meio de oficinas terapêuticas, atendimentos individuais, acolhimentos, festas comemorativas e reuniões com os familiares. A equipe que acompanha¹³⁹ familiares e usuários é composta por: uma assistente social, cozinheiras, um psiquiatra, um vigilante, duas psicopedagogas, duas enfermeiras e uma psicóloga.

Dentre as atividades enunciadas pela psicopedagoga, apenas presenciei uma oficina e quatro atividades de caráter de atendimento individual. Esta última é a que os familiares relatam

¹³⁵ Em Barra de Santana, tanto as equipes de Saúde da Família (PSF e NASF) como a equipe de Saúde Mental são responsáveis pelas demandas do território. Logo, isso ilustra que existe uma rede maior de cuidados. É um fenômeno que necessita ser investigado com mais cautela e tempo. No entanto, isso pode ser reflexo do trabalho desenvolvido pelo Ministério da Saúde, dado que o mesmo incentiva que a equipe de Saúde Mental realize ações junto à atenção básica, especialmente com às ações do Programa de Saúde da Família (PSF). Trata-se de ações que estimulem a preocupação com as questões subjetivas do adoecer e os problemas mais frequentes de saúde mental. Assim, nos últimos anos, estão sendo construídas diretrizes e condições para que, nos municípios com menos de 20.000 habitantes (cerca de 70% dos municípios brasileiros), a rede de cuidados em saúde mental estruture-se a partir da atenção básica. Em tais municípios, pequenas equipes de saúde mental devem dar apoio matricial às equipes da atenção básica através da responsabilização compartilhada, porém, isso também vem ocorrendo nos municípios maiores (HEIDRICH, 2007, p.132).

¹³⁶ A Lei da Reforma Psiquiátrica nº 10.216, de 06 de abril de 2001, também conhecida como Lei Paulo Delgado, institui um novo modelo de tratamento para as pessoas com transtornos mentais, incentivando o tratamento em serviços abertos e de bases comunitárias. Seu primeiro artigo estende a atenção em saúde mental a todos os cidadãos e cidadãs, sem discriminação de qualquer espécie. Esta norma determina a criação de serviços substitutivos aos hospitais psiquiátricos por meio de uma Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), tornando o cuidado em liberdade um direito inalienável, assegurado pela legislação vigente. Um levantamento realizado recentemente pelo Ministério da Saúde (MS, 2017) aponta a Paraíba em primeiro lugar nacional na implantação da política de saúde mental, destacando-se como o estado com maior cobertura de CAPS (Centro de Atenção Psicossocial) por 100.000 habitantes. Em consonância com o SUS, o governo do estado da Paraíba sancionou a Lei nº 7.639 de 23/06/2004, afirmando o compromisso ético-político no sentido de implantar efetivamente a Reforma Psiquiátrica no estado. Desde então, a Paraíba vem se colocando na vanguarda da atenção ao sofrimento psíquico. Hoje, para uma população de 4.025.558 (Fonte IBGE: 2017) habitantes, a Paraíba disponibiliza em sua rede de atenção à saúde 110 centros (CAPS), 15 Residências Terapêuticas, quatro Unidades de Acolhimento Infante-Juvenil e Adulto e 21 Leitos de Psiquiátrico em Hospital Geral, totalizando 154 Serviços RAPS (Rede de Atenção Psicossocial). Serviços distribuídos estrategicamente por todo o estado, assegurando os princípios do SUS pactuados nas 16ª Regiões de Saúde (CARTILHA DE SAÚDE MENTAL DO GOVERNO DA PARAÍBA, 2017).

¹³⁷ A modalidade do CAPS de Barra de Santana é de tipo I e privilegia o atendimento de pessoas de todas as faixas etárias que apresentam, prioritariamente, intenso sofrimento psíquico decorrente de transtornos mentais graves e persistentes, incluindo aqueles relacionados ao uso de substâncias psicoativas, e outras situações clínicas que impossibilitem estabelecer laços sociais e realizar projetos de vida.

¹³⁸ A maioria das funcionárias do CAPS de Barra de Santana que conheci no ano de 2016 ainda estavam atuando em 2019.

¹³⁹ O recurso “acompanhar o usuário” é uma reivindicação histórica do movimento pela reforma psiquiátrica e constitui, portanto, uma característica importante desse instrumento legal (AMARANTE, 2007).

um maior compromisso em comparecer, pois é dia de (re)avaliação médica e da entrega de medicamentos - principalmente nos últimos anos que não ocorre mensalmente. As cuidadoras relataram que isso é por falta do compromisso da prefeitura em não enviar o ônibus todos os meses.

Figura 16 - Material produzido em uma oficina do CAPS



Fonte: C. A.¹⁴⁰

No dia da consulta, acompanhantes e usuários chegam pela manhã e saem após o almoço, aguardando o momento em uma sala separada. Nesse ínterim, fazem uma primeira refeição - geralmente é café, biscoitos e bolos e recebem a atenção de uma psicopedagoga que dialoga com algumas acompanhantes e, também, faz o rotineiro movimento de ligar a TV com o DVD de Chaves, especialmente, para Gilson, que demonstra interesse em assistir. No entanto, nesse convívio, a maioria das acompanhantes, mais do que as usuárias e os usuários, preferem conversar entre si. E o almoço pode acontecer antes ou depois do atendimento médico¹⁴¹. Às vezes, enquanto esperam, alguns “usuários” e “usuárias” usam seu tempo para dormir, demonstrando conhecimento de rotina — sem pedir autorização para alguém da equipe — e se direcionam para a

¹⁴⁰ Observar os vidros pintados. Registro feito por Gilson com a minha câmera.

¹⁴¹ Os atendimentos individuais do CAPS podem ser com o médico, terapeuta de referência ou psicoterapeuta. No entanto, só presenciei e escutei experiências da atividade individual com o médico.

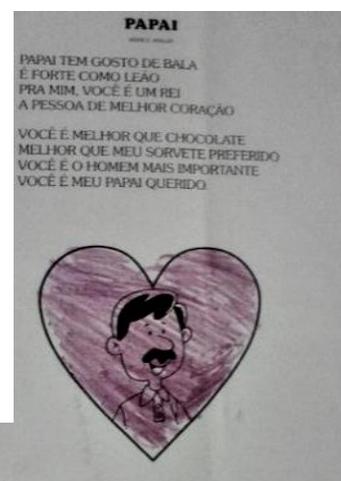
sala com camas (dormitório). Nunca vi nenhuma usuária e nenhum usuário da Serra de Inácio Pereira fazer isso.

Esta “*espera*” da clássica consulta médica é a dinâmica mais comum vivenciada por cuidadoras, usuárias e usuários na instituição. Segundo os familiares, as oficinas terapêuticas eram mais frequentes na época da inauguração do CAPS. Eles contam que já participaram de oficinas de pintura de pano de prato e objetos, desenho e costura¹⁴². Mas, nos últimos anos, os recursos terapêuticos aos quais têm acesso limitaram-se às consultas médicas.

Acompanhei apenas uma oficina e isso, provavelmente, só aconteceu devido ao controle das impressões sobre a instituição na primeira vez em que estive no local. Explico, apenas a assistente social sabia da minha ida ao CAPS, por isso os demais funcionários e funcionárias ficaram surpresos(as) com a minha chegada. E, como ela não compareceu, mesmo tendo marcado dia e horário para o nosso encontro, o vigilante comunicou a minha presença à enfermeira-chefe, que, de repente, resolveu fazer uma oficina.

A improvisação da oficina consistiu em uma primeira conversa com os usuários e acompanhantes, onde cada pessoa comunicou que tipo de oficina mais gostava, entretanto, escolheram a partir das opções eleitas pela enfermeira (pintar ou desenhar). Os familiares traduziram as respostas das pessoas “*mudas*”. E, no segundo momento, a própria realização das atividades de pintura e/ou desenho.

Figura 17 - Pintura realizada por Odair durante a oficina do CAPS.



¹⁴²É importante ressaltar que existe certo recorte de gênero nessas oficinas, já que as atividades de pintura de pano de prato e costura são geralmente associadas e naturalizadas ao “universo” feminino.

Aproveitei a oficina para me enturmar com as acompanhantes - poucos homens acompanham -, por isso a palavra constantemente referenciada no feminino, as usuárias e os usuários. Percebendo que Odair já havia terminado a pintura, perguntei se ele poderia me concedê-la, então respondeu que eu a usaria para zombar dele, mas doou quando lhe disse que era para o meu trabalho.

Abordar as dinâmicas vivenciadas pelas usuárias e pelos usuários parece significativo, pois indica que a terapêutica esteve (e ainda se encontra) muito mais voltada para o uso da medicação, não imergindo em tantas experiências adquiridas na base do trabalho multidisciplinar da equipe ou das oficinas terapêuticas, características dos CAPS¹⁴³. A partir disso, podemos relacionar a experiência dos mesmos com a prioridade dada pela equipe à questão da remissão dos sintomas e estabilização do quadro.

É importante frisar que, de acordo com Perrusi (2010), a reforma psiquiátrica brasileira é plenamente integrada pela disseminação do recurso dos psicofármacos, o que pode ser corroborado pelo aumento vertiginoso nos gastos de recursos federais destinados ao pagamento de medicações antipsicóticas atípicas, valores excessivamente altos, se aproximando do custeio federal para toda a rede CAPS.

Nessa direção, uma outra questão deve ser ponderada no que se refere à rede CAPS e a financiamento da mesma. O Ministério da Saúde definiu, através da Portaria SAS n° 1989/02, que o financiamento dos CAPS se daria com recursos específicos e extrateto, o que representa um grande incentivo aos municípios para credenciar este tipo de serviço. Entretanto, a forma de financiamento, baseada em procedimentos, merece ser revista, tendo em vista que o financiamento dos CAPS se dá através de Autorização de Procedimento de Alta Complexidade/Custo (APAC). Os procedimentos dos CAPS definidos pela legislação são: 1) intensivo - atendimento diário e 2) semi-intensivo - atendimento constante, mas não diário - até três vezes ao mês, para cada uma das modalidades de atendimentos, conforme o tipo de CAPS.

¹⁴³De acordo com a psicóloga Júlia Silva (2012), a oficina terapêutica é uma estratégia utilizada pelos CAPS para comprometer mais os familiares com o tratamento e reforçar esses laços familiares. Nela, se faz uma tentativa de trazer a família como responsável pelo tratamento dos usuários e da sua ressocialização. No entanto, parece que esse direcionamento não foi escolhido pelo CAPS de Barra de Santana, ou se encontra na mesma situação das faltas que Yanna Sousa expôs quando abordou as condições de funcionamento dos CAPS, embasada em um levantamento bibliográfico: “relatos de falta de recursos humanos, materiais para a realização de oficinas, transportes para as visitas domiciliares, falta de alimentação de qualidade para os usuários do serviço, qualificação profissional para efetivar a rede de cuidados em saúde mental [...]” (SOUSA, 2021, p. 50).

Resumindo a questão, o financiamento dos CAPS ocorre a partir de uma lógica de produtividade, traduzida em número de pessoas atendidas. Cada usuário do CAPS tem uma APAC, assinaturas (presenças) do mesmo no serviço que qualificam o centro de atenção a receber o valor dos procedimentos (AMARANTE et al., 2005). Nesse sentido, Freire, Ugá e Amarante (2005) afirmaram que esta é uma lógica manicomial, presa à doença, ao diagnóstico e ao tratamento, pois, como poderemos colocar a doença entre parênteses (conforme a desinstitucionalização basagliana) se ela é quem dá sustentação financeira ao serviço? E, assim, a prática cotidiana do serviço de saúde mental, a conversa, o encontro e o vínculo com o bairro ficam excluídos do financiamento e são, especialmente, relevantes para o serviço.

Voltando para os dados empíricos, no processo quase exclusivo de terapia medicamentosa, as acompanhantes parecem ser mais acolhidas¹⁴⁴, dado que as tensões delas, de certa forma, são escutadas e atendidas, e a atenção à condição interna e social das “*mudas*”, dos “*mudos*” e tantos outros “*agitados*” parecem ficar na retaguarda.

Observando as sessões de consulta médica, notei que os familiares são os intérpretes do que ocorre com as usuárias ou os usuários, e não apenas das usuárias “*mudas*” ou “*mudos*”. O aumento da dosagem do medicamento de Gildo (ouvinte) se procedeu apenas com o argumento da mãe de que ele estava chorando muito com a morte do pai. Também estamos diante de uma configuração em que qualquer expressão da vida passa por um diagnóstico previsto em algum Código Internacional da Doença e se busca remédio na medicina. Dessa forma, toda tristeza vira depressão, toda inquietação vira ansiedade e muitas pessoas também procuram os serviços de saúde atrás de respostas rápidas. Desse modo, percebemos que, nessas consultas do CAPS, trata-se muito a respeito dos sintomas das “doenças” dos usuários e das usuárias do que sobre o ambiente familiar e social deles¹⁴⁵.

¹⁴⁴Castel (1978), estudando a psiquiatria de setor francês na década de 1970, uma das bases da reforma psiquiátrica brasileira, percebe que o objeto da ação normatizadora da psiquiatria torna-se a própria comunidade, alastrando o raio de controle estatal por meio da prevenção da doença mental e da promoção da saúde mental. A norma vigente não é posta em questão, mas difundida para aqueles que cercam os loucos – familiares (a “família desestruturada”) e vizinhos (a “vizinhança intolerante”), dentre outros –, desencadeando um processo contínuo de produção de desviantes dessa norma.

¹⁴⁵Numa produção científica mais recente, Luhrmann, em seu livro chamado *Of two minds: the growing disorder in american psychiatry* (2000), relata a partir de uma etnografia realizada com e entre os residentes de psiquiatria, que, nesse momento de formação, os mesmos estão, de certa forma, aprendendo a ver “doenças” que não podem ser diagnosticadas com marcadores biológicos, ao menos não diretamente. Com isso, ela explora as tensões no processo de aprendizagem em uma área na qual diferentes paradigmas estiveram por muito tempo em debate: refiro-me ao paradigma que se convencionou chamar “psiquiatria biológica” em tensão com uma linha psicodinâmica. Luhrmann preocupa-se em mostrar que a Psiquiatria parece encaminhar-se para um paradigma de ordem fisicalista-reducionista, na qual uma das “lentes” utilizadas pelas e pelos psiquiatras para entender os transtornos mentais estaria sendo perdida. Assim, a autora toma partido e interpreta este movimento como uma perda que levaria os psiquiatras e a sociedade como um todo a compreender menos complexidade do que antes (LUHRMANN, 2000, p. 24).

Embora Dona Doda tenha me contado sobre uma negociação com um médico do CAPS para que seu filho “*mudo*” não tomasse doses de psicofármacos injetáveis com base na opinião de que esse tipo de droga o doparia, o deixaria lento e o deixaria com tremor, ainda assim, o medicamento na modalidade comprimido era uma das requeridas opções para o tratamento terapêutico do mesmo. Então, para Dona Doda, para o CAPS e outras cuidadoras, o medicamento aparece como um ponto em comum nos cuidados voltados para as pessoas “*mudas*”, como se perceberá nas narrativas familiares do próximo tópico.

Vale frisar que não se trata de entender somente os distintos valores ou representações atribuídas aos usos dos medicamentos no cenário desta pesquisa. Antes, trata-se de compreender, como sugeriu Magaldi (2020), que os psicofármacos envolvidos em muitas ocasiões de tratamento terapêutico permanecem indeterminados até que se leve em consideração os agenciamentos que os constituem como tais. Esta noção permite que se entenda os psicofármacos e, por conseguinte, seus usos e sua eficácia, “como objeto que constitui mais um efeito das relações dos indivíduos do que das representações exteriores ou das propriedades intrínsecas do medicamento, tomadas isoladamente” (MAGALDI, 2020, p. 171).

O que está em foco não é tanto o medicamento, mas os agenciamentos, e é em torno destes, de seu caráter variável e contingente, que se conformam anseios e moralidades - isso se traduz numa linguagem em comum dos familiares e do CAPS - nessas redes e produções de cuidados. Desse modo, as relações, instauradas entre as funcionárias e os funcionários do CAPS, tutores e usuárias e usuários, que atravessam e constituem os medicamentos psicotrópicos não deixam de ser relações de poder. Dado que, as “*mudas*” usuárias e os “*mudos*” usuários e todas as pessoas consideradas diferentes da norma em Serra de Inácio Pereira não têm o livre arbítrio de optarem ou não serem tratados ou escolherem outro itinerário terapêutico. Assim, é preciso salientar que a “*coletivização de cuidados*” ou redes de cuidados não se configuram em um plano aleatório de simetrias, uma vez que diversamente estão inscritos em um jogo desigual de forças.

Nas duas vezes que Dona Doda tornou-se usuária do CAPS, foi por decisão dela, assim como tantas outras pessoas de outros sítios. Por exemplo, quando Dona Finha, do bairro Barriguda, contou-me sobre o seu desagrado de receber acompanhamento médico no CAPS pelo temor de ser

Tal perda fica evidente quando ela analisa unidades psiquiátricas nas quais o “modelo de doença” segue o paradigma da psiquiatria biológica: “The patient was telling the doctor about her soul’s history, and he was hearing through it the shape and balance of her brain.” (LUHRMANN, 2000, p. 35). Para maior aprofundamento, também indico: AZIZE (2010).

confundida ou percebida enquanto “louca” pela vizinhança, já que apresentava apenas sintomas de esquecimento, decidiu enfrentar este receio por ser o caminho mais viável devido à sua condição financeira e por ser a alternativa oferecida pelo PSF em casos como o dela.

Como mais uma narrativa de contraste, entre conversas com as moradoras da Serra de Inácio Pereira, chamou-me atenção uma família local escolher tratar o filho no CAPS, por não aceitar a homossexualidade do mesmo. Não o conheci, porém, Dona Doda falou que é uma tristeza vê-lo dopado e sem reação.

Desse modo, o reconhecimento da autonomia (cuidado de si) da usuária ou do usuário que encontramos na política da institucionalização do CAPS parece difícil de ser aplicado em algumas situações.



Figura 18 – Porta do CAPS.

Em vista disso, na organização física do CAPS, encontramos imagens e objetos que se assemelham às salas de jardim de infância das escolas.

E, por mais que a equipe do CAPS esteja com a intenção em fazer do local um ambiente acolhedor, acaba por promover um local que também reforça ou sujeita a “usuária” ou o “usuário” para uma infantilização, principalmente para aquelas pessoas que já não têm muito poder de decisão sobre si. Isso também se reflete nas atividades de pinturas das oficinas, como exemplifiquei acima.

Sobre este tema, Foucault (2010, p. 84) afirmou que a loucura se encontra inserida no sistema de valores e das repressões morais. Ela está encerrada num sistema punitivo, onde o “louco”, minorizado, encontra-se, incontestavelmente, aparentado com a criança, e onde a loucura, culpabilizada, acha-se, originariamente, ligada ao erro. Ambos os aspectos são tratados aqui.

Durante o meu acompanhamento da experiência de “mudas”, “mudos” e seus familiares no CAPS, entre os anos de 2016 e 2019, notei que os encontros entre os ele e a equipe do CAPS não são tão frequentes. Segundo moradoras e moradores, eles já passaram “cinco meses sem colocar os pés no CAPS”. E, nesse período de espera para o próximo encontro no CAPS, um funcionário da instituição, que mora na Serra de Inácio, realiza a entrega de receitas e

medicamentos de cada “usuária” e “usuário”, se traduzindo como uma representação do contato constante e vínculo com o CAPS.

Nesse espaço do CAPS, foi possível observar nuances das práticas que envolvem “mudas” e “mudos” e como os mesmos são tratados e percebidos pela equipe da/na instituição. Logo, neste tópico, não pretendi destrinchar as dinâmicas em si do CAPS, e, sim, utilizar as vivências nesse local e com a equipe para um diálogo a respeito das percepções sobre as “mudas” e os “mudos”, suas autonomias e a produção de cuidados voltada para eles. Também se trata de perceber como as pessoas “mudas” vivenciam o seu cotidiano e ainda como formas coletivas de produzir cuidados são atravessadas por relações de hierarquia, autoridade, poder e processos históricos de diferentes escalas.

A manutenção dos “mudos” e das “mudas” em atenção psicossocial, inegavelmente, se encontra mediada pela tutela de familiares e do CAPS. Assim, veremos no próximo tópico o quanto as narrativas elaboradas pelo idioma da esfera doméstica se desenham em lugares políticos distintos, bem como as modulações hierarquizadas — que estão acompanhadas de “multivocalidades” que se produzem para além das relações do ambiente familiar — sobre o que seja “doidice” e/ou violência, implicando pensar em formas de cuidados.

7.2 PERCEPÇÕES SOBRE “MUDAS” E “MUDOS” A PARTIR DA FAMÍLIA

Discutiremos, neste tópico, de que modo a tentativa de “sanar” alguns conflitos gerados por “mudas” e “mudos” é vivenciada e pouco questionada por uma configuração de emoções e moralidades que envolvem parentes, vizinhas, vizinhos, funcionárias e funcionários do Estado, entre outros no campo de enfrentamentos locais. Nesse debate, perceberá que as emoções e os corpos de “mudas” e “mudos” foram considerados pelas classificações de “doidos”, “idiotas”, “sem juízo” e pelas dinâmicas de interação que envolvem discursos e práticas de responsabilidade.

Também se encontrará aqui maneiras de gerenciamento de violências e cerceamentos da autonomia de “mudas” e “mudos”, incorporados ao esforço de expor elementos e subjetividades para além de oposições rígidas (vítima-algoz, presente-passado) que desprezam as dinâmicas locais e sua interface com as situações históricas processuais e contextuais como se fossem fenômenos sociais em separação.

Nas narrativas abaixo, se conhecerá certo modo em que familiares, cuidadoras, ou cuidadores e a vizinhança (re)constroem percepções sobre “*mudas*” e “*mudos*” e, por consequência, formas distintas de lidar com “*situações*” de violências em Serra de Inácio Pereira. Logo, se perceberá que as narrativas de violência e/ou cuidados — que envolvem precisamente “*mudas*”, “*mudos*”, usuárias e usuários do CAPS da Serra de Inácio Pereira — retratadas por suas cuidadoras, seus cuidadores, familiares, parentes, vizinhas e vizinhos evidenciam estes sujeitos a partir de determinadas experiências do cotidiano, predominantemente, enquanto irresponsáveis do próprio bem-estar, de seus entes e das redondezas.

Iniciarei, então, esta discussão apresentando elaborações de figurações morais de “*doidice*” atribuídas a Seu José (“*mudo*”), Gilson (“*mudo*”) e Lindinalva (“*muda*”), por vezes cruzadas com as histórias de outras pessoas da Serra de Inácio Pereira e de outras localidades. E, por fim, abordarei as narrativas de “*doidice*” ou “*agressividade*”, contadas pelas moradoras e moradores, apoiadas no conceito de “*multivocalidade*”, elaborado por Victor Turner (2008).

7.2.1 Seu José

Seu José tinha 43 anos quando foi atendido pela primeira vez no CAPS. De acordo com as atuais narrativas, desde a adolescência, apresentava sintomas de “*doidice*”. Após a morte de sua mãe e de seu pai, tornou-se responsável das irmãs, principalmente de Dona Josefa (“*muda*”), que cuida constantemente dele. Ambos moram na casa de herança dos pais. Depois de 13 anos de experiência enquanto “*usuário*” do CAPS, Seu José recebeu alta em julho de 2019, a contragosto de seus familiares e da vizinhança. Este fato coincidiu com o momento em que eu coletava dados. Isso gerou uma comoção que figurou na (re)produção de narrativas contadas com ênfase no (possível) descontrole da “*doidice*” de Seu José, como notaremos abaixo.

Ao tentar seguir a cronologia presente nas repetidas e curtas narrativas sobre os “*ataques de doidice*” de Seu José, começo esboçando nuances dessas “*lembranças*” a partir de um evento ocorrido na sua adolescência. O “*Mudo*” (como Seu José é conhecido), no período em que tinha 14 anos, ateou fogo no irmão recém-nascido, que não escapou de tal “*ruindade*”, contou Maria e tantos outros. Por escutar essa narrativa tantas vezes, decidi questionar a atitude que a mãe e o pai tomaram na época. “*Nenhuma atitude*”. “*O mudo ficou solto*”. “*O mudo não foi castigado*”. Estas foram as respostas sem que se vislumbrasse uma tragédia acidental, mas são marcadas com atribuições depreciativas à pessoa dele, de “*ruim*” a “*doido*”.

Para reforçar essa memória da “agressividade” de Seu José, na adolescência, Dona Ecira relatou que uma vez o “mudo” trancou um colega no banheiro. No entanto, como o banheiro era feito de taipa e adjacente à casa da mãe e do pai do garoto preso, a família logo ouviu o pedido de socorro do filho no banheiro. Para Dona Ecira, isso estava para além de uma brincadeira, pois “*ele era perturbado mesmo. Ele fazia muita ruindade*”.

Figura 19 - Seu José em sua residência



Fonte: C. A.

Outra narrativa sobre a “*doidice*” de Seu José — porém, está se encontra mais próxima do período de decisão dos familiares, com o apoio da vizinhança, em torná-lo usuário do CAPS — foi elaborada a partir do dia em que Seu José anunciou que não usaria roupas e sandálias diferentes do seu gosto. Essa comunicação ocorreu devido ao seu desgosto pelas sandálias azuis que compraram para ele. Então, quando Dona Josefa lhe entregou as sandálias azuis, ele quebrou uma cadeira de plástico da sala.

As narrativas expressas e “*lembradas*” após a notícia da alta de Seu José também foram relatadas quando sua família justificou porque Seu José passou a ser usuário do CAPS nas minhas primeiras visitas. Esta forma repetida de narrar a “*doidice*” de Seu José e de tantos outros desponta numa discussão de Michel Pollak (2010) sobre memória e esquecimento ou o não-dito, ou a gestão do (in)dizível.

Pollak (2010) demonstrou que histórias e memórias devem ser relacionadas aos locais onde elas foram produzidas, assim como aos públicos aos quais elas se destinam. Tal análise do relato de vida deve ser considerada como uma reconstrução da identidade e [moralidades] não apenas como uma narrativa factual (POLLAK, 2010). Assim, as dificuldades, os elementos não ditos e os bloqueios que apareceram ao longo da contação de narrativas não são casos de falta de memória ou de esquecimentos, mas de uma reflexão sobre a própria utilidade de falar e de transmitir uma história, pois o “*não-dito*” das lembranças exerce uma função estratégica, ou seja, o silêncio e o esquecimento nem sempre são o efeito de um fenômeno natural, mas formas de negociar com a realidade social (POLLAK, 1989).

Portanto, a seletividade da lembrança nas narrativas da “*doidice*” dos “*mudos*” e das “*mudas*” resulta em simplificações e na perda de elementos que têm a ver com uma associação entre a experiência do cotidiano, moralidades e a finalidade da história. Logo, a força dessas narrativas parece se estabelecer entre elementos da experiência local e correspondências simbólicas presentes na construção do “*louco*” e do “*normal*”, de modo que garantem coerência, fundamento e legítima atribuição das “*mudas*” e dos “*mudos*” enquanto irresponsáveis, implicando a necessidade do apoio do CAPS.

Assim, as repetidas palavras “*agitação*” e “*agressividade*” me chamaram a atenção tanto por se apresentarem nas narrativas “*biográficas fixas*” de “*doidice*”, quanto nas especulações da vizinhança sobre um possível problema que a família de Seu José temia enfrentar após a alta dele do CAPS.

Quando Dona Josefa recebeu o comunicado da alta de Seu José, começou a lidar com um sentimento de preocupação, pois como o seu irmão passaria a agir sem a medicação que lhe tornou tranquilo? “*Atualmente, todos se dão bem com ele, ele não é agressivo. O mudo está bem assim por causa da medicação certinha. Minha mãe que dá a medicação certinha, então, ele está tranquilo*”, contou Suênia diante da ponderação de seus familiares que o CAPS cometeu um erro.

Há, evidentemente, uma dinâmica de dependência dos familiares de Seu José com a instituição por causa da autorização medicamentosa. Isso pode ser compreendido como um deslocamento de cuidado psíquico do usuário para a cuidadora e os familiares, já que eles relatam o sentimento de segurança e calma quando Seu José toma o Rivotril, ou seja, é uma segurança que também é traduzida pelo controle das atitudes dele, pois “*o mudo, dificilmente, desobedece*”.

De acordo com Seu Manoel, o medicamento facilita o dia a dia da companheira. “*Mudinha [Dona Josefa] fica muito mais calma quando o irmão dorme primeiro. O Rivotril ajuda muito porque o Mudo [Seu José] tem um sono mais pesado. Portanto, a probabilidade de ele fazer algo que todos não estejam cientes é mais difícil*”.

Nos dias em que Seu José teve uma diminuição da medicação, devido à falta do mesmo, Dona Josefa me relatou que não conseguiu dormir bem, principalmente após sua sobrinha e vizinha (Maria - ouvinte) ter contado que viu Seu José, em altas horas da noite, na janela da cozinha, acenando para ela. Logo, a insônia de Dona Josefa não decorreu do fato de ele abrir a janela da cozinha, mas em razão da sua condição física de não escutar e não ter nenhuma noção do que pode acontecer enquanto dorme, já que “*nem as luzes ele acende*”¹⁴⁶. Portanto, a surdez de Dona Josefa também é colocada como um empecilho no controle do irmão no período da noite.

No entanto, apesar de Dona Josefa e dos familiares terem tanta fé no controle do comportamento de Seu José via medicamentoso, no cotidiano, ela toma decisões que colaboram para o bem-estar dele, como o atendimento do desejo de apenas comprar roupas vermelhas e sandálias verdes. Esta “*situação*” contada pela família e pela vizinhança como um ato contra o desencadeamento de um “*ataque de doidice*” não deixa de evidenciar a importância de uma negociação para o bem-estar de todas e todos.

A alta de Seu José do CAPS evidenciou uma apreensão real entre os seus familiares, tanto que, nesse período de consulta na instituição, n Seu José não foi incluído. Dona Reginalva, irmã ouvinte dele, esteve no CAPS para o acompanhamento da filha, Lindinalva (“*muda*”) e para insistir que retomasse o acompanhamento do irmão. No entanto, o CAPS não mudou sua decisão.

Isso me faz pensar como se elabora a justificativa da manutenção na instituição dos demais “*mudos*” e das “*mudas*”. A idade aparece como um elemento que o diferencia dos outros. Distante de afirmar que o CAPS não acompanha idosos e idosas, o perfil destes últimos geralmente se encontra no quadro de pessoas depressivas. Dona Doda, por exemplo, tem dois acompanhamentos nesse viés no histórico da instituição.

Não devemos ignorar o fato de que a justificativa para o acompanhamento das “*mudas*” e “*mudos*” se baseia, explicitamente, na narrativa de “*agressividade*” ou “*agitação*”. Nesse sentido, arrisco dizer que o abono de Seu José não ter vivenciado eventos de “*ataque de doidice*” durante o acompanhamento pelo CAPS deve ter sido uma das considerações para a sua alta, embora os

¹⁴⁶ Segundo Dona Josefa, se acender a luz enquanto ela dorme, seu corpo desperta com facilidade.

outros também não tenham. Logo, a idade dele, que se aproxima da estipulação social da geração de idosos, parece colaborar para que não o percebam como um perigo para a sociedade¹⁴⁷.

7.2.2 Gilson

Gilson é usuário do CAPS desde os 30 anos. Nas narrativas elaboradas para a justificativa deste acompanhamento, notaremos, para além da qualificação do seu comportamento de “*agitado*”, “*agressivo*”, a sua reatividade em uma narrativa contra a classificação para si de “*doido*”. Vejamos.

Na maioria das vezes em que Gilson se referia a alguma memória relacionada ao pai, contrastava o sentimento de conflito que tinha com o mesmo com a expressão: “*eu amo a minha mãe*”. Gilson nunca descreveu o pai de maneira positiva. Devido aos muitos conflitos entre eles, morou alguns anos sozinho na casa herdada do avô materno, só voltando a residir com a mãe após a morte do pai.

O gato de Gilson foi um dentre os pivôs desses conflitos. Não gostando de como o seu gato era tratado por seu pai, resolveu enfrentá-lo. O pai interpretou como uma ação desrespeitosa, então tentou disciplinar o filho com um cinturão. Gilson já estava com 30 anos e, apesar da consciência de que era fisicamente mais forte, preferiu correr, escapando à tentativa de violência do pai. Ficaram os dois correndo ao redor da casa. A briga só foi cessada após a interferência da mãe (Dona Doda).

¹⁴⁷ Nesse caminho, Daigle-King & Vernon (1995), ao realizarem um estudo bibliográfico sobre surdos com itinerário terapêutico em hospitais psiquiátricos dos Estados Unidos, perceberam a recorrência de que quase todos eles foram admitidos com a principal queixa de comportamento agressivo e impulsivo. Porém, com base na amostra de Robert Pollard, psicólogo clínico com uma sólida experiência em trabalho com pacientes surdos e surdas, os autores relataram a evidência de que surdos e surdas com idade avançada não receberam o diagnóstico de “*agitados*” e “*agressivos*”, corriqueiramente aplicado a essa população.

Figura 20 - O gato



Fonte e edição: C. A¹⁴⁸.

Dona Doda detalhou que o filho ficava muito “*agitado*” em meio à convivência com o pai. Com isso, descreveu o marido como uma pessoa ignorante e sem paciência para cuidar, sobretudo, do filho “*mudo*”. E querendo me comprovar “*essa verdade*”, quis trazer testemunhas, que foram as funcionárias do CAPS que presenciaram, em certa oficina oferecida pela instituição, a exigência de que Dona Doda e os filhos fossem, antes do término da oficina, imediatamente para casa com ele. Ela se negou a sair. E lá mesmo, em público, escutou “*desaforos*” dele.

Pelos tantos conflitos entre o filho e o pai, Dona Doda permitiu que o filho “*mudo*” fosse morar só. Assim, responsabilizou-se em gerir as duas casas. Nessa “*situação*”, Dona Doda pode ser percebida como, de um lado, a esposa que reconhece a sua obrigação de permanecer ao lado do marido e, de outro, a mãe protetora que limita o poder do patriarca da casa.

O acionamento da autoridade de Dona Doda, que se figura na mãe que protege os filhos para enfrentar o marido, foi descrito em outras ocasiões da sua vida. Sentindo desamparo num período de moradia em Brasília devido às posturas de ignorância do esposo, ela decidiu “*juntar as suas coisas*” e voltar para a Serra de Inácio Pereira com três filhos pequenos, pois “*não permitiria*

¹⁴⁸Registro feito por Gilson com a minha câmera.

que as crianças sofressem por causa da bebedeira e desaprumo” do companheiro. Reestabeleceram o casamento e uma nova migração após a promessa de mudança dele.

Para Dona Doda, foi perceptível a redução dos conflitos após a separação do filho e do pai, mas, mesmo assim continuou a aposta que a enfermeira-chefe do CAPS e ela fizeram no controle da “*agitação*” de Gilson por meio do processo de medicação. No entanto, Dona Doda compreende que “*o medicamento não é uma pílula mágica que você toma e os problemas desaparecem*”, como a mesma bem frisou. Vale salientar que ela não argumentou para mim que o acompanhamento de Gilson pelo CAPS procede-se respectivo aos conflitos que ele tinha com o pai, mas por causa da “*doença*” (surdez) dele. Isso justifica a continuidade do tratamento terapêutico mesmo após a morte do esposo.

Assim, na visão tanto dos familiares como dos funcionários e das funcionárias do CAPS, o medicamento é um elemento central para os cuidados com o bem-estar de alguns “*mudos*” e algumas “*mudas*”, entretanto, no cotidiano, percebemos que o medicamento “*não é a pílula mágica*” a sanar todos os conflitos. Dona Doda, por exemplo, também aciona o discurso “*chantagista para acalmar o filho*”. Caso Gilson desobedeça determinadas ordens, ameaça entregá-lo à polícia. Conta que, dessa maneira, conseguiu com que o filho parasse de tomar cachaça quando trabalhava em fins de semana nos bares, nos momentos dos conflitos dele com o pai e no conflito escolar exposto abaixo.

Outra forma que Dona Doda encontrou para equilibrar a relação com o filho e, ao mesmo tempo, alcançar o objetivo pretendido se perfaz mediante o cuidado monetário. A título de exemplo, refere-se à negociação de Gilson aceitar tomar o medicamento com o acordo de receber um celular, ou vinte reais. Mas isso também não é tão recorrente, pois os acordos feitos são lembrados. Por mais que a atitude dessa mãe seja duramente criticada pelos filhos ouvintes, vizinhos, vizinhas e familiares, ela prossegue, já que, indubitavelmente, sente e percebe como o melhor para todos e todas¹⁴⁹. Desse modo, como disse Zelizer (2009, p.142), as relações são tão importantes que as pessoas trabalham duro até mesmo para combiná-las com formas apropriadas de atividades econômicas, o que as engaja na produção de laços sociais duradouros, configurados, demarcados e diferenciados de outras relações.

¹⁴⁹Zelizer (2011) critica a interpretação clássica que atravessa as Ciências Sociais sobre uma oposição entre dinheiro e afetividade, nomeando esta tradição de teorias de “*Esferas Separadas*” e “*Mundos Hostis*”, uma vez que, na sua base, estariam identificados dois domínios distintos da vida social, operando de acordo com princípios diferentes: racionalidade, eficiência e planejamento de um lado; solidariedade, sentimento e impulso, de outro. O contato destas duas esferas, conforme essas teorias, é entendido como uma “*poluição moral*” que contaminaria a ambas, prejudicando, dessa forma, uma relação ajustada.

Figura 21 - Dona Doda fotografada por Gilson enquanto preparava a nossa janta



Fonte e edição: C. A.

Nesse sentido, Dona Doda se encontra num tipo de atenção constante que visa melhorar o bem-estar do filho. Então, fazer “*boas combinações*” de cuidados são sempre bem-vindas para ela, uma vez que produzem a confiança, a solidariedade e a reciprocidade necessária para viver um bom relacionamento. Isso também pode ser ilustrado pelo apoio de permitir que Gilson tenha um gato e o crie livremente dentro de casa, mesmo que ela não goste do animal¹⁵⁰. Tanto que, um mês depois da morte do gato Mi, em junho de 2021, Gilson adotou outro gatinho.

São várias as “*situações*” do cotidiano em que podemos perceber Gilson e Dona Doda negociando o bem-estar. Outro exemplo é quando Dona Doda, procurando formas de diminuir a implicância de Gilson para com o irmão Gildo, resolveu negociar com o filho “*mudo*”. E a negociação foi: “*you [Gilson] seem to disturb your brother that I will give you a shotgun to hunt*” (Dona Doda). Dona Doda também acreditou que, dando uma espingarda de chumbo ao filho, ele ocuparia mais seu tempo e ficaria mais cansado ao procurar bicho no mato. Mas a mãe ainda levou um tempo para assumir o acordo, pois existe a preocupação com o autocontrole do filho em

¹⁵⁰Para Dona Doda, um cachorro é mais útil, porque faz barulho, logo, além da possibilidade de espantar estranhos, o cão é um alerta para possíveis perigos.

lugares públicos. No entanto, essa desconfiança para com Gilson que ela compartilhou comigo parece ser alimentada e lembrada pelos questionamentos dos familiares e da vizinhança - que estão sempre lembrando o descontrole de Gilson por meio do episódio ocorrido no terceiro e último mês de aula, como veremos a seguir.

Gilson estava no terceiro mês de sua primeira experiência escolar quando reagiu ao ato não acordado com ele do professor pegar seu lápis para emprestar a um colega. Então, bruscamente, ele pegou o lápis de volta. O professor se viu no ofício de reclamar com o estudante, sinalizando e classificando o mesmo de *“doido”*. Mas, dessa vez, Gilson considerou solucionar o problema com a força física. Dona Doda, imediatamente, foi convidada a comparecer à escola, localizada no Centro, salvaguardando, assim, a segurança de todos e todas. Obviamente isso causou um estardalhaço. *“Onde já se viu aluno bater em professor?”* Depois desse evento, a escola para *“mudos”* e *“mudas”* foi fechada, apesar de ter existido apenas por três meses.

O dito descontrole de Gilson, lembrado por tantas pessoas, não foi suficiente para impedir Dona Doda de julgar seu filho também. A sua confiança para com o filho aparece na afirmação: *“ele não machucará ninguém com chumbinho”*. Mas o medicamento também foi lembrado como uma medida de controle dos impulsos dele. *“Se o mudo não estivesse bem medicado, jamais daria”*.

O controle da *“agitação”* de Gilson se estende para qualquer relação do cotidiano, embora Dona Doda dê bastante crédito ao medicamento, percebi negociações de cuidado com as emoções de Gilson e o bem-estar da família que vão além das possibilidades dos efeitos químicos do medicamento. Isso também pode ser percebido nas vivências dos outros *“mudos”* da Serra de Inácio Pereira.

7.2.3 Lindinalva

Apesar de Dona Reginalva rejeitar e se indignar com a qualificação de *“doida”* que a filha recebe, a justificativa do encaminhamento de Lindinalva para o CAPS segue a mesma direção das demais pessoas *“mudas”* que são usuárias. Assim, em um dia que elaborava uma genealogia junto de Dona Reginalva na sala da casa de seu irmão, Seu José (ouvinte), ela me relatou - enquanto eu desenhava a bolinha que representava Lindinalva, sua filha *“muda”*, no diagrama de parentesco:

É muito difícil cuidar de mudo. A muda não quer fazer nada em casa. Só faz nos dias de compras em Boqueirão. O povo diz: “Nalva, isso não pode [...]”. Então, como mãe, posso bater em minha filha. Eu já disse lá no CAPS: bato! Não deixarei um filho meu bater em mim. Certo dia pedi para a muda fazer as coisas em casa. E a obediência dela foi pegar um pau para bater em mim (Reginalva, 56 anos).

Em contraste, Gerson (“*mudo*”), irmão de Lindinalva, foi retratado como inteligente e tranquilo. No entanto, vale acrescentar que a rotina deles se diferencia pelo gênero. Ele não tem nenhuma obrigação para qualquer atividade doméstica e tem a liberdade de circular sozinho pelo sítio quando desejar. Portanto, isso parece corroborar a interpretação de Rebhun (1993, 1994), estudando casos de nervos entre mulheres trabalhadoras do interior do Nordeste brasileiro, observou que este diagnóstico pode estar associado à ira ou à ansiedade, e que estas podem provocar alterações nos papéis sociais, usando os nervos para mudar o comportamento social dos outros em situações nas quais as mulheres, de outra maneira, teriam limitado controle.

Entretanto, a maneira que Lindinalva encontrou de comunicar à mãe e familiares sobre alguns de seus desprazeres é compreendida apenas como uma “*agitação*” ou “*agressividade*” que decorre de sua “*doença*”. Esse ponto, acrescentado ao julgamento da falta de inteligência de Lindinalva, serviu também para justificar o porquê de não ter matriculado a filha na “*escola regular*”.

As afirmações “*o mudo é doido*”, “*o mudo ficou agressivo*”, “*o mudo teve ataque de doidice*”, que classifico aqui como reflexo da tutela familiar unida ao CAPS, estiveram presentes em muitos relatos sobre “*mudos*” e “*mudas*” “*usuários*” do CAPS - talvez a minha presença tenha colaborado para isso. As atribuições indicam o controle dos familiares (mãe, irmã, irmão, filho etc.) sobre as pessoas “*mudas*”, ou seja, estou voltando ao ponto indicado no tópico anterior a respeito do pouco poder de decisão que elas têm.

Lindinalva, por exemplo, não gosta de ir para o CAPS, especialmente nos dias das oficinas de desenhos. Então, o que a incentiva ir ao CAPS é a possibilidade de passear, pois raramente ultrapassa o entorno do sítio. E, na instituição, percebi Lindinalva e Gilson buscando interagir com outras pessoas que estavam lá, mas, como apenas os seus familiares compreendem a maneira que eles se comunicam, a interação rapidamente acabava. Em vista disso, em um momento em que eu conversava com Reinaldo, “*usuário*” do CAPS e o seu pai (Seu Antonio), moradores do sítio Malhadinha, na sala de espera do CAPS, eles me perguntaram por que eu estava no CAPS, expliquei que estava fazendo uma pesquisa sobre as pessoas da Serra de Inácio Pereira, então,

Reinaldo comentou: *“Serra de Inácio Pereira é um lugar parado. As pessoas de lá são muito fechadas e não dão moral para ninguém”*. Perguntei se eles conheciam as pessoas da Serra de Inácio Pereira que são *“usuárias”* do CAPS. Reinaldo me disse que, às vezes, até conversava com Gilson. *“Gosto dele, porém, também sinto agonia”* (Reinaldo). A *“agonia”* é por não conseguir levar a conversa adiante, porque só compreende as saudações.

Ainda retratando sobre a experiência de *“usuária”* do CAPS de Lindinalva, ela também mencionou que *“o medicamento é ruim para a sua cabeça”*, mas a mãe não permite que ela recuse tomá-lo. Sobre isso, Dona Reginalva me explicou que Lindinalva rejeita o medicamento porque a filha *“quer ir para a cama depois do horário de dormir estabelecido”*. No entanto, para Dona Reginalva, não é possível deixá-la sem o tratamento medicamentoso, pois a filha poderia colocar em risco a si mesma e/ou outras pessoas.

As pessoas *“mudas”* *“usuárias”* do CAPS não estão livres para escolher, isso também é provado a partir das narrativas de *“agressividade”* ou *“agitação”*, dado que, nessas histórias, as *“mudas”* e os *“mudos”* são referidos como indivíduos que não podem cuidar de si. Ou seja, elas/eles estão em uma situação sobre a qual tem pouco controle e não conseguem ter as suas objeções atendidas.

Mas as narrativas sobre *“agitação”* ou *“agressividade”* também são contadas por outras pessoas *“usuárias”* do CAPS e de outros sítios. Por exemplo, no momento em que falei para Reinaldo sobre o que uma antropóloga faz, ele disse que era muito difícil o que eu fazia, e este ponto contribuiu para que falasse sobre si e os eventos que marcaram a sua trajetória na escola. Assim, relatou que não tinha mais paciência para estudar e eu perguntei até que série estudou. *“Estudei até o oitavo ano, mas, em cada ano escolar, eu era reprovado pelo menos uma vez”*. Depois indaguei: *por que você interrompeu a sua formação escolar?* A resposta desse questionamento me lembrou os incômodos que *“mudos”* me relataram. Primeiro Reinaldo contou que foi devido ao seu problema de visão. Mas, segundos depois, disse-me: *“eu tenho um desvio na cabeça. Mas também não sinto falta da escola. Pois, muita gente me perturbava. Muita gente zombava de mim. Minha mãe até falava com a professora que não podia mexer comigo porque eu sou nervoso. Eu tenho problema nos nervos”*. Então, o pai de Reinaldo falou: *“ele ficava agitado na escola”*.

É interessante notar como a noção de *“agitação”* ou *“agressividade”* aparece no vocabulário dos familiares, isso sugere uma influência próxima do uso de noções de *“loucura”* do

CAPS. Não posso afirmar que, apenas pela gestão do CAPS, encontramos, no município, um vocabulário “técnico” que categoriza grupos e pessoas, produzindo distinções. Até porque, em Serra de Inácio Pereira, constatamos o caso de Seu João, um “*ex-usuário*” do CAPS¹⁵¹, falecido no ano de 2020, que tinha mais de oito anos de experiência institucional em um manicômio, o Hospital Psiquiátrico Dr. João Ribeiro, localizado em Campina Grande¹⁵², Paraíba, ou seja, foi uma trajetória no campo da “*saúde mental*” bem anterior à existência do CAPS de Barra de Santana. Logo, em Serra de Inácio Pereira, as pessoas já formulavam concepções sobre “*doídice*”. Entretanto, estas narrativas familiares sobre “*doídice*” revelaram que existe um vocabulário¹⁵³ que media aspectos de dramas familiares com questões de saúde pública.

Portanto, Seu José, Gilson, Lindinalva fazem parte do coletivo de pessoas “*mudas*” que têm a experiência da “*doídice*” institucional. Numa linha da literatura psiquiátrica estadunidense, chamado de “*surdofrenia*” (DAIGLE-KING & VERNON, 1995). Logo, elas estão presas nas malhas apertadas do discurso biomédico, histórico, econômico e político. E o não reconhecimento do CAPS da maneira como as mesmas se comunicam para falarem de si, possivelmente, aumenta a barreira entre eles.

Nise Silveira, refletindo a respeito das maneiras que os ditos “loucos” se expressam, disse: “compreende-se que esse tipo de expressão [não-verbal] não goze de prestígio na nossa cultura tão deslumbrada pelas elucubrações do pensamento racional [cartesiano] e tão fascinada pelo verbo” (SILVEIRA, 1981, p. 66).

Não foi apenas durante as consultas médicas — de portas abertas — que observei uma comunicação direta apenas com as “*cuidadoras*” ou os “*cuidadores*” das pessoas “*mudas*”, nos outros espaços do CAPS também notei as outras funcionárias e os outros funcionários agirem de

¹⁵¹ Durante 13 anos, foi usuário do CAPS.

¹⁵² De acordo com Brito (2011, p.7), os movimentos da reforma psiquiátrica começaram a ganhar força a partir da década de 1980 no Brasil, produzindo inúmeras rasuras na história da psiquiatria. Assim, o hospício e a psiquiatria, tidos como detentores da loucura, começaram a ser contestados por outras áreas do saber, tais como a psicologia e a psicanálise. Vários embates foram se instaurando em torno dos sujeitos nomeados de loucos, até que, em 2001, foi promulgada a Lei nº 10.216 da reforma psiquiátrica, que legitima as ações dos reformadores em saúde mental. Nesse sentido, a reforma psiquiátrica instaurada em Campina Grande e sua atuação e desativação do Hospital João Ribeiro ocorreram no ano de 2005.

¹⁵³ Sobre as consequências de meramente associar “*agitação*” à loucura, Fanon (2020) e vários outros psiquiatras de sua época, como Paumelle, estavam formulando a respeito da pertinência da noção de agitação - como condição psiquiátrica, ou seja, estavam debatendo como a psiquiatria é fundamentalmente viciada em naturalizar a agitação enquanto uma patologia de transtornos mentais claramente determinados por fatores sociais, históricos, políticos e culturais. Nesse *pari passu*, a jornalista Daniela Arbex, em seu livro *Holocausto Brasileiro* (2013), também relata vários casos de pessoas que, mesmo em residências terapêuticas de Belo Horizonte que continuavam a receber o prognóstico de “*agitadas*”, eram medicamentadas sem necessidades para o controle de suas personalidades.

maneira similar. Além disso, há um ideal de comunicação representado no próprio questionário de avaliação do CAPS.

*

Nunca presenciei nenhum evento de “*agitação*” ou “*agressividade*”. E, desde que comecei a fazer pesquisa de campo em Serra de Inácio Pereira, a maioria das pessoas “*mudas*” “usuárias” já estava vinculada ao CAPS. Então, nesse aspecto, não percebi muitas mudanças na sua composição. Porém, a forma repetida de narrar histórias de “*doidice*” das pessoas “*mudas*” e a “escuta” dos lamentos de suas cuidadoras ou cuidadores da dificuldade de lidar com as mesmas tornam impossível desconsiderar que a realidade também causa angústia em seus familiares, mas eles tentam lidar da maneira que podem.

Recordo que Dona Reginalva me falou: “*se pôs filho no mundo, deve ser capaz de protegê-lo*”, e não só por causa do caos no mundo, mas devido às suas “*escolhas de vida*”, pois, estava no seu “*destino ser mãe de mudo*”. Associo esse pensamento de Dona Reginalva com as formas que o mito de “*origem da surdez*” (narrado no capítulo quatro), enunciadas pelas moradoras e moradores. O mito não revelou apenas o “*estigma*” da surdez, mas também lembra responsabilidades que a mãe e o pai devem assumir. Por exemplo, quando Dona Zefinha me disse que o seu irmão teve três filhos “*mudos*” por “*castigo*” devido aos julgamentos que tecia para com o cunhado “*mudo*”, a lição que Deus deu para o irmão foi: “*você tem um filho especial [“mudo”] para compreender aqueles que são especiais [“mudos”]*”. Ou seja, o mito também representa uma responsabilidade religiosa e social a cumprir. Ser pai de um “*mudo*” é algo “*destinado*”.

Nesse terreno, por vezes, áspero da experiência ordinária do trabalho do cuidado, devemos captar o quanto a responsabilidade do cuidado significa e pesa para Dona Josefa, Dona Reginalva, Dona Doda, Gabrielly, Grazielly, Seu Manoel etc., pois, por mais que o aspecto da produção de cuidados colabore para com o assujeitamento das pessoas “*mudas*”, é importante reconhecermos as complexidades, ambiguidades e meandros nos atos de cuidar, “para no caer en una ética normativa e ideal – e inclusive idealista – de la responsabilidad, que desconocería [...] la rudeza y efectos de ese trabajo, [...] de la dimensión colectiva y política amplia”, pois, “el trabajo no puede, [...] descansar únicamente en las actitudes del cuidador (BORGEAUD-GARCIANDÍA, 2020, p.45), e aqui, diria, de um único cuidador ou cuidadora.

Estamos diante de cuidados que extrapolam o espaço doméstico se reproduzindo no âmbito público. Familiares e CAPS, juntos, produzindo cuidados. Logo, não se trata de contrapor espaço público e doméstico ou político e familiar, mas, sim, de se considerar a produção do cuidado num tempo comum, público e privado se fundindo nas práticas do cotidiano. Assim, podemos perceber esferas sociais que se sobrepõem cruzando relações sociais de “*single-interest*” — interesses muito convergentes e relações sociais múltiplas, nas quais as atrizes e os atores articulam múltiplos interesses e sobrepõem esferas de participação (BAILEY, 1970, p. 220).

Modos de cuidar não devem ser tratados como um campo de estudo específico e autônomo nas ciências sociais. Assim, família e Estado tecem, conjuntamente, possibilidades de produzir cuidados e “sujeitos em suas múltiplas acepções de subjetividade e sujeição” (VIANNA & LOWENKRON, 2017, p. 2). Nesse sentido, podemos pensar que, tomados como processos de regulação e de controle de conflitos, mas também de disputa, de cuidado, família e Estado encontram-se e se precipitam diretamente nos corpos, afetos, relações e moralidades (VIANNA & LOWENKRON, 2017).

As narrativas sobre “*doídice*” e o tratamento terapêutico do CAPS demonstram como as relações entre os “*mudos usuários*” e “*mudas usuárias*” da Serra de Inácio Pereira estão permeadas por relações de tutela. Nesse sentido, estes relatos nos trouxeram pistas que dialogam com o capítulo anterior, para a caracterização das “*mudas*” usuárias e dos “*mudos*” usuários, associadas mais a filhas e filhos do que ao corte etário (de “adultas/os”) que se encontram. Assim, nessa situação, a relação entre o papel do filho ou da filha e o papel do pai e da mãe, ou outro familiar “responsável”, parece pesar mais nos discursos de tomadas de decisão.

Relembro aqui que Dona Josefa (“*muda*”), mesmo com uma idade inferior do irmão “*mudo*” que cuida, se sente, devido à experiência do cotidiano, mais “velha” do que ele. Ela se percebe “responsável” por ele. Logo, compreensões da não participação das “*mudas*” usuárias e dos “*mudos usuários*” do CAPS devem ser lidos dentro de um contexto mais complexo das diferentes relações que se entrelaçam no cotidiano e da própria dinâmica da relação familiar em Serra de Inácio Pereira.

Então, cabe abordar aqui que há familiares de “*mudos*” usuários e “*mudas*” usuárias que imaginam formas de reintroduzi-los e reintroduzi-las no campo do cumprimento das expectativas familiares. Ao passo que Dona Reginalva contava que Lindinalva (“*muda*”) não queria realizar os afazeres domésticos, ela se perguntou como sua filha se casaria se continuasse agindo de tal

maneira. Nesse processo de planejamento da vida de sua filha, Dona Reginalva compartilhou um possível arranjo de casamento para Lindinalva. *“Teve gente que deu a ideia de fazer o casamento da “muda” [Lindinalva] com o “mudo” de Doda [Gilson], mas não sei se daria certo. Ela ainda pode esperar”*. Dona Reginalva considera outras perspectivas e possibilidades para Lindinalva viver a sua vida de outra maneira em Serra de Inácio Pereira. Parafraseando Veena Das (2011), Dona Reginalva imagina para onde a história da sua filha seguirá dentro de um possível encadeamento das histórias pertencentes à realidade que conhece.

Desse modo, o cuidado como prática social, na realidade aqui retratada, também é parte de um discurso, ainda que contraditório e fragmentado, sobre as expectativas dos papéis de gênero e geração, do corpo “útil” que produz (FOUCAULT, 2010) e no que concerne a uma *“biopolítica”*, em que uma série de práxis e idealizações de especialistas corroboram a crença de aperfeiçoamento ou controle da “anormalidade” via processo medicamentoso, para que a mesma se torne a mais homogênea ou o mais próximo possível do “normal”.

Contudo, o efeito das moradoras e dos moradores centrarem o enfoque das narrativas na *“agitação”* ou *“agressividade”* ou *“ataque de doidice”* também revelou uma “manifestação do caos criativo” (TURNER, 1987). Em busca de reconstruir seus mundos, em face de uma desigualdade social, familiares se empreendem, a partir das configurações do mundo real, em mover elementos do universo social e simbólico das realidades sociais que acessam. Ou seja, eles usam a combinação da tutela, da *“agressividade”*, da surdez, da pobreza, do CAPS etc. para promover a transformação de uma condição de vida limitada a miséria.

Em outras palavras, os familiares acionaram um *“sistema de coisas”*. Assim sendo, tanto “pobres” quanto *“mudos”*, quanto *“doidos”*, quanto *“agitado”* etc., “nesta relação metafórica, são eles mesmos símbolos multivocais, sistemas semânticos completos que trazem consigo uma série de ideias, imagens, sentimentos, valores e estereótipos” (TURNER, 1987, p. 26) que as moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira evocaram não apenas para discutir a *“dificuldade de cuidar de uma pessoa muda”*, mas como componentes de um sistema que se encontra numa relação dinâmica, situacional e contextual para dirimir a pobreza que vivenciam. Este é o ponto do nosso próximo tópico.

7.3 UM SEGREDO DE FAMÍLIA: A “*DOIDICE*” COMO ESTRATÉGIA DE SOBREVIVÊNCIA

Recentemente, Dada perdeu a mãe e o pai. Órfão, ele passou a ser responsabilidade do irmão ouvinte Mário. Em meio a esta nova situação, Dada tornou-se usuário do CAPS. Diferente dos outros “*mudos*”, isso decorreu precisamente por questões financeiras. Então, o CAPS foi um caminho para a conquista do BPC. Assim, a narrativa sobre Dada é um ponto fora da curva e, ao mesmo tempo, um ponto dentro da curva, como veremos.

Para um melhor entendimento, é necessário situar sobre como a política do Benefício de Prestação Continuada funciona. O BPC é uma transferência incondicional de renda para idosos ou deficientes extremamente pobres, vigente no Brasil desde 1993. Este auxílio se constitui no repasse mensal de um salário-mínimo à pessoa idosa com 65 anos ou mais e à pessoa com deficiência de qualquer idade e que tenha renda familiar per capita inferior a 1/4 de salário-mínimo (MDS, 2018).

As transferências são independentes de contribuições prévias para o sistema de seguridade social e não são condicionadas a qualquer contrapartida. No caso dos deficientes não-idosos, apenas aqueles extremamente pobres, classificados como possuindo deficiência grave que “incapacita” para a vida independente e para o trabalho, podem receber o BPC (BRASIL, 2003).

No ato da avaliação social as observações não precisam se limitar aos aspectos sociais contidos no instrumento de avaliação ora apresentado. Com o objetivo de sistematizar as informações e atribuir pontuação, foi instituído instrumento que contém uma série de quesitos, contudo a estes poderão ser agregados outros observados pelo técnico que realizar a visita. O avaliador social terá a condição de contemplar qualquer situação de vulnerabilidade verificada na visita domiciliar utilizando-se dos grandes eixos de observação priorizados no referido instrumento. As condições sociais verificadas poderão estar claramente definidas ou serem consideradas análogas ou equivalentes às citadas no instrumento e nestes casos, devem ser contempladas na avaliação (BRASIL, 2003).

O sistema de transferências prevê reavaliações sistemáticas das beneficiárias e dos beneficiários a cada dois anos para verificar a persistência destas condições. A revisão é realizada por assistentes sociais vinculados às secretarias estaduais ou municipais de assistência social, que realizam visitas domiciliares para obter informações sobre o impacto do BPC na vida dos deficientes.

Nesse sentido, a avaliação vai sendo concretizada pela soma de uma pontuação, de modo que, se resultar inferior ao que é estipulado, a pessoa pode ser considerada deficiente para a perícia, mas não automaticamente beneficiária do BPC. A “incapacidade” para o trabalho e para a vida independente é determinada por meio de um formulário que mensura as restrições de funcionalidade física e/ou mental da pessoa: escolaridade, como surgiu a lesão, se a pessoa está em idade apta ao trabalho ou não, são alguns dos quesitos analisados. A segunda perícia é a de renda: além de ser deficiente, a família do futuro beneficiário deve atestar [extrema] pobreza. Portanto, essa exigência da comprovação da pobreza familiar – e não apenas da limitação da autonomia econômica individual ocasionada pela incapacidade física e/ou mental para a vida independente e para o trabalho já atestado pela perícia médica – desloca o benefício do campo dos direitos individuais e o aproxima de uma política de transferência de renda familiar (DINIZ *et al.* 2011).

Tendo apresentado aspectos para angariar o BPC, voltemos para a narrativa familiar sobre Dada. A jornada conhecida pela família de Dada para a conquista do BPC começou quando tentaram aposentar a sua irmã “muda”. Foram muitas tentativas até conseguir esta assistência social. Nesse período, a mãe e o pai de Dada e Maria ainda não eram aposentados e estavam desempregados, logo, tinham elementos suficientes em acordo com a política do BPC: viver em extrema pobreza e a surdez profunda que “incapacita” para a vida independente. Depois que Maria se casou, e “*quem casa, quer casa*”, ela destinou-se a morar com o esposo. Então, com a saída de Maria, se poderia pretender o benefício para outro filho “mudo”. No entanto, com a proximidade da mãe e o pai alcançarem a aposentadoria rural, decidiram não tentar, disse-me Biu.

Mas Biu e Dada ficaram numa situação de desamparo após a morte do pai e, depois de um ano, da mãe, pois ganham muito pouco com os bicos que fazem. E nem os seus outros irmãos que saíram da casa dos pais, antes mesmo da morte dos pais, recebem dinheiro suficiente para suprir a necessidade básica de todos os familiares. Então, elaboraram uma estratégia, a partir da experiência de Maria e do “*conhecimento de mundo*” do “destino” do surdo, que permitiu uma maior probabilidade de Dada conquistar o BPC.

O CAPS é a irrazoável esperança de Dada para a sua grande obstinação: sobreviver em meio à desigualdade que o cerca. Entretanto, apenas os seus familiares mais próximos souberam e cooperaram para que a estratégia desse certo. Mas eu não sabia que isso era um segredo de família até o momento em que comentei com Dona Doda sobre o acompanhamento de Dada pelo CAPS. Dona Doda, então, disse que não sabia que Dada era usuário do CAPS, no entanto, ela fez o esforço

para entender o novo vínculo institucional de Dada, e assim respondeu: *“Ele deve ter ficado agitado por causa da morte da mãe”*.

A história de Dada, eu soube pelo acaso de estar no quarto próximo ao local onde suas primas lavavam roupas e comentavam o acompanhamento dele pelo CAPS. Conversando com Dona Zefinha sobre a experiência de Seu José¹⁵⁴ (*“mudo”*) enquanto usuário do CAPS, aproveitei para perguntar também sobre Dada. Ela ficou surpresa com a questão e me respondeu, reticente, que a condição de Biu e Dada, revelada na sua maior pobreza após a morte da mãe e do pai, não lhes permitiu buscar outra saída fora do CAPS. E disse-me que, sendo Dada usuário do CAPS, a assistência não era certeza, pois Gilson, mesmo sendo usuário do CAPS, não angariou¹⁵⁵ o BPC. Porém, Lindinalva é usuária e beneficiária. Então, *“Nalva controla a filha e ainda recebe o BPC”*.

Apesar do diferente contexto da política para o *“louco”*, no momento da pesquisa de Simone Ferreira (1984), ela percebeu, por exemplo, num estudo no bairro da periferia do Ceará, que alguns indivíduos que viviam em condições precárias manipulavam serem portadores de *“rótulos nosológicos”* (louco, nervoso) para serem internados em hospitais psiquiátricos e assim obterem a licença saúde do então Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social (INAMPS), com objetivo à aposentadoria.

Portanto, essas pessoas, em vez de meros receptores de políticas, são, acima de tudo, sujeitos daquilo que podem conquistar. Ou seja, *“os próprios atores buscam a sua subjetividade e sua compreensão da subjetividade alheia para encontrar estratégias de preservação e superação diante das teias de poder em que estão envolvidos”* (SCOTT, 2010, p. 19).

Nessa urgência das mais urgentes em *“dar uma solução”* para a situação de Dada e de Biu, foi necessário acionar narrativas de *“agitação”* e *“incapacidade”* de Dada. Assim, a família iniciou a narrativa descrevendo os cuidados zelosos que a mãe dispensava a Dada, que era o mais novo dos cinco filhos. Do filho descrito como protegido, passou para o filho mimado que tinha todos os seus desejos atendidos, pois, se contrariado, manifestava *“agressividade”*. *“Era uma criança arisca. Se Dada quisesse leite e lhe oferecesse café com leite, ele se agitava”*.

É também no *“tempo continuado”* dos que permanecem e sobrevivem que a pluralidade dos *“direitos”* ganha suas particularidades e seus sentidos (VIANNA, 2012) como estratégias e

¹⁵⁴Maria, sua cunhada falecida, era a mãe de Dada e irmã de Seu José (*“mudo”*).

¹⁵⁵Dona Doda relatou que o benefício de Gilson foi negado em consequência de Seu Beija ter posto na documentação que o marido dela era funcionário da prefeitura.

expertises adquiridas entre decepções que se acumularam, percepções sobre desigualdades e narrativas de resiliência, de agência e de esperança. Aqui, a vulnerabilidade de Dada não é o mesmo que ser vítima, e os que se inclinam a supor que as normas ou expectativas sociais da surdez, no contexto, está inserido, “se traduzem automaticamente em opressão, precisam prestar atenção à distância entre a norma e sua atualização” (DAS, 2011, p. 16) no cotidiano. Desse modo, estamos falando sobre pessoas que (re)criam normas em experimentos com a vida.

Moradores e moradoras da Serra de Inácio Pereira até concebem que “*ter um mudo em casa*”, assim como ter uma idosa ou idoso, é uma dádiva, pois pode ser a garantia de uma renda para a família. Porém, nem todos os “*mudos*” e “*mudas*” que recebem tratamento terapêutico do CAPS estão vinculados à instituição devido à necessidade de angariar o BPC. Seu José (“*mudo*”), por exemplo, recebe uma pensão por morte da mãe. E o fato de sua irmã, Dona Josefa (“*muda*”), ser agricultora aposentada também proporciona uma vida melhor para o grupo familiar. Outro exemplo, quando Gilson já estava em acompanhamento terapêutico no CAPS, Dona Doda, sua mãe, tentou por duas vezes aposentar o filho. Mas, depois dessas recusas, ela planeja que seus dois “*filhos especiais*” [com deficiência], Gilson e Gildo, recebam por direito a pensão por morte do pai e dela. Portanto, vale a pena perguntar por que não escolheram esse caminho para Dada. Não responderei essa indagação, porém, na ocasião em que eu conversava com Dona Zefinha, a tia de Dada, sobre a forma como o sobrinho angariou o BPC, ela contou que os pais de Lindinalva acreditam que a filha tem garantia de receber o BPC por ser vinculada ao CAPS.

Sem dúvida, as atrizes e atores estão politicamente atuando com as cartas que podem jogar, assim, assujeitamento e agência se combinam (DAS, 2011). Entretanto, nessa busca de proporcionar um bem-estar social, “*mudas*” e “*mudos*” ainda são marcadas e marcados pelo estigma da “incapacidade”, e isso diminui seus leques de possibilidades sociais.

7.4 ENTRELAÇAMENTOS DE ESTIGMAS

Na ocasião em que Ana e Wesley souberam sobre o que eu iria pesquisar em Serra de Inácio Pereira, falaram: “*os mudos daqui são tudo sem juízo. É melhor você conversar com os parentes deles*”. Contudo, no dia a dia com as moradoras e moradores desse sítio, notei que esses discursos também são questionados, e não apenas pelas mães, pais, filhas, netas de “*mudas*” e “*mudos*”, ou seja, os familiares mais próximos dos mesmos.

Podemos perceber isso quando Maria me informou que *“dois moradores da Serra de Inácio Pereira se esbofetearam próximo ao mercadinho”* e, ao detalhar que foi Lula (*“mudo”*) quem os separou e evitou uma desgraça, ela ponderou: *“falam que Lula é doido. Mas se Lula fosse doido ele faria isso?”*.

No entanto, entre essas formas de luta pela classificação, protagonizada por grupos, indivíduos na vida real, por meio das quais buscam mudar posições nas classificações objetivas ou nos próprios princípios pelos quais essas classificações são feitas (BOURDIEU, 2006), podemos perceber que o rótulo de *“doido”* é conhecido e rejeitado pelos *“mudos”* e *“mudas”*, portanto, essas pessoas não gostam de ser classificadas dessa maneira. Vimos isso em uma das narrativas sobre o *“ataque de doidice”* de Gilson, porém, gostaria de ilustrar este pressuposto com outras seleções das minhas notas de campo. Acompanhem.

No momento em que eu estava recorrendo à técnica dos mapas cognitivos, Dada (*“mudo”*) e Gerson (*“mudo”*) se recusaram a participar, pois não eram *“doidos”*. *“Médico de doido que pede desenho”*, contou Gerson para Ana. Logo, associaram a minha proposta de atividade à realizada no CAPS. Tanto que, em certos momentos em que *“mudos”* ou *“mudas”* estavam desenhando, comentavam: *“fazem isso no CAPS”*.

Até mesmo ouvintes tiveram resistências em pegar uma folha para desenhar. Eu perguntava se eles também participariam com o intuito de termos uma melhor interação, com menos entraves. Maria (ouvinte), por exemplo, disse que não desenharia porque não era deficiente, embora o seu pai a tenha afastado da escola por não *“aprender bem”*.

No entanto, o desenho feito pelos *“mudos”* e *“mudas”* também serviu para os familiares e a vizinhança tecerem suas avaliações, me chamando atenção como naturalmente vamos ignorando as subjetividades dessas pessoas ao nos preocuparmos em atribuir determinadas qualificações nos desenhos elaborados por elas.

Cada vez que alguém olhava os desenhos elaborados por Gilson (*“mudo”*), alguns faziam questão de comentar que ele era muito esperto. Falaram-me que não imaginavam que o *“mudo”* tivesse essa capacidade de desenhar. A habilidade de ilustrar também foi uma argumentação elaborada por Dona Reginalva para retratar a inteligência de Gerson (*“mudo”*) e a *“incapacidade”* de aprendizado de Lindinalva (*“muda”*). Comprovando a veracidade desta história com o desenho de um soldado que o filho esboçou no período que ia para a *“escola regular”* do sítio. Esse desenho está exposto na parede da sala da casa de Dona Reginalva.

Nesse sentido, às vezes, a experiência escolar possibilita descrever alguns “*mudos*” e “*mudas*” como pessoas “capazes” e “inteligentes”. Miro é o único “*mudo*” que está matriculado na Escola Municipal de Barra de Santana. Em certos momentos, ele foi descrito como alguém que gosta muito de ir para a escola e é inteligente. No entanto, no dia em que Miro desenhou para mim e não soube assinar o seu nome, a avó e a irmã (que estuda na mesma escola que ele) relataram que as professoras, todos os anos, o aprovam mesmo que não esteja apto.

Na escola em que Miro estuda, não há nenhuma prática educacional que contemple as peculiaridades da surdez. Isso implica a urgência de uma mudança de concepção não mais apoiada na “*normalização*”, mas que busque entender os diferentes modos de habitar o mundo¹⁵⁶. A forma normativa e o discurso do “incapacitado” estão enraizados no pensar e no agir das pessoas. Biu (“*mudo*”) já fez várias tentativas de se manter na escola, porém, disse-me que “*não tem cabeça para aprender*”. Ou seja, um problema coletivo de política social de direito é individualizado¹⁵⁷ e menorizado.

O desenho foi constantemente associado pelas moradoras e moradores à “incapacidade” e à “*doídice*”. No entanto, durante a nossa interação “*desenhal*”, também conheci outras emoções e histórias. De maneira bastante entusiasmada, Miro me contou sobre o seu contentamento numa festa de aniversário de uma prima. Dona Josefa me pareceu sempre desejar contar sobre o seu papel de cuidadora no dia a dia. Biu desenhou a saudade da mãe, representada pelo espaço da casa que a mesma mais ocupava.

¹⁵⁶Lembro aqui que está em vigor a Política de Educação Especial: no documento *Política de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva* (BRASIL/MEC, 2008), a educação bilíngue é definida como o ensino escolar na língua portuguesa e na língua de sinais, sendo a língua portuguesa ensinada como segunda língua na modalidade escrita para alunos surdos. Há também a recomendação da oferta de serviços de tradutor/intérprete de libras e língua portuguesa e o ensino da LIBRAS para os demais alunos da escola. O atendimento educacional especializado deve ser ofertado tanto na modalidade oral e escrita, quanto na língua de sinais. Devido à diferença linguística, na medida do possível, o aluno surdo deve estar com outros pares surdos em turmas comuns na escola regular (BRASIL, 2008) para permitir a identificação linguística e cultural entre essas pessoas.

¹⁵⁷Para aprofundamento do tema com grupos de surdos que criaram uma língua de sinais local e com foco na experiência escolar dos mesmos, ver: Kish (2000); Kusters (2014); Pereira (2013); Green (2014); Damasceno (2017); Quadros & Silva (2019).

Figura 22 - Desenhos elaborados por Mirosmar e Dona Josefa: a) O contentamento e b) Cuidados

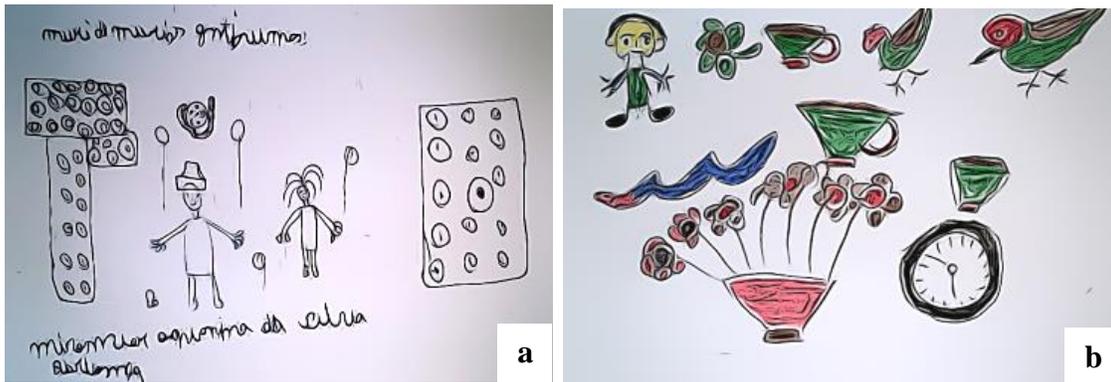
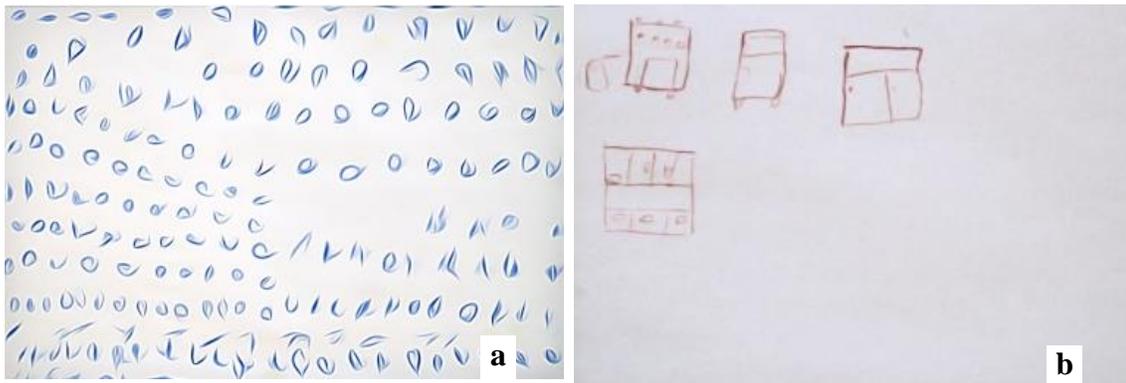


Figura 4 – Desenhos elaborados por Seu José e Biu: a) O Envolvimento e b) Saudades de mamãe



E só mais um exemplo, Seu José me contou, ao querer desenhar sobre o seu interesse em interagir, seu gosto de estar entre rodas de conversas. Quando olhamos para a sua ilustração, apenas identificamos círculos, no entanto, a compreensão da sua subjetividade aqui vai além do ato de elaborar símbolos sociais em uma folha de papel.

Seu José também não gesticula pelos códigos formalizados da comunicação local “mudo/a” - ouvinte. No entanto, demonstrava entendimento quando as pessoas utilizavam “gestos” para solicitar algo dele, por exemplo, tomar banho, trabalhar na roça etc. Nessa direção, Dona Ecira me contou que houve uma época em que Seu José (“mudo”), toda tarde, pastorava o seu gado, mesmo sem receber pagamento por isso. Na volta do pastoreio, ele tomava apenas um cafezinho e ia para casa. Com isso, também recorro a interação dele comigo. Se eu estivesse aguardando alguém abrir a porteira para mim, ele se prontificava a fazer sem nenhuma solicitação

de seus familiares. Então, percebi, em várias ocasiões, que ele reproduziu os padrões interacionais respectivos ao sítio da sua maneira.

Neste tópico, o que quero dizer é que, quando conhecemos o contexto de um evento em termos de sua localização no cotidiano, assumindo que a ação social não é simplesmente uma materialização direta dos roteiros culturais, apesar de carregar os traços do modo como esses símbolos (“*doido*”, “*incapacitado*”, “*anormal*” etc.) compartilhados operam (DAS, 2020, p. 284), percebemos que existe um cotidiano construído a partir do novo caminho no qual “*mudas*” e “*mudos*” ocupavam/ocupam determinado espaço de representações simbólicas no imaginário coletivo.

Assim, durante a pesquisa, percebi que a experiência das “*mudas*” e dos “*mudos*” estava localizada não na sombra fixa de algum passado fantasmagórico, mas no contexto de tornar o cotidiano habitável. Entretanto, parece-me que, nesses processos de acesso das políticas públicas, especialmente o CAPS, existe uma tentativa de reparação da vulnerabilidade da “*muda*” e do “*mudo*” (“*agitado*”) individualizado, neutralizada numa linguagem universal e a-histórica do tutelado, do “*doido*”, do “*anormal*”. Desse modo, as condições históricas e políticas responsáveis por determinados eventos de desigualdades sociais ficam reduzidas às nomeações de exclusão, adversidades etc.

Contudo, se durante a nossa interação “*desenhal*”, eu conheci “*mudas*” e “*mudos*” se definindo em termos das condições sob as quais eles se pensam na sua experiência do cotidiano, e não meramente pelo rótulo de “*doido*”, isso decorre das formas de “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira habitarem o mundo, “de suas maneiras de se apropriarem do mundo dentro e fora dos gêneros que se tornam disponíveis na descida ao cotidiano” (DAS, 2020, p. 286). Assim, parece-me que as formas das “*mudas*” e dos “*mudos*” de se “criarem” enquanto sujeito ao enfrentar ou ignorar no cotidiano alguns dos sinais de sujeição aqui postos dão uma direção muito diferente ao significado de ser meramente uma vítima.

*

Os contextos de cuidados desta pesquisa estão marcados por arranjos institucionais que reforçam o cerceamento da autonomia de alguns “*mudos*” e algumas “*mudas*”. Dessa forma, não são apenas as mulheres, as cuidadoras, os cuidadores, os familiares que têm dificuldades de lidar

com a crise e com alguns dos diferentes modos de estar no mundo dos “*mudos*” e das “*mudas*”, especialmente os “*mudos*” usuários e as “*mudas*” usuárias do CAPS.

Os cuidados reclamados pelas cuidadoras e cuidadores de “*mudas*” e “*mudos*” e “mitigados” por meio de recursos e gramáticas do CAPS são da ordem do cotidiano, mas também das relações morais e afetivas fundamentadas em condições rotineiras de existência.

Nesse sentido, foi possível perceber como as experiências cotidianas das “*mudas*” e dos “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira configuraram e foram configuradas por redes familiares e do Estado e, acredito, por atualizações históricas de tutela e o ideal de “normalidade” e, principalmente, pela construção de novas formas de “*cuidar de si e do outro*” em um complexo e delicado trabalho de recriar e habitar o mundo. Assim, noções de cuidado e noções de responsabilidade (legitimadas) aparecem permeadas por processos locais e translocais e ainda por discursos e práticas marcadas por ambiguidades.

Por fim, os processos públicos e privados que constituem o modo como a vida cotidiana está envolvida no presente nos permitiram conhecer outras nuances sobre como o cuidado é produzido ou vivido por “*mudas*” e “*mudos*” entre redes familiares e do Estado.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se na vida, disse Wittgenstein, estamos cercados de morte, também na sanidade de nossa compreensão estamos cercados de loucura. Em vez de uma exclusão forçada dessa voz de loucura, Wittgenstein nos devolve ao cotidiano por um gesto de espera: “Se eu tiver esgotado as justificativas, é porque cheguei ao leito de rochas e minha pá entortou. Então estou inclinado a dizer: isto é simplesmente o que faço”. Nessa imagem da pá entortada como ilustrativa de uma caneta entortada, temos a imagem do que o ato de escrever pode significar na escuridão desse tempo. Para mim, o amor pela antropologia se revelou um caso em que, quando chego ao leito de rocha, não atravesso a resistência do outro, mas nesse gesto de espera permito que o conhecimento do outro me marque.
(Veena Das, 2020, p.42)

No momento em que escrevia a tese e no balanço das conversas de orientações com Scott, notei como os cuidados estão extremamente entremeados nas relações sociais, uma vez que eles são partes indissociáveis da vida. Embora eles sejam os fios desta etnografia, foi impossível discutir apenas cuidados. Quando olhamos, retrospectivamente, para os capítulos, podemos notar como os cuidados generificados, geracionais, conflituosos e afetuosos aparecem como tentáculos que atravessam diversos âmbitos da vida cotidiana das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira. Assim, o cuidado é interno às relações familiares, está nos interstícios entre a tutela do Estado, dos familiares e da vizinhança, é constitutivo das relações matrimoniais, e está marcado no ato de (não) reconhecer a autonomia do “*corpo*”. Ao descrever os atos de cuidados de si e dos outros que fazem o cotidiano das “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes, bem como a imprevisibilidade deles nas tramas rotineira da vida, eu fui me dando conta como os seus diferentes tipos atravessam os planos públicos e domésticos sem demarcar dicotomias.

Trabalhar as ambiguidades do cuidado que ocorrem no interior das famílias não através de grandes eventos, mas a partir de micro relações, implica trazer as memórias e observações destes acontecimentos para o primeiro plano. O que tentei apresentar na tese é como os atos, memórias e expectativas de cuidados estão enredados no cotidiano e nas experiências concretas do presente. Contudo, os atos de cuidados não aparecem sem que haja mediações para isso. Ao olhar retrospectivamente para a migração e a minha relação com “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes, percebi como uma fotografia de alguém que migrou, ou um presente (uma toalha do Flamengo) eram ganchos que traziam as experiências de cuidados do passado para serem enredadas no presente, mas não só. As memórias de migração também evidenciavam as expectativas e os atos de cuidados para si e/ou para outra pessoa beneficiária do mesmo. Quando Seu Beija, por exemplo, relatou

sobre o retorno do filho de Brasília para Serra de Inácio Pereira, associou este fato a sua necessidade de cuidados devido à sua condição corporal. Assim, nestas narrativas sobre migração, as pessoas também expressavam uma ética familiar de cuidado.

De forma mais específica, eu tentei descrever alguns dos efeitos e produções de cuidados presentes na realidade concreta das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, especialmente das “*mudas*” e dos “*mudos*”. Aqui, eu quero marcar que o cuidado aparece tanto como 1) um *script* que colabora com a construção e reforços de códigos familiares, exercendo um controle moral sobre os corpos, produzindo afetos, assujeitamentos, reconhecimentos tanto na cena doméstica, quanto pública, e 2) um *script* que quebra as regras do jogo em prol de uma reorganização familiar no cotidiano, nesse caso, eu também quis mostrar como o cuidado foi produzido na relação com diversas exceções ordinárias que são vividas no dia a dia.

Com isso, lembro que Veena Das (2020) nos diz que o cotidiano não é o lugar do hábito ou da repetição, o que não significa dizer que rotina e repetição não sejam importantes, ao contrário, o trabalho de fazer a vida todos os dias exige a repetição do cozinhar, do limpar, de conseguir água, de sustentar a família, de alimentar os bichos, de fazer o roçado e de tantas outras maneiras de cuidar que vimos nas narrativas das moradoras e moradores desse bairro. E, nesses trabalhos feitos um dia após o outro, quando analisados na chave do cuidado, nos ajudam a compreender as microrrelações que se elaboram com o passar dos anos.

Nesse sentido, pudemos perceber que o cuidado pode produzir, ao mesmo tempo, mecanismos de invisibilização e hipervisibilização das “*mudas*” e dos “*mudos*” no cotidiano. O que estou querendo dizer é que, quando o cuidado produz um duplo efeito: por um lado, funciona como um dispositivo de proteção e, por outro, é um dispositivo de controle e assujeitamento, observamos, portanto, como o “*mudo*”, majoritariamente, permanece enquanto beneficiário do cuidado, logo, as suas ações de cuidador não são reconhecidas (invisibilidade) e a sua dita “incapacidade” é constantemente realçada (hipervisibilidade). Porém, esta é uma leitura que não deve ser generalizada, dado que o cuidado generificado possibilita o reconhecimento dos protagonismos das “*mudas*” da Serra de Inácio Pereira. Nesse processo de produção de cuidados também cria, sustenta ou desestabiliza desigualdades de gênero de geração e de “*corpos*”.

As formas de cuidar têm amplas consequências. Com isso, insisto e lembro que o cuidado é produzido na coexistência de várias esferas sociais que se atravessam. Dessa forma, defendo que nenhuma relação de cuidado, de qualquer tipo, existe sem ligação a diferentes instituições ou sem

a presença de compreensões compartilhadas. Então, as pessoas estão constantemente criando redes de cuidados, modos de cuidados e relações sociais. Elas conectam as redes por meio de símbolos, práticas e tentativas de reinventar a vida. À medida que constroem ou remodelam estas redes, as pessoas, na verdade, constroem distinções morais e de poder (ZELIZER, 2009). Na realidade das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira, notamos que existem cuidados produzidos entre redes familiares e redes estatais, ou seja, vimos múltiplas combinações de diferentes tipos de relações de cuidados e de conhecimentos.

Desse modo, o cuidado também está entre circunstâncias combinadas que não têm a ver apenas com o “*cotidiano do presente*” (MINTZ, 2003), e claramente não se restringem às relações familiares.

Nesse processo contextual e local, devemos compreender como certas categorias socioprofissionais específicas, elaboradas historicamente na tentativa de controlar os ditos “*loucos de todo gênero*”, ou “*incapazes*”, ou “*degenerados*”, ou “*irresponsáveis pela própria vida*”, desde o século XIX e, principalmente, no XX, se fazem presentes ainda hoje nas práticas cotidianas de agentes (não) governamentais, reatualizando classificações e tratamentos de assujeitamento voltados para “*mudas*” e “*mudos*”, ou até mesmo os ditos pobres. São, pois, formas de gestão de populações e de intervenções sobre espaços que estocam saberes/fazeres usados num tempo remoto (LIMA, 2014b).

Dessa maneira, a família, historicamente produzida para buscar ajuda médica para os seus entes “anormais” (FOUCAULT, 2010), é concebida aqui para além disso, como uma rede que, em certa medida, se une à rede dos profissionais do CAPS, e juntos produzem modos de cuidar das “*mudas*” e “*mudos*” da Serra de Inácio Pereira que confluem. Sobre este pressuposto, Martinho Silva (2014) se perguntou o que levaria o grupo familiar ser considerado pela equipe do CAPS uma referência tão “natural” quanto o psiquiatra, dado que, apesar desse grupo não oferecer medicamentos nem encaminhar para internações, conquistaram uma quantidade razoável de usuários e familiares que frequentavam semanalmente o serviço. Então, ele percebeu que, apesar de não existir elementos etnográficos suficientes para formular uma resposta a essa questão, no entanto, vale a pena marcar a peculiaridade do grupo familiar, pois convocar a família ao atendimento faz diferença em relação ao chamado dos familiares no que se refere à produção de adesão ao serviço, faz tanta diferença que é capaz de ser equiparado a uma referência dita “natural”, ao profissional médico e às suas tecnologias de controle da loucura na sociedade.

Assim, pondero que a reflexão sobre a “*coletivização de cuidados*” ou rede de cuidados (família, CAPS e o saber especializado) não pode ficar limitada apenas à escala local de análise. É preciso lidar, sistematicamente, com aspectos nacionais e até mesmo transnacionais. Ou seja, focar num eixo tipicamente do cuidado no cotidiano do presente pode ser extremamente elucidativo para olharmos dimensões interacionais do exercício tutelar como modo de dominação, de exclusão, de assujeitamento, de microrrelações de poder e como as pessoas estão processando no concreto as políticas de cuidado, porém, deixa escapar algumas das principais razões e meios pelos quais algumas práticas se perpetuam e parecem se reportar aos processos de formação de Estado nação. Por isso, é interessante localizarmos a rede familiar e o CAPS em termos de processos históricos mais amplos de transmissão de conhecimentos e práticas, uma vez que a decisão, por exemplo, de encaminhar uma “*muda*” ou um “*mudo*” para o CAPS não é tomada livremente, porque os elencos de possibilidades e regras disponíveis para as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira não são limitados a apenas por fatores da realidade local.

Desse modo, este leque de possibilidades disponíveis (historicamente e no cotidiano) exerce algum tipo de poder que afeta o comportamento social. Assim, as narrativas familiares sobre “*doídice*” revelaram que as leituras das performances da violência ou da “*agitação*” criavam uma subjetividade que não podia ser compreendida apenas pela individualidade da “*muda*” ou do “*mudo*” e circunscrita ao campo da família. Então, a produção de cuidados entre redes interdependentes (o Estado e a família) aparece como um elemento necessário para se compreender o estabelecimento do vínculo de submissão/ proteção de maneira mais ampla.

Isso nos convida a repensar a maneira como postulamos sujeitos antropológicos, pois não podemos presumir, com frequência, que os sujeitos estão de posse do conhecimento que estão encenando (DAS, 2020). No entanto, não estou supondo que as pessoas sejam meros objetos passivos de manipulação da sociedade e do projeto de Estado nação. Espero ter mostrado nesta tese que, mesmo quando as atrizes e atores buscam por justiça e soluções, mesmo quando o coletivo (família, CAPS) cerceia a autonomia das “*mudas*” e dos “*mudos*”, estão produzindo resultados e remodelando processos sociais de algumas maneiras.

Portanto, a agência das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira e dos profissionais do CAPS não está isenta de todas as normas e condições sociais em que ela se desenrola. Entretanto, notar a agência ganhando vida nas negociações incessantes de cuidados, às vezes, cooperativa, em outras vezes muito conflituosas (ZELIZER, 2011), me permitiu

compreender pluralidades de sentidos e funções dadas ao cuidado nos eventos ordinário e extraordinários do cotidiano.

Assim, eu quis prestar atenção às narrativas familiares e às práticas de cuidados em seus vários contextos, “*situações*” e processos, para não ignorar os complexos modos a partir dos quais as pessoas habitam o mundo e convertem, na medida do possível, mediante suas lutas diárias e suas realidades sociais hostis, pois reconheço que as pessoas lutam para assegurar um sentido de dignidade própria e das relações com os outros, ao longo do tempo.

Contudo, a proposta também foi documentar a extraordinária escala da responsabilidade e da seriedade com a qual a sociedade vem reatualizando o assujeitamento das “*mudas*” e dos “*mudos*” e as consequências disso, muitas das quais também resultaram em dificuldades bastante negativas para os familiares envolvidos, e os efeitos que seguem reverberando ou remodelando através das atividades cotidianas. Além disso, eu também quis oferecer um registro acerca de como as moradoras e os moradores da Serra de Inácio Pereira, especialmente as “*mudas*” e os “*mudos*”, também são ativos e sobre a coragem destas pessoas de refazer o cotidiano, uma vez que encontrei histórias suficientes de um tipo de agência que torna difícil pensar que posso observar suas vidas puramente em termos de perda. Assim, há algo de positivo na realidade das mesmas, é que elas contam com uma quantidade de pessoas disponíveis a solidarizar com a situação de cada um e com o poder de se reinventarem. Então, creio que ter abordado “*mudas*”, *bem como* “*mudos*”, produzindo cuidados denota, de imediato, protagonismos exercidos no cotidiano, apesar de estarem sempre disputando espaços com dificuldades no dia a dia.

Nesse sentido, me vi no desafio de retratar diferentes enquadramentos do poder e, etnograficamente, demonstrar como “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes fabricam sua vida cotidianamente, a partir das miudezas, fluxos criativos, relações familiares, na relação com o Estado e nos atos de cuidados.

A rotina e a trajetória das moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira evidenciam, portanto, que o cuidado não é neutro e circunscreve os mesmos em cartografias de circulação social ou posições sociais completamente diferenciadas, especialmente quando consideramos outras forças sociais, diversos processos sociais e históricos e a constante combinação entre as categorias: gênero, geração, corpos e deficiência. Assim, busquei evitar interpretações monocausais, desprovidas de ambiguidades e, sobretudo, simples ao comportamento humano (MINTZ, 2003).

Por fim, cuidado entremeado nas relações sociais “reflete uma ascensão de subjetividades, configurações fragmentadas e de noções diversas de tempo numa articulação longa e variada de ideias forjadas de acordo com a polissemia e a mobilidade dos objetos em investigação” (SCOTT, 2010, p. 277). Dessa forma, no que diz respeito às relações de gênero, de geração, de migração, de deficiência, de corpo, de familiares e de cuidados, tudo é uma questão de ponto de vista, ou melhor, de onde olhamos as negociações e as interações entre “*mudas*”, “*mudos*” e ouvintes; se a partir do grupo feminino ou do grupo masculino, ou dependendo da geração, ou dependendo da deficiência, ou dependendo do meio ambiente, ou de histórias locais interconectadas.

A leitura pode diferir, imensamente, sobre a avaliação e o resultado da negociação e da relação social. Assim, reitero que é necessário considerar “*situações*” e contextos, pois o cuidado sobre o qual falei nunca está sozinho, e não se mantém por si mesmo. Ele depende de tudo e de todos que estão ativos enquanto ele está sendo praticado (MOL, 2002).

As moradoras e moradores da Serra de Inácio Pereira habitam múltiplas “comunidades” discursivas, morais e de práticas, logo, durante a leitura de todos os capítulos, percebemos que os atos discursivos, moralidades e práticas sociais presentes em um âmbito podem circular em uma variedade de lugares onde carregam diferentes cadências e são sujeitas a diversas interpretações.

As “*situações*” cotidianas descritas nesta tese são exemplos de como “*o cuidado de si e do outro*” entrelaça-se, assim com muito mais *fiões* que, devido a minha limitação de seguir e perceber todos os seus fluxos, não puderam aqui ser analisados. Contudo, fiz o esforço de elaborar uma etnografia que não se vê como testemunho objetivo dos eventos, mas como tentativa de localizar as atrizes e os atores por meio da experiência, possibilidades e limites do cotidiano.

Descrever o cuidado entre diferentes “*situações*” e contextos, resultados do próprio trabalho de campo, revela que ele é muito presente em várias formas, já que é dado pela pauperização, pelos afetos, pelas marcas de discursos e práticas estigmatizantes, tutelares e históricas, pela continuidade e descontinuidade das moralidades familiares, institucionais, pelo cotidiano, por relações de poder e pela minha percepção de pesquisadora branca, pobre e mulher. Os cuidados são diferentes tempos, histórias e realidades entrelaçadas, simultâneas e contínuas.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. **American Ethnologist**, v. 17, n. 1, p. 41–55, 1990.
- ACKERKNECHT, E.H. **El problema de la degeneración**. In: Breve Historia de la Psiquiatria. 2ª ed. Buenos Aires: Universitáia, p. 37-41, 1964.
- AGUIAR, Vilênia Venâncio Porto & STROPASOLAS, Valmir Luiz. As problemáticas de gênero e geração nas comunidades rurais de Santa Catarina. In: **Gênero e geração em contextos rurais/ organizadores**: Parry Scott, Rosineide Carneiro e Marilda Menezes. Ilha de Santa Catarina. Ed. Mulheres, 2010.
- ALBUQUERQUE, Aline. Esterilização compulsória da pessoa com deficiência intelectual: análise sob a ótica do princípio da dignidade da pessoa humana e do respeito à autonomia do paciente. **Revista BioThikos**: Centro Universitário São Camilo, 2013.
- ALBUQUERQUE, Carolina Barbosa de. Onde estão e quem são Caboclos, Doidos, Índios e Mudos: investigando classificações, identidades e estigmas. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande – PB, 2014.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A ideologia da decadência: Leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão**. São Luís: IPES, 1983.
- ALMEIDA, Maria da Conceição Lafayette de. As obrigações do amor: um estudo sobre as relações de gênero e poder com mulheres de casadas médias urbanas nascidas no início do século XX/ Maria da Conceição Lafayette de Almeida, - Recife: O Autor, 2009.
- ALVES, Raquel Lustosa; SAFATLE, Yasmin. “Mães de Micro”: Perspectivas e desdobramentos sobre cuidado no contexto da síndrome congênita do zika vírus (SCZV) em Recife/PE. **Áltera**, v.1, n.8, p.115-145, 2019.
- AMARANTE, Paulo & OLIVEIRA, Walter. **Archivos de saúde mental e atenção psicossocial**. 2ª edição, Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.
- _____. **Saúde mental e atenção psicossocial**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANGLEMYER, Ethan & CRESPI, Craig. **Case Reports in Psychiatry**. Volume 2, 2018.

APPOLINÁRIO, Andréa Perez; MELO, Beatriz Medeiros de & SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Vidas em trânsito. Mulheres dos cocais maranhenses nas periferias das cidades canavieiras paulistas. In: **Gênero e geração em contextos rurais**/ organizadores: Parry Scott, Rosineide Carneiro e Marilda Menezes. Ilha de Santa Catarina. Ed. Mulheres, 2010.

APPADURAI, A. **Modernity at large: cultural dimensions of globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

ARBEX, Daniela. **Holocausto brasileiro**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

ASSÊNSIO, Cibele Barbalho. Comunidade surda: notas etnográficas sobre categorias, lideranças e tensões. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia, São Paulo, 2015.

AZIZE, Rogério. “Notas de um ‘não-prescritor’: uma etnografia entre os estandes da indústria farmacêutica no Congresso Brasileiro de Psiquiatria”. IN: MALUF, Sônia & TORNQUIST, Carmen Susana. **Gênero, saúde e aflição**: abordagens antropológicas. Florianópolis: Letras Contemporâneas, pp. 367-401, 2010.

BARBOSA, Ana Rita. A evolução histórica de políticas públicas no Brasil para erradicação do trabalho infantil. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Humanidades, 2005.

_____. As repercussões da educação de Jovens e Adultos - EJA - na vida de mulheres no município de Barra de Santana - PB. (Dissertação de Mestrado em Sociologia), Curso de Mestrado em Sociologia, Centro de Humanidades, Universidade Federal da Paraíba - Campina Grande - PB - Campus II - Brasil, 2013.

BARBOSA, Camila Gomes *et al.* Perfil epidemiológico dos usuários de um Centro de Atenção Psicossocial. **SMAD, Rev. Eletrônica Saúde Mental Álcool Drog. (Ed. port.)**, Ribeirão Preto, v. 16, n. 1, p. 01-08, mar. 2020. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-69762020000100013&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 10 dez. 2021. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1806-6976.smad.2020.156687>.

BARBOSA, Clara Lúcia Alves. Meio ambiente: o papel da escola no combate ao desmatamento, na comunidade de Torres no município de Barra de Santana. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2004.

BARRETO, Ronieri Farias. A matemática na vida dos pedreiros: um retrato na cidade de Barra de Santana - PB. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Matemática) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Exatas, 2009.

BAKKE, D. God knows his name: The true story of John Doe. **Carbondale, IL: Southern Illinois**, nº. 24, 2000.

BAYLEY, Frederick G. A Political System. In: **Stratagems and Spoils: a social anthropology of politics**. Oxford. Basil Blackwell, p. 01-18, 1970.

_____. Gifts and poison. In: **Stratagems and Spoils: a social anthropology of politics**. Oxford. Basil Blackwell, 1971.

BAYNTON, D., GANNON, J. R., & BERGEY, J. L. (2007). **Through deaf eyes: A photographi history of an American community**. Washington, DC: Gallaudet University Press.

BENEDICT, Ruth. **Padrões de Cultura**. Tradução de Alberto Candéias. Coleção Vida e Cultura. Edição Livros do Brasil, Lisboa, 1977.

_____. Poems: Ruth Benedict. **Dialectical Anthropology**, Vol. 11, No. 2/4, p. 169-174. Published by: Springer, 1986.

BENSA, Alban. “Da micro-história a uma antropologia crítica”. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

_____. Antropología, memoria e história. **Relaciones Estudios de Historia y Sociedad**, v. 38, n. 152, p. 331–351, 2017.

BERGER, M. A Projeção da Deficiência. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo. 1999.

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. **Revista de Antropologia**, v. 51, p. 37, 2008.

BIRMAN, Joel. A cena constituinte da psicose maníaco-depressiva no Brasil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.17, supl.2, dez. 2010, p.345-371.

BOLANDER, A. M., & RENNING, A. N. **I was number 87: A deaf woman's ordeal of misdiagnosis, institutionalization and abuse**. Washington, DC: Gallaudet University Press, 2000.

BONFIM, Symone Maria Machado. A luta por reconhecimento das pessoas com deficiência: aspectos teóricos, históricos e legislativos. Rio de Janeiro, 2009. 214 f. Dissertação de Mestrado em (Ciência Política). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.

BORGEAUD-GARCIANDÍA, N. Cuidado y responsabilidad. **Estudios Avanzados**, [S. l.], v. 34, n. 98, p. 41-56, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/170444>. Acesso em: 22 dez. 2020.

BOURDIEU, Pierre. Campo Intelectual e Projeto Criador. In: **Problemas do Estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, pp.105-143,1968.

_____. **Outline of a Theory of Practice**, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____. O camponês e o seu corpo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n.26, p.83-92, jun. 2006.

_____ & BOURDIEU, Marie-Clárie. O camponês e a fotografia. Trad. Helena Pinto e José Madureira Pinto. **Revista de Sociologia e Política**, n. 26, Curitiba, junho de 2006.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BRASIL. Ministério do Império. Relatório apresentado á assembléa geral legislativa na quarta sessão da vigésima legislatura: pelo ministro e secretario de estado dos negocios do imperio Antonio Ferreira Vianna. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1889.

BRITO, Fátima Saionara Leandro. Andanças que cortam os caminhos da razão: as vivências insanas e a atuação da reforma psiquiátrica em Campina Grande PB. 2011. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

BURGOS, M. **A utopia da Comunidade Rio das Pedras, uma favela carioca**. Rio de Janeiro: Loyola, 2002.

BUTLER, J. Corpos que pesam. Sobre os limites discursivos do Sexo. In: LOURO, G. L. **O Corpo Educado**. Pedagogias da Sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CASTEL, R. A ordem psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CAPONI, Sandra. **Loucos e Degenerados: uma genealogia da psiquiatria ampliada**. Rio de Janeiro: Editora: FIOCRUZ, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. Brasília:Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CARAYON, Céline. **Eloquence embodied: nonverbal communication among French & indigenous peoples in the Americas**. Williamsburg, Virginia : Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture ; University of North Carolina Press, 2019.

CARVALHO, Ellen Cristina Dantas de. Estrutura e Estágios de Sucessão Ecológica da vegetação de caatinga em ambiente serrano no Cariri paraibano. Dissertação (Mestrado em Ciência e Tecnologia Ambiental), Centro de Ciências e Tecnologias, Universidade Estadual da Paraíba, – 2010.

CARVALHO, Bernardo de Teixeira. Das Heranças. Tese apresentada para a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Cadeira de Hygine e História da Medicina, Rio de Janeiro, 1872.

CAVALCANTE, Thayana Cristhina. Há surdos e Surdos: corpo e controvérsias no caso do implante coclear. Monografia apresentada junto ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 2011.

CHAVES, José Maria. Da audição. Tese apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1850.

CHE, Y., Hayashi, A., & TOBIN, J. Lessons from China and Japan for preschool practice in the United States. **Educational Perspectives**, 40(1), 7–12, 2007.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal. Raízes Nefastas do Pensamento Geográfico no Brasil: Meio, Raça e Nação em Oliveira Vianna (1920-1933). **Geosalves: Revista de Estudos Geoducionais**, vol. 9, nº 19, 2018.

COMERFORD, John. Tutela, família e vizinhança: alguns comentários. In: **Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil**. Laboratório de Pesquisa em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Orgs.). Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014. (Coleção Antropologias, 13).

COHN, Clarice. A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação de mestrado em antropologia, Universidade de São Paulo, 2000.

CÓMITRE, Ana Carolina Diniz Rosa. Fechar os manicômios de Sorocaba! In: **Crônicas da resistência: Fechamos o Vera Cruz**. Edição Especial/ Luciana Togni de Lima e Silva Surjus; Soraya Diniz Rosa (Orgs.) / E-book. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2018.

CORREIA, Ana Carolina Schuler. Mapas Cognitivos: Uma análise de uso para geração de bases de dados espaciais. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Geodésias da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

CRUZ, Polycarpo Dias da. A força nervosa: estudo de anatomia. Tese apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1846.

DAIGLE-KING, Beth & VERNON, McCay. Historical Overview of Inpatient Care of Mental Patients Who Are Deaf. **American Annals of the Deaf**, Volume 144, Number 1, March 1999, pp. 51-61(Article). Published by Gallaudet University Press, 1999.

DAMASCENO, Letícia de Souza Magalhães. Surdos Pataxó: inventário das Línguas de Sinais em território etnoeducacional. Dissertação de Mestrado. Bahia: Universidade Federal da Bahia. 2017.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista brasileira de Ciências Sociais** [online], Vol.14, n.40, pp.31-42, 1999.

_____. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, n.37, p. 9-41, 2011.

_____. **Vida e Palavras: A Violência e sua Descida ao Ordinário**. São Paulo: Editora da Unifesp, 2020.

D'ÁVILA, Sande Maria Gurgel. O Significado do Trabalho Feminino para Famílias de Trabalhadoras de uma Indústria de Confecção em Fortaleza, CE. Dissertação (Mestrado em Economia Doméstica – Economia Familiar) Universidade Federal de Viçosa, 1999.

DIAS, Margarida Maria Santos. **O Instituto Histórico e Geográfico Paraibano e a produção da história local**. João Pessoa: Almeida Gráfica e Editora LTDA, 1996.

DINIZ, Débora. Autonomia reprodutiva: um estudo de caso sobre a surdez. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 175-181, fevereiro. 2003.

_____; MEDEIROS. A nova maneira de se entender a deficiência e o envelhecimento. **IPEA**, Texto para discussão nº 1040, Brasília, 2004.

_____, BARBOSA, L. & SANTOS, W. “Deficiência, Direitos Humanos e Justiça”. **SUR - Revista Internacional de Direitos Humanos**, 6(11):65-77, 2009.

_____; MEDEIROS, Marcelo & PENALVA, Janaína. O benefício de prestação continuada no Supremo Tribunal Federal. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 25, n. 1, p. 53-70, jan./abr. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v25n1/04.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2011. doi: 10.1590/S0102-69922010000100004.

_____. **O Que É Deficiência?** São Paulo: Brasiliense, 2010.

_____, MEDEIROS, M. & BARBOSA L. (eds.). **Deficiência e Igualdade**. Brasília: Editora letras Livres/ Editora UNB. 2010.

DORES, Clarissa Fernandes das. A escolarização de surdos e o congresso de Milão[manuscrito]: eclosão da normalização para oralidade. Dissertação (Mestrado em Educação) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2017.

DUARTE, Luis Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Brasília: CNPQ - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1986.

DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel. **Algumas formas primitivas de classificação**. In: Sociologia. 9. ed. São Paulo: Editora Ática, 1990.

ENGEL, Magali Gouveia. **Os delírios da razão: Médicos, Loucos e Hospícios - Rio de Janeiro (1830-1930)**. Rio de Janeiro: Editora: Fiocruz, 2001.

ESCALLIER, Christine. De l'objet intrinsèque à la pensée technique: le rôle médiateur du dessin en ethnographie maritime. In: Dossiê Antropologia e Desenho. Vol. 5, Nº2. **Revista: Cadernos de Arte e Antropologia**, 2016.

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. Traduzido por: Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FARNELL, Brenda. “**Theorizing ‘the body’ in visual culture**”. In: Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology. Marcus Banks e Jay Ruby (orgs.). Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 136-158, 2011.

_____, & VARELA, Charles. The second somatic revolution. **Journal for the Theory of Social Behavior**, Nº 38 (3): 215–40, 2008.

FEITOZA, Miguel Alves Feitoza. A aplicação terapêutica da electricidade e do galvanismo. Tese apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1850.

FENEIS. Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos. Relatório de 2012. Rio de Janeiro, julho de 2012. Acesso: https://issuu.com/feneisbr/docs/feneis_relato_rio_2012.

FERREIRA, Simone Simões. Enlouquecer para Sobreviver: Manipulação de uma identidade estigmatizada como estratégia de sobrevivência. **Rev. de Psicologia**, 2 (2):Pág. 45-69.jul. /dez., 1984.

FERNANDES, Camila. “O tempo do cuidado: batalhas femininas por autonomia e mobilidade”. In: **(Des) Prazer da Norma**. Rangel, Everton; Fernandes, Camila & Lima, Fatima (orgs.). Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, pp. 297-320, 2018.

FIETZ, Helena Moura. Deficiência, Cuidado e Dependência: reflexões sobre redes de cuidado em uma família em contexto de pobreza urbana. **Revista: Teoria e Cultura**, p.101-113. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 11 n. 3 abril. 2017.

_____. & MELLO, Anahí Guedes de. A Multiplicidade do Cuidado na Experiência da Deficiência. **Revista AntHropológicas**, v. 29, n. 2, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/238990>>. Acesso em: 5 abril. 2020.

FIGUEIRA, Emílio. **Caminhando em silêncio: uma introdução à trajetória das pessoas com deficiência na história do Brasil**. São Paulo: Giz Editorial, 2008.

FILHO, Severino Barbosa da Silva. **Marranos da Ribeira da Paraíba do Norte**. 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. O sujeito e o poder. In: **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica**. DREYFUS, H. e RABINOW, P. (Orgs). Rio de Janeiro: Forense. Universitária, [1982] 1995.

_____. **O poder psiquiátrico – Curso dado no Collège de France (1973-74)**, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. **Nascimento da biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRANÇA, Tiago Henrique. Modelo Social da Deficiência: uma ferramenta sociológica para a emancipação social. **Lutas Sociais**, São Paulo, vol.17 n.31, p.59-73, jul./dez. 2013.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. Casa de Oswaldo Cruz. **A ciência a caminho da roça: imagens das expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz ao interior do Brasil entre 1911 e 1913**. Eduardo Vilela Thielen, Fernando Antonio Pires Alves, Jaime Larry Benchimol,

Marli Brito de Albuquerque, Ricardo Augusto dos Santos e Wanda Latmann Weltman - Rio de Janeiro: FIOCRUZ Casa de Oswaldo Cruz, [1991], 2002.

GABRIELLI, Cassiana Maria Mingotti. Capuchinhos bretões no Estado do Brasil: estratégias políticas e missionárias (1642-1702). Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

GAMA, Antonio Joaquim de Miranda Nogueira da. Da applicação do galvanismo e da maquina electrica como meios therapeuticos. Tese apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1851.

GIANINI, Eleny. Professores surdos de Libras: a centralidade de ambientes bilíngues em sua formação. Tese de Doutorado. UFRN, 2012.

GINSBURG, Faye & RAPP, Rayna. Disability Worlds. **Annual Review of Anthropology**, 42, p. 53-68, 2013.

GINZBURG, C. **O Queijo e Os Vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, C. **Nenhuma ilha é uma ilha. Quatro visões da literatura inglesa**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

GLUCKMAN, Max. Prefácio. In: Bott, Elizabeth. **Família e rede social**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global Universitária, [1959] 2010.

GODOY, Gustavo. Os Ka’apor, os gestos e os sinais. Tese (doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2020.

GOODY, Jack. **La Familia Europea**. Critica, Barcelona, 2001.

GOLDIM, José Roberto. (1998). Acesso: <https://www.ufrgs.br/bioetica/eugenia.htm>.

GREEN, Elizabeth Mara. The nature of signs: Nepal's deaf society, local sign, and the production of communicative sociality. Amherst College, Anthropology; Ph.D., University of California, Berkeley, Anthropology emphasis in linguistic anthropology, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/7965483/The_Nature_of_Signs_Nepals_Deaf_Society_Local_Sign_and_the_Production_of_Communicative_Sociality_Dissertation. Acesso em: fevereiro de 2020.

GUIMARÃES, Nadya Araújo. & HIRATA, Helena. Introdução. In: “**Cuidado e Cuidadoras**: as várias faces do trabalho do care”, p.1-12. Organizado por: GUIMARÃES, N. & HIRATA, H. Editora Atlas S.A - São Paulo, 2012.

GUIMARÃES, Nadya Araújo e VIEIRA, Priscila Pereira. As “ajudas”: o cuidado que não diz seu nome I. **Estudos Avançados** [online], v. 34, n. 98, pp. 7-24, 2020. Acesso em: 22 de junho de 2021.

GUIMARÃES, Pinheiro. Consanguinidade e surdo-mudez. Rio de Janeiro: Oficina Gráfica Francisco Alves, 1917.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, (5), 7-41, 1995.

HEIDRICH, Andréa Valente. Reforma psiquiátrica à brasileira: análise sob a perspectiva da desinstitucionalização. Porto Alegre - PUC -RS, 2007. Tese (doutorado), Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Doutorado em Serviço Social.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HERZFELD, Michael. **A antropologia do outro lado do espelho: etnografia crítica nas margens da europa**. Tradução: Susana Serras Pereira; rev. Frederico Ágoas, Nuno Domingos. - Miraflores: Difel, VII, p.339, 2001. (Memórias e sociedade).

_____. “Ethical and epistemic reflections on/of anthropological vision”. In: **Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology**. Marcus Banks e Jay Ruby (orgs.), Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 313-333, 2011.

_____. **A Produção Social da Indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental**. Tradução de Flávio Gordon - Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

HIRATA, Helena. **Mercado de trabalho e gênero: comparações internacionais**. Albertina de Oliveira Costa, Bila Sorj, Cristina Bruschini e Helena Hirata (orgs). - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

_____. O trabalho do cuidado. **Revista Sur - Internacional de Direitos Humanos**, SUR 24 - v.13 n.24, p. 53-64, 2016.

HIRATA, Helena. Entrevista. **Revista: Trabalho, Educação e Saúde**, vol. 17, núm. 2, 2019.

_____ & KERGOAT, Daniele. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Caderno de Pesquisa** [online]. vol.37, n.132, pp.595-609, 2007. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-15742007000300005>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

_____. Comparando relações de cuidado: Brasil, França, Japão. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 34, n. 98, p. 25-40, 2020. DOI: 10.1590/s0103-4014.2020.3498.003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/170421>. Acesso em: 22 dez. 2020.

HOWES, David. El creciente campo de los Estudios Sensoriales. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**, N°15. Año 6, 2014.

INGOLD, Tim. Pare, olhe e escute! Visão, audição e movimento humano. **Ponto Urbe**, Ano 2, versão 3.0, NAU-USP. 2008.

JACKSON, Michael. THINKING THROUGH THE BODY: An Essay on Understanding Metaphor. Social Analysis: **The International Journal of Social and Cultural Practice**, N. 14, December, p. 127-149, 1983.

JOFFILY, Irineo. **Notas sobre a Parahyba**. Brasília: Thesaurus editora, 1976.

KISCH, S. Al-Sayyid: a sociolinguistic sketch. In: **Sign languages in village communities: anthropological and linguistic insights**. U. Zeshan, & C. de Vos (Eds.). Sign language typology; Berlin: De Gruyter Mouton No. 4, pp. 365-372)., 2012.

KITZEL, M.E. Chasing ancestors: searching for the roots of American Sign Language in the Kentish Weald, 1620–1851. Thesis (PhD). University of Sussex, 2013.

KLEINMAN, Arthur “The art of medicine Care: in search of a health agenda” **The Lancet**, Vol 386, pp. 240-241, 2015.

KUSTERS, Annelies. Language Ideologies in the Shared Signing Community of Adamorobe. *Language in Society*, 43(02): 139-158, 2014.

_____. **Deaf space in Adamorobe: An ethnographic study of a village in Ghana.** Gallaudet University Press, 2015.

LAEMMERT, E. (ed.). **Almanak administrativo, mercantil e industrial da corte e provincia do Rio de Janeiro para o anno de 1856.** Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1856. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/88/items>. Acesso em: 3, junho de 2020.

LAEMMERT, E.; LAEMMERT, H. (ed.). **Almanak administrativo, mercantil e industrial do Rio de Janeiro para o anno bissexto de 1844.** Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1843. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/88/items>. Acesso em: 3 de junho de 2020.

LANG, Harry G.; MEATH-LANG, Bonnie. **Deaf Persons in the Arts and Sciences: A Biographical Dictionary.** Harry G. Lang and Bonnie Meath-Lang (Orgs.). Greenwood Publishing, Westport, CT, 1995.

LE BRETON, David. **Antropologia dos sentidos.** Petrópolis: Vozes, 2016.

LEITE, Tobias Rabelo. Instituto dos Surdos-Mudos: relatório do diretor. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1868.

LEITE, Tobias Rabelo. Instituto dos Surdos-Mudos: relatório do diretor. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1869.

LEITE, Tobias Rabelo. Instituto dos Surdos-Mudos: relatório do diretor. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1870.

LEITE, Tobias Rabelo. Instituto dos Surdos-Mudos: relatório do diretor. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1871.

LEITE, Tobias Rabelo. Instituto dos Surdos-Mudos: relatório do diretor. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1873.

LEITE, Tobias Rabelo. Instituto dos Surdos-Mudos: relatório do diretor. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878.

LEITE, Tobias Rabelo. Instituto dos Surdos-Mudos: relatório do diretor. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1879.

LEITE, Tobias Rabelo. Salvação do surdo-mudo brasileiro, s.d. Notícias do Instituto dos Surdos-Mudos do Rio de Janeiro, 2ª edição, Rio de Janeiro: Tipografia Universal de E & Laemmert, 1877.

_____. Compêndio para o ensino dos surdos-mudos, 3ª edição, Rio de Janeiro: Tipografia Universal, 1881.

LENA, José Candido da Costa. Dos casamentos consanguíneos em relação a hygiene. Tese apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1875.

LEWIN, Linda. **Política e parentela na Paraíba: um estudo de caso da oligarquia de base familiar**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LIMA, Adriana Carnielli de; ALMEIDA, Ana Maria F. Permanências e mutações na definição intergeracional do trabalho infantil. **Educação & Sociedade**, v. 31, n. 111, p. 347-369, 2010.

LIMA, Antônio Carlos de Souza; LACED (Orgs.). **Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014a. (Coleção Antropologias, 13).

_____. Revisitando a tutela: questões para se pensar as políticas públicas para povos indígenas. In: **Saúde Indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas** [online]. TEIXEIRA, CC., and GARNELO, L. (Org.). Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, pp. 27-58, 2014b. Saúde dos povos Indígenas collection.

LIMEIRA, A. M.; SOUZA, F. B. Espaços de aprendizagem para surdos, mudos e cegos: instituições educativas do século 19. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 89, n. 222, p. 325-340, maio/ago. 2008.

LIRA, Ambrozina Barreto de. “O coroné era um homem corajoso, trabalhador, mas era perigoso”: uma história do coronelismo em Barra de Santana - PB (1920 - 1950). Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Humanidades, 2011.

LOBO, Lília Ferreira. **Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil.** Editora: Lamparina, Rio de Janeiro, 2015.

LUHRMANN, Tanya M. **Of two minds: an anthropologist looks at american psychiatry.** First Vintage Books Edition. 2001.

MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? **Série Antropológica**, n. 284, Brasília, p.2-19, 2000.

MACHADO, Maximiano Lopes. **História da província da Paraíba.** João Pessoa: Universitária/UFPB, 1977.

MACHADO, R.; LOUREIRO, A.; LUZ, R. e MURICY, K. Aos loucos, o hospício (Loucura, uma questão de Estado). In: **Danação da norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil.** Rio de Janeiro, Graal, 1978.

MAGALDI, Felipe. **Mania de Liberdade: Nise da Silveira e a humanização da saúde mental no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2020.

MARTINS, Dayse Luckwü. A paisagem da antiga Paraíba através dos mapas. **Anais do I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica**, 2011.

MARTINS, J. de S. A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 16, n. 45, p. 223-260, 2002.

MARTINHO DE NANTES, Padre, O. F. M. **Relação de uma missão no Rio São Francisco.** Relação 2.ed. sucinta e sincera da missão do Padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris / Martinho de Nantes; tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho. - 2. ed. - São Paulo: 79-0940 Ed. Nacional, 1979.

MARTINS, José de Souza. A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 16, n. 45, maio/ agosto, 2002.

MAUSS, Marcel & BEUCHAT, Herni. Morfologia social. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós [1906]. In: **Sociologia e Antropologia.** (trad. Paulo Neves) São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEAD, Margaret. **An anthropologist at work: writings of Ruth Benedict**. Boston: Houghton Mifflin, 1966.

_____. **Ruth Benedict: a humanist in antropology**. New York. Columbia, 1974.

MEDAETS, C. Crianças na economia familiar do Baixo-Tapajós (Pará): ajudar, aprender, “se acostumar”. **Civitas - Revista de Ciências Sociais** v. 18, n. 2, p. 411-430, 7 ago. 2018.

MEINERZ, N. E. Daqui para baixo é tudo igual? Modos de gestão da sexualidade entre jovens e adultos com deficiência intelectual em Maceió. **Desigualdades e políticas da ciência**. ALLEBRANDT, D; MEINERZ, N. E; NASCIMENTO, P. G. (Orgs.). Florianópolis: Casa Verde, p. 223-255, 2020.

MELO, Uirá Souto. Estudo epidemiológico e genético da surdez em dois municípios do estado da Paraíba, Brasil. Dissertação - Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo. Departamento de Genética e Biologia Evolutiva, 2013.

_____. S.; SANTOS, S., LOPES, S., WELLER, M. & KOK, F. “A endogamia explicaria a elevada prevalência de deficiências em populações do Nordeste brasileiro?”. **Revista: Ciência & Saúde Coletiva**, 18 (4):1141-1150, 2013.

MELLO, Anahi G. A Construção da Pessoa na Experiência da Deficiência: corpo, gênero, sexualidade, subjetividade e saúde mental”. In: **Gênero, Saúde e Aflição: abordagens antropológicas**. MALUF, S. & TORNQUIST, C. (eds). Florianópolis: Letras Contemporâneas, pp. 133-191, 2010.

_____. Gênero, deficiência, cuidado e capacitismo: uma análise antropológica de experiências, narrativas e observações sobre violências contra mulheres com deficiência. Mestrado em Antropologia Social, 2014.

_____. Deficiência, Incapacidade e Vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC. **Revista Ciência & Saúde Coletiva**, v. 21, n. 10, p. 3265-3276, 2016.

_____. Olhar (não) ouvir e escrever: uma auto-etnografia ciborgue. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. **A Cartografia Holandesa do Recife – Estudo dos principais mapas da cidade, do Período 1631-1648.** Parque Histórico Nacional dos Guararapes IPHAN/MEC, Recife, 1976.

MELLO, José Octávio de Arruda. **Capítulos de História da Paraíba.** Campina Grande, Grafset, 1987.

MENEZES, José L. M. **Algumas notas a respeito da evolução urbana de João Pessoa.** Recife: Pool, 1985.

_____. **Redes e enredos nas trilhas dos migrantes: um estudo de famílias de camponeses migrantes.** RJ: Relume Dumará, JP: UFPB, 2002.

MENEZES, Marilda de Aparecida. Juventudes rurais no Nordeste: trabalho, migrações e movimentos sociais. **Relatório de Pesquisa.** Edital Universal, CNPq, 2009.

_____. & SILVA, Marcelo Saturnino. Homens que migram, mulheres que ficam: o cotidiano das Esposas, Mães e Namoradas dos Migrantes Sazonais do Município de Tavares – PB. In: **Gênero e geração em contextos rurais/** organizadores: Parry Scott, Rosineide Carneiro e Marilda Menezes. Ilha de Santa Catarina. Ed. Mulheres, 2010.

MINTZ, Sidney. O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

MITCHELL, Clyde. A dança Kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte. In: Feldman-Bianco (org). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos.** São Paulo: UNESP, 2010.

MOL, Annemarie. **The Body Multiple: Ontology in medical practice.** Durham/London: Duke University Press, 2002.

_____. “Política Ontológica: algumas ideias e várias perguntas.” In.: **Objectos Impuros: experiências em estudos sociais da ciência.** NUNES, João Arriscado & ROQUE, Ricardo (Orgs.). Porto: Edições Afrontamento, pp. 63-77, 2008.

MOL, Annemarie, MOSER, Ingunn & POLS, Jeannette. **Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms**. Bielefeld: transcript Verlag, 2010.

MOLINIER, Pascale & CEPEDA, Maria Fernanda. “‘Comme un chien à carreau’. Des employées domestiques colombiennes entre care et justice”. **Travailler**, n. 28, p. 33-56, 2012.

MOLINIER, Pascale; PAPERMAN, Patricia. Descompartimentar a noção de cuidado? **Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília**, n. 18, p. 43-57, dez. 2015.

MOREL, Benedict-Augustin. Tratado das degenerescências na espécie humana. **Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, v. 11, n. 3, p. 497–501, 2008.

MOREIRA, Juliano. A seleção individual de imigrantes no programa da higiene mental. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, VIII, 2, 364-369, [1925], 2005.

MOURA, Margarida Maria. **Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural**. São Paulo: Hucitec, 1978.

NAGAR, Richa. Hungry Translations: The World Through Radical Vulnerability. **Antipode**, Vol. 51, 10.1111/anti.12399, 2018.

NASCIMENTO-GOMES, Fernanda Sardelich. Juventude, sexualidade e relações afetivo-sexuais: uma análise interseccional de jovens rurais e urbanos/ Fernanda Sardelich Nascimento-Gomes. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor/a em Psicologia, 2016.

NEVES, T. R. L. Educar para a cidadania: promovendo auto-advocacia em grupos de pessoas com deficiência. Tese (Doutorado em Educação Especial) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos-SP, 2005.

NÓBREGA, José Aderivaldo Silva da. Homens Subterrâneos: O trabalho informal e precário nos garimpos de Junco do Seridó. Dissertação defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, 2012.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. Mapa mental: recurso didático para estudo do lugar. In: *A Geografia em perspectiva: ensino e pesquisa*. São Paulo: Contexto, p.125-130, 2002.

O'BRIEN, D., & KUSTERS, A. M. J. Visual Methods in Deaf Studies: Using Photography and Filmmaking in Research with Deaf People. In A. Kusters, M. De Meulder, & D. O'Brien (Eds.), *Innovations in Deaf Studies: The Role of Deaf Scholars*, pp. 265-296, 2017. Oxford University Press.

OLIOSI, Elisa Cristina & SANTOS, Adailton Ferreira. Ideias sobre aplicação da eletricidade como tratamento terapêutico na Faculdade de Medicina da Bahia. **Anais do 13º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In.: **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre uma antropologia participativa**. LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Orgs.). Rio de Janeiro: Contra Capa, Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

_____. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 125-161, 2014.

OLIVEIRA, Thomas Bruno (organizador) & BRITO, de Vanderley. **Pré-História: Estudos para a arqueologia da Paraíba**. Sociedade Paraibana de Arqueologia –SPA, João Pessoa, JRC Editora, 2007.

PAULO, Maria de Assunção Lima de. Juventude rural, sexualidade e gênero: uma perspectiva para pensar a identidade. In: **Gênero e geração em contextos rurais/** organizadores: Parry Scott, Rosineide Carneiro e Marilda Menezes. Ilha de Santa Catarina. Ed. Mulheres, 2010.

PEIRANO, Mariza. Etnografia Não é Método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, 2014.

PEREIRA, Jorge L. G.; SANTOS, Ivana C. B. dos. **Algumas questões para se pensar o envelhecimento no campo: experiências dos idosos de Santa Rita de Minas - MG**. São João del-Rei: Nead, 2007.

PEREIRA, Éverton Luís. Tese de doutoramento: Fazendo cena na cidade dos mudos: surdez, práticas sociais e uso da língua em uma localidade no sertão do Piauí. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil, 2013.

PERLONGHER, Nestor. **O negócio do michê**. 2ªed. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

PERRUSI, A. A lógica asilar acabou? Um estudo sobre as transformações na psiquiatria brasileira. In: FONTES, B & FONTE, E. M. (Orgs.). **Desinstitucionalização, Redes Sociais e Saúde Mental**: análise de experiências da Reforma Psiquiátrica em Angola, Brasil e Portugal. Recife: Editora Universitária, UFPE, 2010.

PIC, Camille Venturelli. Arte_Equoterapia: Confluências na Educação em Artes Visuais com Crianças Autistas. Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Artes Visuais do Instituto de Artes Visuais da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Educação em Artes Visuais, na linha de pesquisa Educação em Artes Visuais, 2019.

PISCITELLI, Adriana. “#queroviajarsozinhasemmedo”: novos registros das articulações entre gênero, sexualidade e violência no Brasil”. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. A gestão do indizível. **Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, v. 2, n. 1, p. 9-49, 2010.

PUIG DE LA BELLACASA, Maria. Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things. **Social Studies of Science**, no. 1, p. 85-106, 2011.

QUADROS, Ronice Muller de & SILVA, Diná Souza. Línguas de sinais de comunidades isoladas encontradas no Brasil. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 5, n. 10, p. 22111-22127, 2019.

RAMOS, Tatiana Oliveira. Artesanato com algodão colorido - BRS na Vila do Artesão em Campina Grande- PB: um diagnóstico das relações comerciais. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, Departamento de Geografia, Campus I, Campina Grande, 2018.

REBHUN, L. A. Nerves and emotional play in Northeast Brazil. **Medical Anthropology Quartely**, 7(2): 131-151, 1993.

REBHUN, L. A. Swallowing frogs: anger and illness in Notheast Brazil. **Medical Anthropology Quartely**, 8(4): 360-382, 1994.

RECKWITZ, A. “Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing”. **European Journal of Social Theory**, v.5, n.2, p. 243-263, 2002.

REVEL, Jacques. **Introdução**. In: *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*. Org. Jacques Revel. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RIBEIRO, Cilene da Silva Gomes; MOIO, Patrícia Paula; BOVKALOVSKI, Etiane Caloy; et al. Pessoas com deficiência: eugenia na imigração do início do século XX. **Revista Bioética**, v. 27, p. 212–222, 2019.

RINALDI, Alessandra de Andrade. Saúde e Doença. In: **Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos/ coordenação geral de Antônio Carlos de Souza Lima**. - Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

RIVERS, W.R.H. Parte I: “A ideia do parentesco”. In: **A antropologia de Rivers**. Cardoso de Oliveira (org.). Campinas: Unicamp, p. 49-151, 1991.

RODRIGUES, Nina. **O alienado no direito civil brasileiro**. Editora: Companhia Nacional, São Paulo - Rio de Janeiro - Recife - Porto Alegre, [1901] 1939.

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

ROSE, Nikolas. “Cidadãos Biológicos”. In: **A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI**. São Paulo: Paulus, pp. 188-220, 2013.

RUSSO, Jane & VENANCIO, Ana Teresa A. Loucura e Responsabilidade. In: **Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos/ coordenação geral de Antônio Carlos de Souza Lima**. - Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

SACKS, Oliver. **Vendo vozes: uma viagem ao mundo dos surdos**. Companhia das Letras, São Paulo, 2010.

SALES, Teresa. **Agreste, Agrestes**. Paz e Terra, São Paulo, 1982.

SALGADO, Clóis. **CAMPANHA PARA A EDUCAÇÃO DO SURDO BRASILEIRO**. Ministério de Educação e Cultura, 1957.

SANTOS, Ricardo Augusto. Quem é bom, já nasce feito? Uma leitura do Eugenismo de Renato Kehl (1917-19370). **Revista Intellectus**, Ano 04 Vol. II, 2005.

SARTI, C. A. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres**. São Paulo: Cortez, 1996.

SEABRA, Aristides de Campos. Estudo médico-legal do casamento: motivos de impedimento e de nulidade de casamento e motivos de divórcio. Tese apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Tipografia Bernard Frées, 1902.

SERPA JR., O.D. Genes: do colar de pérolas ao ADN. In: **Mal-estar na natureza – estudo crítico sobre o reducionismo biológico em psiquiatria**. Rio de Janeiro: Te Corá, p. 168-178, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1931**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, Russell Parry. O Retorno ao Nordeste - Refugio, Família e Reprodução. **Anais do V Encontro da ABEP Águas de São Pedro**: ABEP, pág. 665- 698, 1986.

_____. Migrações Inter-reoionais e Estratégia Doméstica UFPE/SUDENE/CEMO: **Relatório de pesquisa**, 1984.

_____. O homem na matrifocalidade: Gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. **Cadernos de Pesquisa**. N. 73, São Paulo, pp. 38-47, 1990.

_____. Estratégias Familiares de Emigração e Retorno no Nordeste. **Travessia: Revista do Migrante**. São Paulo. Ano VIII, nº 21, maio/agosto, p. 23-27,1995.

_____. Quase adulta, quase velha: por que antecipar as fases do ciclo vital? **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v. 5, n. 8, p. 61–72, 2001.

_____; CORDEIRO, Rosineide (Orgs.). **Agricultura familiar e gênero: práticas, movimentos e políticas públicas**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006.

_____. Ruralidade e mulheres responsáveis por domicílios no Norte e no Nordeste. **Revista Estudos Feministas**, v. 15, n. 2, p. 425–436, 2007.

_____. Gerações e famílias: Polissemia, mudanças históricas e mobilidade. **Sociedade e Estado**, v. 25, n. 2, p. 251–284, 2010a.

_____. Gênero e Geração em Contextos Rurais: algumas considerações. In: **Gênero e Geração em Contextos Rurais**. Organizadores: Parry Scott, Rosineide Cordeiro e Marilda Menezes. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010b.

_____. Patriarcalismo e ideias salvacionistas. In: **Famílias brasileiras: poderes, desigualdades e solidariedades** - Parry Scott. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011a.

_____. Famílias Brasileira e Poder no Século XX. In: **Famílias brasileiras: poderes, desigualdades e solidariedades** - Parry Scott. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011b.

_____. Fim da epidemia da síndrome congênita do ZIKA: pensão vitalícia e governança múltipla de domínios de cuidados. **Áltera: Revista de Antropologia**, v. 3 n. 11: Dossiê "Os cuidados" em sua dimensão prática e afetiva, 2020.

SHAKESPEARE, Tom; WATSON, Nicholas. O modelo social da deficiência: uma ideologia ultrapassada? In: **Desigualdades e políticas da ciência** [recurso eletrônico]. Débora Allebrandt, Nádia Elisa Meinerz e Pedro Guedes Nascimento (Orgs.). Florianópolis: Casa Verde, 2020.

_____; ERICKSON, M. Different strokes: beyond biological essentialism and social constructionism. In: ROSE, S; ROSE, H. (Eds.). **Coming to life**. New York: Little, Brown, 2000.

SILVA, Aline Pacheco; BARROS, Carolyne Reis; NOGUEIRA, Maria Luísa método de História de Vida. **Mosaico: estudos em Psicologia**, vol. 1, nº 1, p. 25-35, 2007.

SILVA, Júlia Santos. Família e sofrimento psíquico: um estudo com familiares de usuários de um CAPS privado. Recife, 2012. 109 f.: Dissertação (mestrado) - UFPE, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Psicologia, 2012.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. A migração de mulheres do Vale do Jequitinhonha para São Paulo: de camponesas a proletárias. In: TRAVESSIA, Ano 1, n. 1, maio-agosto, 1988.

SILVA, Martinho Braga. Reforma psiquiátrica e redes de suporte social: construindo tecnologias “psicossociais”. In: **Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil / organização Antônio Carlos de Souza Lima**. - 1. ed. - Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia: indivíduo e sociedade**. Tradutor Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SOLOMON, Andrew. **Longe da Árvore: pais, filhos e a busca da identidade**. Tradução Donaldson M. Garschagen, Luiz A. de Araújo, Pedro Maia Soares. - 1ª edição - São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SOUSA, Leandro de Oliveira. Ocupação do Sítio Serra de Inácio Pereira, Barra de Santana - PB e processo migratório [manuscrito]/ Leandro de Oliveira Sousa. - Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2017.

SOUSA, Yanna Gomes de. Elaboração e validação de instrumento para identificação de carga de trabalho do enfermeiro que atua em Centro de Atenção Psicossocial. 2021. 213f. Tese (Doutorado em Enfermagem na Atenção à Saúde) - Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

SOUZA, R. F. Inovação educacional no século XIX: a construção do currículo da escola primária no Brasil. **Cadernos Cedes**, Campinas, v. 20, n. 51, p. 9-28, 2000.

SOUZA, R. F. Espaço da educação e da civilização: origens dos grupos escolares no Brasil. In: **O legado educacional do século XIX**. SAVIANI, D. et al. (Org.). Campinas: Autores Associados, 2006.

SPRANDEL, Márcia Anita. **A Pobreza no Paraíso Tropical: interpretações e discursos sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

SUTHERLAND, H., & ROGERS, K. D. The hidden gain: a new lens of research with d/Deaf children and adults. In: **Deaf gain: raising the stakes for human diversity**. H.-D. L. Bauman (Ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 269–282, 2014.

STOLCKE, Verena. O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Revista Estudos Feministas**, 14(1), janeiro-abril/2006.

TASSINARI, Antonella. Produzindo corpos ativos: a aprendizagem de crianças indígenas e agricultoras através da participação nas atividades produtivas familiares. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 44, p. 141-172, 2015.

TURNER, Victor. "Images and Reflections: Ritual, Drama, Carnival, Film and Spectacle in Cultural Performance." In: **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

_____. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.

_____. **Drama, campos e metáforas**. Niterói: EdUFF, 2008.

VASCONCELOS, Leticia Silveira. Por outra psicologia da outra surdez / Leticia Silveira Vasconcelos. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Instituto de Psicologia, Salvador, 2017.

VIANNA, Adriana. Limites da menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento. Tese (Doutorado) – PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

_____. A produção de destinos: ação tutelar, escolhas e viabilidades na gestão da infância. In: **Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil / organização Antônio Carlos de Souza Lima**. - 1. ed. - Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

_____, LOWENKRON, Laura. Introdução. **Cadernos Pagu: Dossiê gênero e estado: formas de gestão, práticas e representações**, nº 51. Campinas: Unicamp, 2017.

VIANNA, Oliveira. **Raça e Assimilação**. Editora: Companhia Nacional, São Paulo - Rio de Janeiro - Recife - Porto Alegre, 3ª edição, 1939.

WEBER, Florence. Lares de cuidado e linhas de sucessão: algumas indicações etnográficas na França hoje. **Mana**, v. 12, n 2, out. pp 479-502, 2006.

WITCHES, Pedro H. A Educação de Surdos no novo estado: práticas que constituem uma brasileira surda. 2014. 114f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2014.

WIKAN, Unni. **Em Honra de Fadime: Assassinato e Humilhação**. Tradução de Beth Honorato. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

WOORTMANN, KLASS. A família trabalhadora. **Ciências Sociais Hoje**. São Paulo, ANPOCS/Cortez, p. 69-97, 1984.

WOORTMANN, Ellen & WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa.** Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

WOORTMANN, K. & WOORTMANN, E. F. Fuga a três vozes. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 89–137, 2018.

WOLF, E. **Europa e os povos sem história.** São Paulo: Edusp, 2009.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

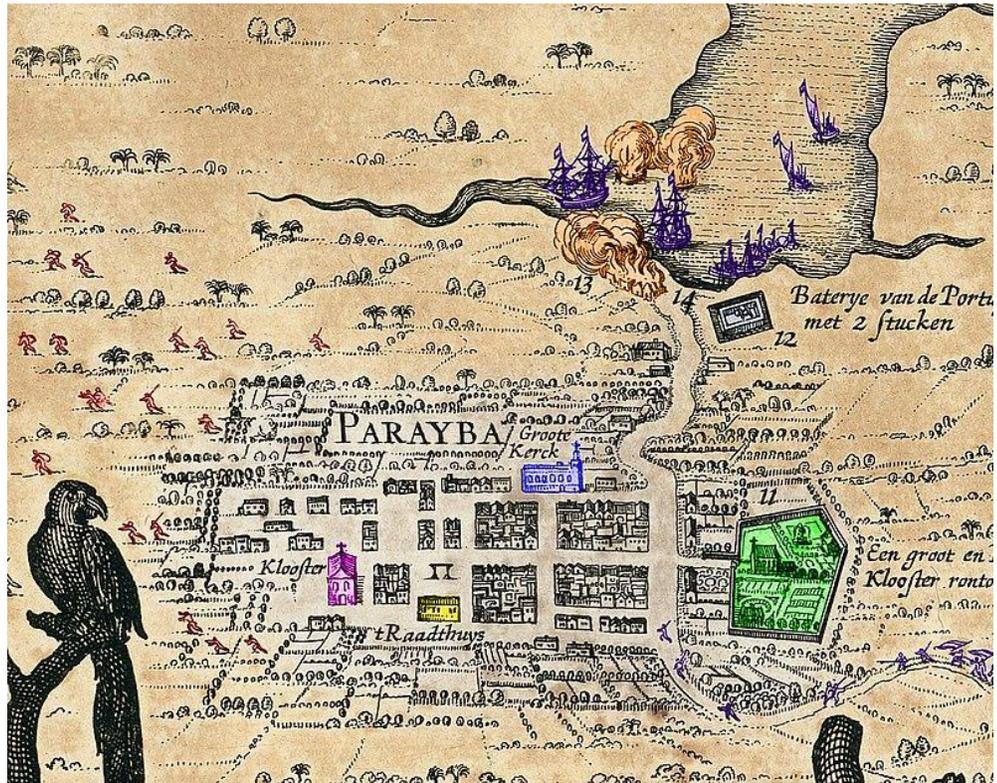
ZELIZER, V. Dualidades perigosas. **Mana**, v.15, n.1, p.237-256, 2009.

_____. V. **A negociação da intimidade.** Tradução de Daniela Barbosa Henriques.

ANEXO A – MAPAS COLONIAIS**Mapa 10 - João Pessoa (Paraíba) - 1634 - 'Frederick Stadt'**

Mapa 1: João Pessoa (Paraíba) - 1634 - 'Frederick Stadt'. Fonte: Detalhe de uma imagem intitulada 'AFBEELDINGHE van PARIBA ende FORTEN'. Estampa avulsa da Mapoteca do Itamarati (Ministério das Relações Exteriores), Rio de Janeiro. Observação: É uma imagem que descreve a conquista da Paraíba pelos holandeses em 1634. Essa planta, foi feita em perspectiva ao vôo de um pássaro (MENEZES - 1985).

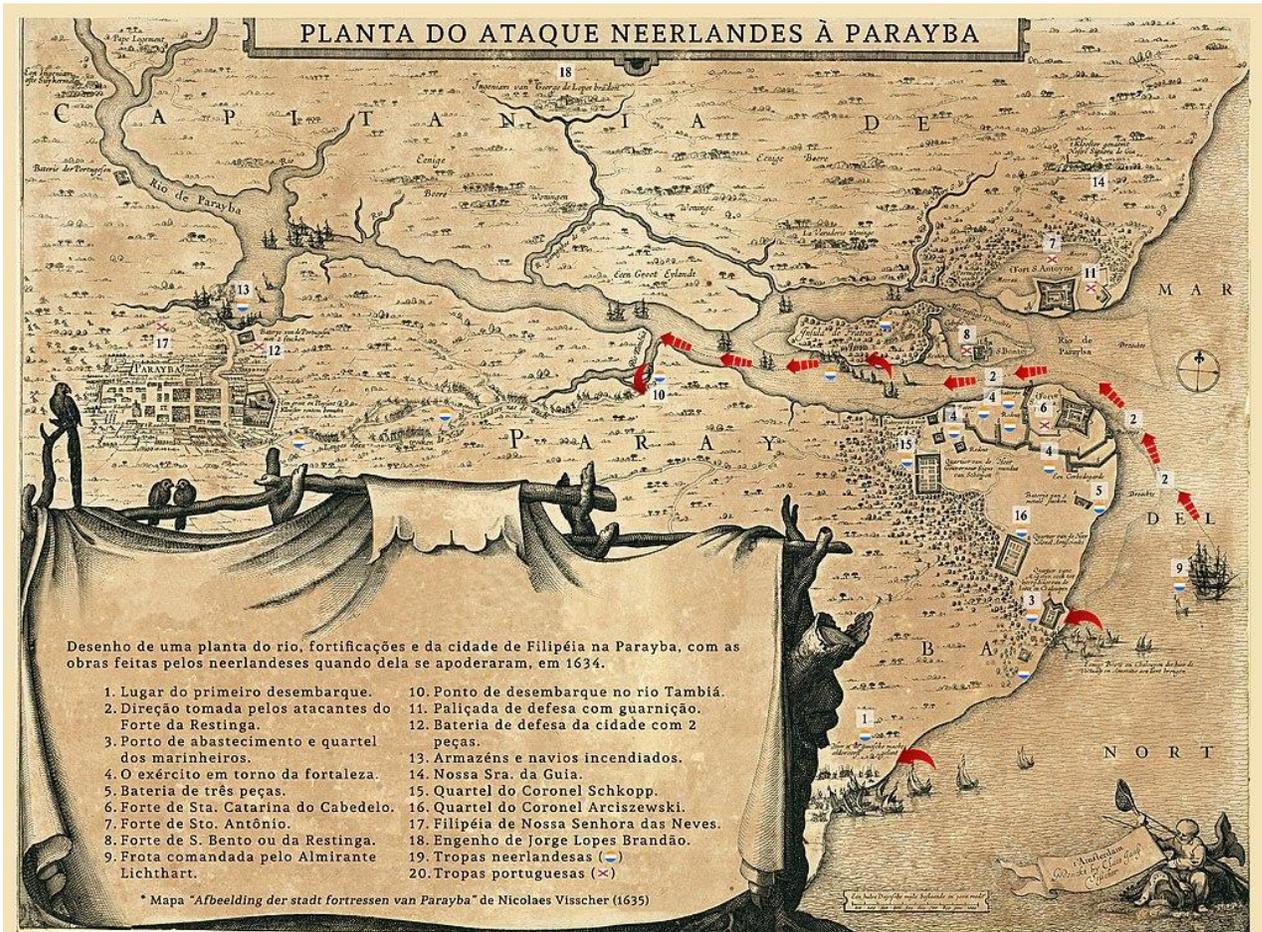
Mapa 11 - Detalhes da cidade de Filipéia¹⁵⁸



Fonte: Mapa Afbeelding der stadt fortressen van Parayba[78] de Nicolaes Visscher (1635).

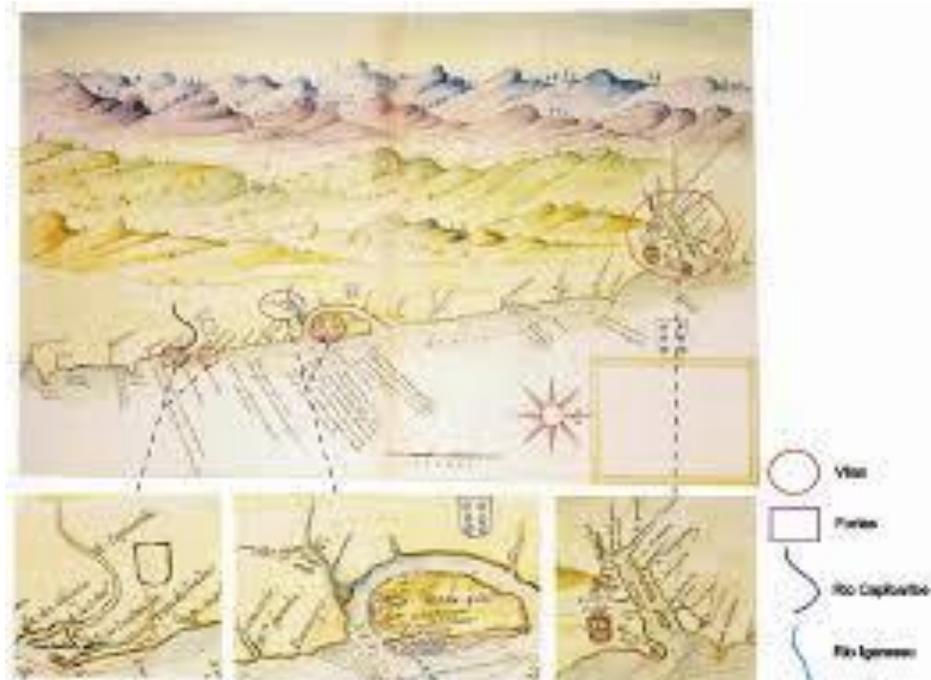
¹⁵⁸ A cidade de João Pessoa teve vários nomes antes da atual denominação. Primeiro foi chamada de Nossa Senhora das Neves, em 05 de agosto de 1585, em homenagem ao Santo do dia em que foi fundada. Depois foi chamada de **Filipéia** de Nossa Senhora das Neves, em 29 de outubro de 1585, em atenção ao rei da Espanha D. Felipe II, quando Portugal passou ao domínio Espanhol. Em seguida recebeu o nome de Frederikstadt (Frederica), em 26 de dezembro de 1634, por ocasião da sua conquista pelos holandeses, em homenagem a Sua Alteza, o Príncipe Orange, Frederico Henrique. Novamente mudou de nome, desta vez passando a chamar-se Parahyba, a 01 de fevereiro de 1654, com o retorno ao domínio português, recebendo a mesma denominação que teve a capitania, depois a província e por último o Estado. Em 04 de setembro de 1930, finalmente recebeu o nome de João Pessoa, homenagem prestada ao Presidente do Estado assassinado em Recife por ter negado apoio ao Dr. Júlio Prestes, candidato oficial à Presidência da República, nas eleições de 1930 (Rodríguez, 1991).

Mapa 12 - “Mapa da conquista da Paraíba”



Fonte: Martins (2011, p.7). Observação: O interior do território é visto de forma mais esquemática e simplificada, sem os detalhes de pontos d'água, vegetação, sendo representado apenas o relevo, como no mapa 4. Logo, vemos a representação da natureza, contrastando com as informações contidas na costa.

Mapa 13 - Carta da Costa



Autoria de João Teixeira Albernaz, datado de 1631. Fonte: Estado do Brasil Mapoteca do Itamarati – Ministério das Relações Exteriores/Rio de Janeiro.

Mapa 14 - Demonstração da Parayba até a Candelária



Autoria de Teixeira Albernaz, datado de 1666. Fonte: ADONIAS, 1993, p. 181.

Mapa 15 - Mata Paraibana nas Capitãncias do Norte, 1765



Estão representadas as vilas e cidades de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande criadas até a primeira metade do século XVIII, e as ditas {reconhecidas}vilas de índios da Paraíba e Rio Grande criadas entre 1758-1765. Fonte: CARVALHO, 2008.