

O CUIDADO DAS COMADRES: GÊNERO E SEMELHANÇA NUM CONTEXTO NAHUA

Comadres nurture: gender and similarity in a nahua context

Lucas da Costa Maciel³⁹

Resumo:

Este breve ensaio explora as relações entre práticas de cuidado e formação corporal entre os Nahua da Serra Norte de Puebla, México. Tal exercício tem como objetivo perseguir um esboço conceitual sobre o estatuto da semelhança e sobre a noção de gênero como recurso reflexivo no contexto etnográfico que nos interessa. Para isso, parte da narrativa e dos desdobramentos de um caso de adoecimento por abandono e sofrimento. Em especial, as interlocuções deste texto se dão com as comadres siuatamatik, que são como mulheres, mas que já foram homens. Pretende-se, ademais, inspirar escapatórias às técnicas descritivas que se fundamentam nas taxonomias de gênero.

Palavras-chave: México; corpo; comadrio; gênero.

Abstract:

This article explores the relationship between care practices and body training among the Nahua of Sierra Norte de Puebla, Mexico. This exercise aims to pursue a certain reflection on the status of affinity and the notion of gender in the ethnographic context that interests us. For this, we will focus on the narrative and unfolding of a case of illness due to abandonment and suffering. In particular, the interlocutions of this text take place with the siuatamatik godmothers, who are like women, but who were once men. Furthermore, it is intended to inspire ways to escape from descriptive techniques that are based on gender taxonomies.

Keywords: México; body; godmother; gender.

³⁹ Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Agradeço a bolsa de doutoramento concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo 2018/00894-5).

Apresentação

Uma abóbora, dois maços de hortelã, um punhado de pimentas secas e dois *gansitos*, um bolinho industrializado de grande comercialização no México. Isso era o que levávamos Fernando e eu à visita que prestaríamos à casa de Mario, nossa comadre. A ideia era perguntar por ele, saber do seu estado de saúde e, se possível, poder conversar. Acontece que Miguel, outra de nossas comadres, havia nos contado que Mario tinha amanhecido doentíssimo, acometido por um forte resfriado. Segundo o que soubemos, a mãe de Mario dizia que o filho havia se exposto a alguma fonte de água, na qual uma potência agressiva fria (*sesek*) teria invadido o seu corpo e o adoecido. No mundo nahua, frio e calor são menos sensações térmicas do que elementos constituintes de uma dinâmica associada aos fluxos e equilíbrios corporais (BEAUCAGE; CEPEC, 2012). Neste sentido, a invasão de uma potência agressiva fria sobre alguém produz um profundo desbalanço corporal.

As comadres suspeitavam de outra coisa, no entanto. Semanas antes, Mario nos havia contado que estava se encontrando com um *hippie*, como ele mesmo dizia, que residia em Cuetzalan, a sete quilômetros de Tzinacapan, onde nós vivíamos⁴⁰. Disse que os encontros estavam acontecendo havia um tempo e que ele estava gostando daquilo. Ele parecia animado com o fato de que o gringo, outro modo em que nos referíamos ao *hippie*, que era estadunidense, estivesse vivendo aventuras sexuais com ele. No entanto, pouco depois de nos haver contado sobre seu caso amoroso, o gringo desapareceu. De modo inesperado, ele sumiu de Cuetzalan e deixou de responder as mensagens de Mario. Mais tarde soubemos que ele havia viajado para Huehuetla, outro município da Serra Norte de Puebla⁴¹.

Numa situação como a que se encontrava Mario, o que as comadres esperariam é que a pessoa estivesse sofrendo, desanimada, chorosa e precisando da atenção dos amigos. No entanto, este não era o caso, ou não de modo evidente, como veremos. Mario parecia pouco importar-se com a situação e inicialmente não havia dado sinais de estar sofrendo pelo abandono gerado pelo desaparecimento do gringo. Para Miguel, Mario estava se fazendo de forte. E no entanto, ele logo adoeceu.

Partindo do adoecimento da comadre, a intenção deste breve ensaio é explorar, a título de exercício reflexivo, o modo em que a noção de cuidado emerge como um eixo formador de semelhança no mundo nahua. Em específico, trata do caso das comadres, amigos que estabelecem entre si relações de parentesco que escapam – parcialmente, ao menos – ao modo de ser homem (*takat*) ou mulher (*siuat*). Neste contexto, tratarei de mostrar como aquilo que chamamos de gênero pode dizer respeito a uma forma de se pensar sobre a diferença e a semelhança num contexto em que o cuidado está estreitamente relacionado com a constituição de corpos e pessoas. A este fenômeno poderíamos chamar, seguindo a Madi Dias (2018), de parentesco “transviado”. Este último termo deriva da proposta de Berenice Bento (2014; 2017) para dar conta das implicações conceituais da filosofia *queer* (BUTLER, 2017; PRECIADO, 2017) quando pensada a partir de constrangimentos outros que não os metropolitanos. Para Madi Dias (2018), que translada a proposta para lidar com os jogos relacionais produzido por e entre as pessoas guna que se reconhecem por *omeggid* (“parece mulher”), “transviado” é tanto um ponto de vista sobre o parentesco quanto uma forma de cuidado que dá fundamento às relações de mutualidade entre pessoas. A questão aponta, então, para as culturas do *relatedness*, isto é, o modo em que o parentesco performativo organiza a percepção das relações de mutualidade (CARSTEN, 2000; SAHLINS, 2013).

⁴⁰ Cuetzalan del Progreso é um município serrano localizado na porção norte do estado mexicano de Puebla. O estado está na faixa central do território do país.

⁴¹ Nome que se dá à região ao norte do estado de Puebla, marcado pela topografia recortada. A Serra Norte está composta de mais de seis dezenas de municípios.

O objeto central deste exercício é especular sobre como corpos tidos como semelhantes – porque gozam de um estatuto de “gênero” compartilhado – estão associados a determinadas práticas de cuidado. Entre outras coisas, a ideia é demonstrar que entre gênero, corpo e cuidado não existe uma relação de causa e efeito, mas uma codependência que, em determinados contextos, podem parecer alinhados de um ou outro modo. Assim, se formas de cuidado produzem determinados corpos com gênero, estes também produzem determinadas formas de cuidado, inacessíveis, em certa medida, às suas alteridades corporais.

Além disso, interessa produzir certo distanciamento com uma tradição descritiva recorrente no campo da etnografia mesoamericanista⁴². Especificamente, aquela que coloca ênfase no caráter de oposição dualista e complementar do pensamento e das cosmologias relativas aos povos associados a esta área etnográfica. Tal estratégia descritiva decorre, em parte, da agenda historiográfica e arqueológica que prevalece sobre o cânone mesoamericanista, conforme argumenta Pitarch (2013). Desde a pesquisa de Madsen e Madsen (1969) junto aos povos nahua residentes ao sul da Cidade do México, pelo menos, argumenta-se que a vida social mesoamericana organiza-se em torno da “arte do equilíbrio” entre forças duais e complementares que regem o bem-estar dos seres humanos e do próprio mundo. López-Austin (1998: 24-25) afirma, por exemplo, que num pensamento dual feito o mesoamericano, tudo está organizado tendo em vista o dualismo: o universo se divide em dois polos de qualidades diferenciadas, de tal forma que as forças de cada um deles se atraem e se repelem, ordenando e dando fluxo ao universo.

Neste contexto, a operação dual daria os fundamentos conceituais para taxonomia gerativa de tudo aquilo que existe, associando cada coisa a um dos polos. Seria, portanto, o esquema de valor simbólico geral do cosmos e da relação entre suas partes, operando como um poderoso sintetizador simbólico (LÓPEZ-AUSTIN, 1998: 25). No caso mesoamericano, argumenta López-Austin, a oposição complementar que dá forma ao dualismo seria aquela entre o eixo feminino e o eixo masculino, dois segmentos do cosmos que classificam e produzem, em relação, o todo. Nesta seara, masculino e feminino seriam os pares de qualidades classificatórias que dão corpo ao contraste fundamental do mundo mesoamericano. Conforme Beaucage e CEPEC (2012: 141-143), a classificação sexualizada das coisas é o que permite que elas adquiram significado e valor, produzindo segurança e legitimidade para guiar as ações humanas. Neste sentido, não só o cosmo estaria dividido em duas metades opostas e complementares, masculina e feminina, como esses eixos configurariam os grandes operadores simbólicos, sem os quais os seres humanos estariam inaptos à ação.

Tendo em vista esta rápida – e certamente imprecisa – caracterização do mundo nahua segundo alguns de seus estudiosos, pretendo levar a reflexão em outro sentido. Se por um lado este exercício intenciona mostrar como formas de reflexão e ação se dão no mundo nahua para além da taxonomia gerativa entre masculino e feminino, pretende, por outro, mostrar umas relações, analogias e formações de semelhanças muito menos esquematizadas e fixas do que pretendem as explorações antes apresentadas. Mais do que me reter a explorar grandes dinâmicas cósmicas que regem existentes, o interesse é buscar a perspectiva do desentendimento (RANCIÈRE, 2018). Em específico, coloca-se como ponto de partida para este exercício a disputa pela densidade ontológica sobre a configuração do mundo e o modo como realidades – e práticas de cuidado,

⁴² Chamo de mesoamericanismo o campo de descrição e reflexão etnográfica produzida ao redor dos povos ameríndios circunscritos ao que se convencionou chamar de Mesoamérica. Menos do que uma “área cultural”, formada por traços culturais e elementos cosmológicos compartilhados (KIRCHHOFF, 1960), entendo Mesoamérica como uma “área etnográfica”, que em lugar de pressupor uma certa unidade cultural, aponta para um conjunto de produções, estratégias descritivas e reflexões que derivam de colaborações entre povos ameríndios e etnógrafos. Isto é, o conjunto é menos um espelho dos esquemas culturais compartilhados do que de um processo de pesquisa e reflexão conjunta sobre formas de pensamento que se aproximam por compatibilização e por diálogo. Esta noção de área etnográfica vem de Mellati (2017).

portanto – existem para determinados sujeitos, e não para outros, asseveração que se faz metodologicamente a partir da assunção de que não há mundo que prescindia de sujeito (LIMA, 1996).

Saúde e bem-estar: sentir, perder e produzir relações

À diferença da mãe do Mario, que atribuía o adoecimento do filho ao ataque de uma potência agressiva fria, as comadres suspeitavam que o desaparecimento do *hippie* era a causa de seu mal-estar. Em situações de abandono, espera-se que a pessoa esteja sofrendo. Mario, como vimos, parecia não se importar, o que, para Miguel, era sinal de que a comadre estava se fazendo de forte. No geral, “fazer-se de forte” não implica fingir sentir algo que não se está sentindo. Grosso modo, o falseamento de uma condição corporal para um devido fim, como aquela criança que finge estar doente para ausentar-se da escola, é uma prática alheia aos Nahua e isso se deve, dentre outras coisas, a uma certa noção de autonomia pessoal e à ausência do estatuto ficcional tal como concebido no pensamento euroamericano. Quando Miguel dizia que Mario se fazia de forte, não estava sugerindo que sua comadre era uma fingida. Isto é, que ainda que sofresse calada, fazia de conta que nada acontecia para parecer bem perante os amigos. A questão aqui é que, para Miguel, Mario não sabia que sofria: sua comadre estava sofrendo sem sequer dar-se conta disso.

Essa possibilidade é, em grande medida, uma especulação a partir dos critérios que organizam a noção nahua de pessoa como uma articulação entre partes que gozam de autonomia própria e que excedem aquilo que alguém acha que sabe sobre si mesmo e sobre os demais. Para ser sucinto, direi que os duplos de alguém, assim como seus animais companheiros, habitam ubiquamente o interior do corpo da pessoa, seu coração, ao mesmo tempo que habita e viaja por outras partes do cosmos, como o coração da montanha, o *tepeyolot*, que é comumente descrito como um grande curral de espíritos cuidado por um senhor que leva o mesmo nome.

No entanto, a experiência e o conhecimento dos duplos de alguém não são claros nem facilmente compreensíveis para a pessoa em cujo coração eles se alojam. É como se esses outros componentes, descritos como normalmente invisíveis, sempre soubessem e sentissem mais do que sua parte imediatamente visível, centrada no corpo e manifesta diretamente pela capacidade de fala. Assim, e ainda que o coração seja o eixo articulador da pessoa – seu centro anímico⁴³ –, e que os duplos estejam ali enquanto viajam para outros lugares, é corrente que a pessoa esteja sofrendo sem sabê-lo porque tal condição se desdobra da ação, experiência ou sentir de uma das partes sobre a qual não tem plena clareza. Ou seja, o sofrimento pode se desprender da conexão que alguém estabelece com um dos seus duplos através do coração. *Tajyouilis*, sofrimento, é, na verdade, distinto de *kokolis*, normalmente traduzido como dor, ainda que estar bem, *pakilisti*, dependa da ausência de ambos, tanto de dor quanto de sofrimento (BEAUCAGE; CEPEC; YOUALXOCHIT, 2012).

Esses elementos são fundamentais para a forma nahua de conceber bem-estar e especular sobre seus diferentes estados de saúde. *Tasojtalis*, palavra que traduzo como “amor”, seguindo a opção que fazem minhas comadres quando falam em espanhol, é um elemento essencial da produção e da sustentação de relações no mundo nahua. De modo geral, quando se referem aos seus vínculos de parentesco ou tratam de refletir sobre eles, é de *tasojtalis* que os Nahua falam. Ainda que eu possa dizer, num esforço de tradução, que *tasojtalis* é um sentimento, os Nahua geralmente o descrevem como um aquecimento. Trata-se de ondas de calor que brotam do coração e se espalham pelo corpo. E é mais: uma de minhas comadres me disse que essas ondas te fazem querer estar perto de alguém, como se elas te empurrassem em direção a uma pessoa.

⁴³ Esta articulação pessoal fundada no coração como centro anímico está presente também entre os povos maienses, assim como a associação entre montanhas e currais de almas (HAVILAND; HAVILAND, 1982; PAGE PLIEGO, 2005; PITARCH, 1996)

No entanto, quando uma situação de abandono acontece, o corpo sofre um repentino e violento resfriamento. O resfriado não depende, aqui, de uma carga viral, de uma infecção ou da exposição a uma mudança exocorporal de temperatura. Em algum termo, poderíamos dizer que é consequência do cancelamento abrupto de uma conexão pessoal, tanto fundada quanto produtora de *tasojtalis* ou que assim era pensada. Em outros termos, sofrimento é a perda da relação. Quando isso acontece, a própria pessoa – ou as conexões entre as partes que a compõem – passa a emanar e concentrar ondas frias.

O sofrimento de um abandono pode ser descrito como um esfriamento que nasce do coração e se espalha pelo corpo. A pessoa se torna retraída e pouco a pouco passa a se retirar de suas relações. Distancia-se de parentes e amigos. No limite, as consequências de um resfriamento não tratado pode cobrar a vida da pessoa ou, em todo caso, pode terminar arruinando suas conexões pessoais. Entre outras coisas, a situação pode torná-la alguém invejoso. A inveja, tradução que adoto para o termo *nexikolisti*, é frequentemente apontada nas reflexões dos meus interlocutores como a razão de ser dos conflitos e dos desmantelamentos pelos quais passam os agregados sociais nahua, inclusive entre as minhas comadres.

Quando a pessoa se resfria, assume-se dois tipos de ações para restabelecer sua saúde, o que implica garantir que a pessoa não morra, ou – o que é o mesmo –, que o corpo e as suas partes não se desarticulem, produzindo uma nova redistribuição e recombinação. O usual é que alguém da família ou próximo a ela e que seja *huesero* ou *huesera* – pessoa que conhece de plantas, massagens e rogativas, e que também pode ser chamado de *curandeiro* ou *curandeira* – realize curas que contrabalancem os efeitos diretos do resfriamento, isto é, as consequências do adoecimento. No entanto, nenhum preparado, massagem ou rogativa por si só dá conta de sanar o resfriamento por abandono, ainda que seja importante na medida em que serve para evitar seu agravamento. A pessoa que sofre deve ser cuidada e tomada em conta para que seu coração torne a emanar calor e cesse o sofrimento que é a causa do seu adoecimento. É aí que se coloca a centralidade das relações de cuidado. As pessoas próximas ao doente devem intensificar seus vínculos e fazer-se presentes. É através do cuidado recebido dos seus que a pessoa doente modula e sente o *tasojtalis*, as ondas de calor que seu coração emana e que são necessárias para normalizar sua condição de saúde e interromper de vez o resfriamento.

Práticas de cuidado e bem-estar: o corpo do poder-saber-fazer

Na mesma medida em que o *huesero* ou a *huesera* são os agentes adequados de produção dos preparados medicinais porque são eles quem sabem e podem fazê-los, são os amigos, parentes e cônjuge do doente quem podem acabar com o sofrimento que o adoecem. Podem porque sabem, ou vice-versa. *Tasojtalis*, o amor que fundamenta as relações de proximidade e que desborda no cuidado também é uma força formadora de semelhanças. Ser parente de alguém é vincular-se por *tasojtalis*. Assim, diria que no regime de conhecimento nahua é a eficácia do fazer que revela a verdade do pensar, ensejando uma economia de afetos que se impregnam na produção e na entrega de coisas, comida, palavras e ações que aproximam ou distanciam pessoas – uma forma de entender o fluxo de afetos como uma epistemologia pessoal, portanto (MADI DIAS, 2015; MCCALLUM, 2001; STRATHERN, 2009).

Ao mesmo tempo, é comum que se diga que aquele que não faz algo direito não é uma pessoa adequada para a tarefa em questão. Ser, saber, fazer e concretar algo estão estreitamente vinculados. Para saber-poder preparar suas curas, o *huesero* ou a *huesera* deve observar e seguir uma série de cuidados e práticas corporais. Deve privar-se de alguns alimentos, manter abstinência sexual em determinados momentos do calendário ritual, deve frequentemente limpar-se com o fumo do copal e de outras ervas, além de consumir preparados medicinais que tornam as partes de sua pessoa menos suscetíveis aos ataques noturnos de agentes agressivos, das energias frias que poderiam invadir seu corpo ou até mesmo de um

nahual, um xamã agressivo, hoje chamado de bruxo, que assume a forma de um predador para caçar o animal companheiro de alguém a quem se quer machucar ou tirar a vida. Em suma, é uma determinada modulação corporal o que habilita o conhecimento da prática *huesera*.

Quando os Nahua dizem que os parentes são aqueles que podem fazer cessar o sofrimento de alguém, também está em questão a vinculação entre corpo e conhecimento. Como vimos, estar vinculado a alguém por *tasojtalis* implica ser semelhante a ele. A ideia aqui não é indicar identidade, mas evidenciar uma certa aproximação no modo em que pessoas pensam e se relacionam com o mundo, o que é o mesmo que dizer que têm corpos que são coproduzidos. É frequente escutar, por exemplo, que a família dos Juarez se comporta de um determinado modo, em contraste com a família dos Alvarado. É comum também que as pessoas reclamem não serem entendidas ou tomadas em conta porque seus interlocutores são distantes de si em termos de suas relações de parentesco ou amizade. Não é que uma pessoa tenda a favorecer aquela que é mais próxima a si, mas que a semelhança torna mais coincidente a forma que as coisas assumem para as partes em questão. A mudança de corpo é, também aqui, uma mudança sobre os critérios de mundo.

Quando se referiam a temas dessa ordem, meus interlocutores sempre mencionavam o sabor da comida, em especial o das tortilhas, feitas de massa de milho cozida. Cada casa tem seu sabor, dizem. Se a tortilha em geral é vista como um alimento nutritivo e próprio à formação do corpo nahua – tema que remete aos mitos de origem mesoamericanos (LÓPEZ-AUSTIN, 1980; TEDLOCK, 1985) –, a tortilha que nutre mais, a mais saborosa, tem o gosto levemente adocicado ao final da mastigação. Se por um lado se afirma que doce é o gosto do amor, uma deriva bastante associada ao sabor do leite materno (TAGGART, 2015), doce também é o gosto daquilo com o que se está afeiçoado, se gosta e se pensa fazer bem. De modo geral, então, é comum que os Nahua digam que as tortilhas mais saborosas são as da sua própria mãe. Não se trata de uma competição pela tortilha de melhor sabor ou pelas técnicas culinárias de cada casa, mas de uma asseveração sobre as relações de *tasojtalis* que alguém mantém com seus parentes e também com seus amigos. Entende-se que essas reflexões dizem respeito ao modo em que alguém degusta algo dado em um ou outro contexto de relações. Aponta, portanto, ao tema já amplamente discutido pelo americanismo do pensamento-afeto com o qual alguém faz algo para outrem, imbuindo aquilo que se dá com tal modulação (LEA, 2012; MADI DIAS, 2015; MCCALLUM, 2001). Para os Nahua, isso tem um sabor adocicado.

Assim, quando alguém se resfria como Mario, é a intensificação desse cuidado, entregue pelas coisas, ações e palavras assentadas no fazer pensando o que pode cessar o sofrimento. No entanto, esta possibilidade só se dá quando aquele que intensifica a relação está de algum modo assemelhado àquele a quem se dedica cuidado. Saber-poder cuidar também é efeito da semelhança. Daí que, ainda que não se neguem a frequentar os postos de saúde do governo mexicano ou a administrar remédios da medicina *koyot*, “não indígena”, os Nahua frequentemente se negam às internações hospitalares e aos cuidados recitados exclusivamente pelos médicos *koyomej*. As pessoas que administram esses tratamentos, médicos, enfermeiros, dentistas e técnicos de saúde em geral, por mais bem intencionados que sejam, não sabem nem podem cuidar dos Nahua do modo em que se requer para que estes recobrem seu *pakilisti*, o estado de amplo bem-estar, saúde e felicidade que é a ausência de dor (*kokolis*) e de sofrimento (*tajyouilis*).

Em outros termos, estão corporalmente distantes da possibilidade de curar, isto é, de sanar o sofrimento, que é o problema de fundo que produz o adoecimento. De modo geral, essa é uma das razões de porque o uso que os Nahua fazem dos serviços públicos de saúde e da indústria farmacêutica são tidos como paliativos. Podem ajudar, como podem piorar, dizem, mas nunca resolvem a questão de vez, restaurando o estado de *pakilisti*.

Vínculos e engendramentos: produzir semelhança

Isso me traz de volta ao adoecimento de Mario e à visita que Fernando e eu fizemos à sua casa. Os presentes que levávamos, Fernando havia retirado da horta de sua casa e da cozinha de sua mãe. A hortelã, hoje amplamente utilizada pelos Nahua, era para uma infusão. Dizem que o chá faz com que a pessoa fique mais calma. Fernando sugeriu que isso poderia ajudar, tendo em vista a condição de Mario. Os *gansitos* que comprei eram *cariños*. Coisas para alegrar. Ademais de nos agradecer pelo que levávamos e pela própria visita realizada, o que realmente parecia alegrar nossa comadre foi a possibilidade de conversar conosco.

É comum que as comadres digam que só quando estão entre si é que se sentem entendidas e seguras para pensar e falar. Em certa medida, esta percepção é compartilhada em outros contextos ameríndios, como a “vida social de clube” *muxe*, entre os Zapoteca de Juchitán, tal como descrito por Flores Martos (2012: 335). Segundo o autor, o clube é o lugar da política dos *muxe*; é nele que se organizam eventos, se formula uma determinada concepção de tradição e se dá forma a um modo distinto de ser zapoteca, escapando à influência da “cultura heterossexual”. Para Miano Borruso (2002: 192), entre si os *muxe* constituem um modo de vida não previsto, questionando o regime ortodoxo das relações entre o masculino e o feminino. Neste sentido, parece haver outra lógica, outro modo de vida, para falar como Miano Borruso, no clube *muxe*.

Isso não é muito diferente no caso das relações entre as comadres. É na reunião entre elas que uma pessoa que se encontra na situação de Mario assume uma postura atenta e reflexiva sobre as razões de um adoecimento, por exemplo, examinando os vínculos entre o sofrimento que até aquele momento poderia ser desconhecido e vasculhando as condições da relação da qual o abandono proveio. Mesmo depois de sofrer sem saber, a conclusão de Mario foi, na verdade, de que ele realmente amava o gringo. Foi o resfriamento e o sofrimento que ele pressupõe o que permitiu o Mario entender essa circunstância. Afinal, se não amasse o *hippie*, não teria adoecido com seu abandono.

A questão central aqui é poder chorar e compartilhar com as comadres porque elas entendem o que o amigo enseja ou está passando. A assemelhação está no fato de que minhas comadres sejam todas *siuatamatik*, parecem mulheres. Sem ser *takamej*, homens, nem *siuamej*, mulheres, essas pessoas a quem chamo comadres, porque elas também assim me chamam, já foram homens, mas agora é por eles que elas sentem amor. A categorização de alguém como *siuatamatik* é a modulação corporal que faz com que as demais comadres se aproximem, tratem de transformar o outro – aquele que recém passou a ser chamado ou identificado como *siuatamatik* – em amigo. As comadres veem a essa pessoa com pena e, depois de conversar entre si, sempre decidem trazê-la para sua área de influência, fazendo-a compartilhar do seu “modo de vida”. Para falar como Vilaça (2002), as comadres também fazem parentes *out of others*, isto é, tornam o outro um parente ao passo em que o extraem de outro conjunto de vínculos de parentesco.

Ainda que, para uma comadre, a outra é uma pessoa afetuosa, cuidadosa e compreensiva, todas elas são vistas como maus parentes pelos seus consanguíneos. No entanto, para elas mesmas, seus consanguíneos as veem como maus porque são incapazes de amá-las e cuidá-las como elas requerem, não por gosto, mas pelo tipo de corpo que têm e pelas pessoas que elas conformam. Por esta mesma razão, e por mais que a mãe de Mario amasse aquele que ela chamava de filho – assumindo em relação a ela uma posição de homem – seu amor não dava conta de compreender completamente os critérios pelos quais Mario poderia chegar a sofrer como o faz alguém que é *siuatamatik*.

É por isso que meus amigos frequentemente diziam que a vida em suas redes de parentesco seria insuportável sem suas comadres. O cuidado entre si e o amor que emerge dessas relações que elas apresentam como de amizade e de comadrio dão as condições para que essas pessoas suportem o sofrimento de viver continuamente a situação de abandono e de outros tipos de relações marcadas pela incompreensão.

Como são as comadres quem realmente cuidam umas das outras, a amizade como um “modo de vida”, forma em que Foucault (1981) se refere a questões análogas no contexto euroamericano, é aqui a condição mínima de existência das próprias comadres. Entre si elas se fazem, se cuidam, se curam, se administram e se carregam do *tasojtalis*, suplementando-se da agência que as permite seguir suportando as dores e o contínuo sofrimento de ser *siuatamatik*. E, no entanto, a questão não é a de ser vítima de um sistema opressor, ainda que possamos assim taxá-la (RAYMUNDO-SABINO, 2014), mas a de modular possibilidades que habilitem formas de existir.

“Os homens e nossas famílias não nos sabem amar”, declaram as comadres. Nos termos que aqui perseguimos, isso implica dizer que eles tampouco sabem curar as comadres. Ser “como mulher” implica amar distinto e requer outro tipo de amor que cuide e sustente quem se é. Um tipo de amor que os demais não entendem. Quando falam de suas relações de amizade, minhas comadres continuam falando de *tasojtalis*, no entanto, mas questionam suas condições genéricas. Só entre elas e, quando falam de suas relações com os demais, é que escutei sobre a existência de um amar diferente. Falam de um tipo de amizade que, entre si, é distinta daquela que as demais pessoas produzem. Falam, ainda, de uma forma de se tornar pessoa e de constituir família que não conduz ao parentesco fundado no binarismo de gênero e na reprodução sexual. Todos estes não são temas de discussão em outros contextos, em que homens e mulheres pensam sobre seus vínculos.

Parece-me que quando falam de si e daqueles que aqui traduzo como homens e mulheres, minhas comadres também estão pensando sobre a natureza da diferença e a possibilidade da semelhança. Especulam sobre como pensam os homens e as mulheres, questionam seus critérios e imaginam como deve ser viver como eles. No entanto, só as comadres – tidas pelos demais como abjetas, como más parentes – são capazes de cuidar e produzir outras comadres, assemelhando-se e modulando seu modo de vida na medida em que seus corpos são, para si mesmas, adequados para o cuidado mútuo. Existe, entre as comadres, uma determinada constituição do real, das formas de ser pessoa e de constituir parentesco como amizade (e vice-versa) que conduzem a práticas de cuidado específicas, capazes de dar tratamento às necessidades daqueles que são *siuatamatik*.

No entanto, começo a duvidar da possibilidade de que ser “como mulher” e ter comadres seja, em si mesma, uma experiência fixa e definitiva que se inscreva sobre a pessoa com um conteúdo próprio e pré-estabelecido, o que implicaria entender *siuatamatik* como um conjunto de coisas que podem ser assumidos *a priori* daqueles que são “como mulheres”. Ao contrário, as condições que conformam a compreensão do ser *siuatamatik* são móveis, contextuais e resultantes de relações específicas. De modo algum pertencem às configurações ou recursos “simbólicos” de algum jogo entre “o masculino” e “o feminino” como um conjunto de qualidades que preexistem às relações, tais como os temas de gênero têm sido tratado na lógica da “sexualização do cosmos” (LÓPEZ-AUSTIN, 1998). Ao contrário, entre qualidades e relações parecem desaparecer a condição de causa e efeito. Como argumentou Strathern (2009) sobre alhures, os efeitos são a forma das relações, isto é, o modo em que elas se tornam objetificáveis e, neste sentido, aptas às sequências relacionais. Neste sentido, “o masculino” e “o feminino” que organizam muitas das descrições mesoamericanistas⁴⁴ parecem, antes, ser o resultado de proposições ontológicas fundadas na metafísica do Ser, que submete qualidades ao regime de temporalidade da causa-efeito (MANIGLIER, 2013), e, neste sentido, termina falseando dinâmicas de constituição que, sob outra perspectiva, derivaria em analogias de gênero mais produtivas porque a contrapelo das expectativas euroamericanas. Os grandes esquemas do dualismo das essências e qualidades taxonômicas no campo do mesoamericanismo parecem ser, então, antes a consequência das analogias descritivas dos analistas do que um problema propriamente ameríndio. “Masculino” e “feminino” deveriam ser tratados, então, como equivações (*sensu* VIVEIROS DE

⁴⁴ cf. nota 4.

CASTRO, 2004). Se assim fosse, encontraríamos problemas de distintas ordem, que não às das essências e dos contrastes complementares, imagens de gênero estas bastantes funcionais à política normalizante que produz a trajetória do problema tradição moderno-cristã, como já mostrado por Foucault (2015).

Se entre as minhas comadres o corpo pode ser entendido como um artefato, o resultado de contínuas práticas de cuidado e de produção de semelhanças, e há que destacar o esforço dos Nahuas para manter seus corpos assemelhados, me resultaria estranho imaginar que gênero pudesse implicar um estatuto pré-definido. A assemelhação se dá entre pessoas e não entre elas e um conceito pré-definido do que uma ou outra deva ser, um “masculino” e um “feminino” como parâmetros. Quando falam sobre si, vivem suas experiências e as contam entre comadres, meus amigos estão especulando e produzindo os critérios a partir do qual é possível ser corpo ao incorporar aquilo que, desde a perspectiva de uma não comadre, não teria densidade ontológica – como outra forma de amar, por exemplo.

Reflexões Finais

Por aí se diz que quando muda o corpo, o mundo já é outro (LIMA, 1996). Isso implica ter claro a condição relacional da constituição corporal, abrindo-se inclusive à possibilidade de que configurações imprevistas emergem. E isso não implica dizer que os ameríndios reconhecem três, quatro ou cinco gêneros diferentes - como faz Roscoe (2000), por exemplo -, mas em “amerindianizar” (*sensu* RIVIÈRE, 1993) o uso reflexivo que se faz do gênero. Enquanto o primeiro produz uma quantificação de possibilidades normalizantes, o segundo escapa à normalização para tratar de gênero como um campo de possíveis, isto é, uma categoria reflexiva e proliferadora.

Por isso quis compartilhar a história do adoecimento de Mario e minhas reflexões e elucidações sobre isso. Gostaria inspirar-me nela, não falar para falar da aceitação ou da negação do dever ser homem ou mulher, da política de gênero nahua ou das formas de aplicar ou torcer as figuras das alianças e as práticas de saúde na Serra Norte de Puebla, onde residem. Interessa-me sugerir aquilo que as reflexões e as experiências das minhas comadres modulam, ou seja, sua presença a despeito do sofrimento ou como cura a ele. Essa rede de cuidado entre comadres emerge, então, como potência que transforma a impossibilidade. O convite que se coloca é transformar, nas analogias das descrições etnográficas, a impossibilidade de pensar, refletir e descrever o que faz o gênero, como equivocação, em contextos de alteridade. No caso mesoamericano, em específico, coloca-se a necessidade de explorar como dualismos podem operar sem recorrer a fechamentos essenciais, taxonômicos e complementaridades contrastivas.

Como recentemente sugeri Araujo (2019: 56), o desafio daqueles que se propõem a pensar questões atreladas à produção de pessoas em contextos de alteridade é como fazer, agora, para pensar e refletir sobre gênero sem insistir na associação com o binarismo sexual que é próprio da matriz heteronormativa do pensamento moderno-cristão (FOUCAULT, 2015; STRATHERN, 1995) do qual grande parte da antropologia contemporânea é herdeira. Em outros termos, isso implicaria em fugir à tração – de fundo e portanto nem sempre visível – que o binarismo sexual exerce sobre nossas reflexões e que facilmente emerge como resposta a estilos de criatividade e de composição de mundo que pouco têm a ver com a trajetória euroamericana do problema.

Referências

ARAÚJO, Bru Pereira de. 2019. *Fecundações cruzadas: gêneros ameríndios e incursões antropológicas*. Gua-rulhos-SP: Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo.

BEAUCAGE, Pierre; CEPEC. 2012. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en Antropología*. México: Plaza y Valdés.

- BEAUCAGE, Pierre; CEPEC; YOUALXOCHIT. 2012. “Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre Los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla”. *Cultura y representaciones sociales* v. 6, n. 12: 165–96.
- BENTO, Berenice. 2014. “Queer o quê? Ativismo e estudos transviados”. *Revista Cult* 193: 43–46.
- _____. 2017. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA.
- BUTLER, Judith. 2017. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARSTEN, Janet. 2000. Introduction: cultures of relatedness. In: CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 1–36.
- FLORES MARTOS, Juan Antonio. 2012. Cuerpos poderosos y sobreexposados: los Muxe de Juchitán como transgéneros amerindios modernos. In: PITARCH, Pedro; OROBITG, Gemma (eds.). *Modernidades indígenas*. Madrid: Iberoamericana. p. 319–49.
- FOUCAULT, Michel. 1981. “De l’amitié Comme Mode de Vie. Entretien Avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux.” *Gai Pied* 25 (avril): 38–39.
- _____. 2015. *História da sexualidade*. São Paulo: Paz e Terra.
- HAVILAND, Leslie; HAVILAND, John. 1982. “‘Inside the Fence’: the social basis of provacy in Nabenchauk”. *Estudios de Cultura Maya*, v. XIV: 323–351
- KIRCHHOFF, Paul. 1960. “Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”. *Tlatoani* 3.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana* v. 2, n. 2: 21–47.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 1998. “La sexualización del cosmos”. *Ciencias* n. 50: 24–33.
- MADI DIAS, Diego. 2015. *Gênero disperso: estética e modulação da masculinidade guna (Panamá)*. Rio de Janeiro-RJ: Tese de doutorado em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2018. “O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá)”. *Sexualidad, Salud y Sociedad* n. 29: 25–51.
- MADSEN, William; MADSEN, Claudia. 1969. *A guide to mexican witchcraft*. México: Editorial Minutiae Mexicana.
- MANIGLIER, Patrice. 2013. “Manifesto para um comparatismo superior em filosofia”. *Veritas* v. 58, n. 2: 226–71.
- MCCALLUM, Cecilia. 2001. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are Made*. Oxford: Berg.

- MELATTI, Julio Cezar. 2017. Mesoamérica. In: MELATTI, Julio Cezar. *Áreas etnográficas da América Indígena*, Brasília: DAN-ICS-UnB. p. 1-30.
- MIANO BORRUSO, Maianella. 2002. *Hombre, Mujer y Muxe' En El Istmo de Tehuantepec*. México: Plaza y Valdés: CONACULTA: INAH.
- PAGE PLIEGO, Jaime Tomás. 2005. *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los Tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PITARCH, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2013. *La cara oculta del Pliegue. Ensayos de Antropología Indígena*. México: Artes de México.
- PRECIADO, Paul Beatriz. 2017. *Manifiesto contrasexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. São Paulo: n-1 edições.
- RANCIÈRE, Jacques. 2018. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34.
- RAYMUNDO-SABINO, Lourdes. 2014. *'Eso nos pasa por ser mujeres'. Mujeres violentadas en el ámbito doméstico en Cuetzalan, Puebla*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- RIVIÈRE, Peter. 1993. "The amerindianization of descent and affinity". *L'Homme* 33(126-128): 507-516.
- ROSCOE, Will. 2000. *Changing ones: third and fourth genders in Native America*. New York: St. Martin's Griffin.
- SAHLINS, Marshall. 2013. *What Kinship Is... and Is Not*. Chicago: The University of Chicago Press.
- STRATHERN, Marilyn. 1995. "Necessidade de pais, necessidade de mães". *Estudos Feministas* v. 3, n. 2: 303-29.
- _____. 2009. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- TAGGART, James. 2015. Las historias de amor de los Náhuat de la Sierra Norte de Puebla, México. In: GOOD-ESHELMAN, Catharine; RABY, Dominique (eds.). *Múltiplas formas de ser nahuas. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI*. Morelia: Consejo Editorial del Colegio de Michoacán. p. 179-194.
- TEDLOCK, Dennis. 1985. *Popol Vuh: the mayan book of the dawn of life*. New York: Touchstone.
- VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 8: 347-65.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the methos of controlled equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* v. 2, n. 1: 3-22.

Recebido em 19/04/2020

Aceito em 15/05/2020

