

Trajetórias, Sensibilidades, Materialidades

EXPERIMENTAÇÕES COM A FENOMENOLOGIA

Miriam C. M. Rabelo
Iara Maria de Almeida Souza
Paulo César Alves
(organizadores)



Trajetórias,
Sensibilidades,
Materialidades

EXPERIMENTAÇÕES COM A FENOMENOLOGIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

Dora Leal Rosa

Vice-Reitor

Luiz Rogério Bastos Leal



E D U F B A

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Miriam C. M. Rabelo
Iara Maria de Almeida Souza
Paulo César Alves
(organizadores)

Trajetórias, Sensibilidades, Materialidades

EXPERIMENTAÇÕES COM A FENOMENOLOGIA

EDUFBA
Salvador
2012

2012, Autores

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.
Feito o Depósito Legal.

Capa e Projeto Gráfico
Adelmo Menezes Queiroz Filho

Revisão e Normalização
Maria das Graças Meirelles Correia

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Trajatórias, sensibilidades, materialidades : experimentações com a fenomenologia / Miriam C. M. Rabelo, Iara Maria de Almeida Souza, Paulo César Alves (organizadores). - Salvador : EDUFBA, 2012.
454 p. : il.

ISBN 978-85-232-1010-6

1. Fenomenologia. 2. Experiência. 3. Materialismo. 4. Intersubjetividade.
5. Subjetividade. I. Rabelo, Miriam C. M. II. Souza, Iara Maria de Almeida. III. Alves, Paulo César.

CDD - 142.7

Editora filiada à


ASOCIACION DE EDITORIALES
UNIVERSITARIAS DE AMERICA
LATINA Y EL CARIBE


Associação Brasileira
das Editoras Universitárias


Câmara Bahiana do Livro

Editora da UFBA
Rua Barão de Jeremoabo
s/n - Campus de Ondina
40170-115 - Salvador - Bahia
Tel.: +55 71 3283-6164
Fax: +55 71 3283-6160
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

SUMÁRIO

Parte 1

Narrativas, Histórias e Práticas

Introdução

Miriam C. M. Rabelo, Iara Maria A. Souza
e Paulo César Alves 9

A popularização da Biomedicina: literatura e imaginário social
Paulo César Alves 45

*Corpo e tempo na experiência de recomposição do cotidiano
de mulheres em situação de violência sexual*
Gessé de Souza Silva 95

*Vida cotidiana, ruptura biográfica e narrativa na experiência
de viver com HIV/AIDS*
Laura Recoder 139

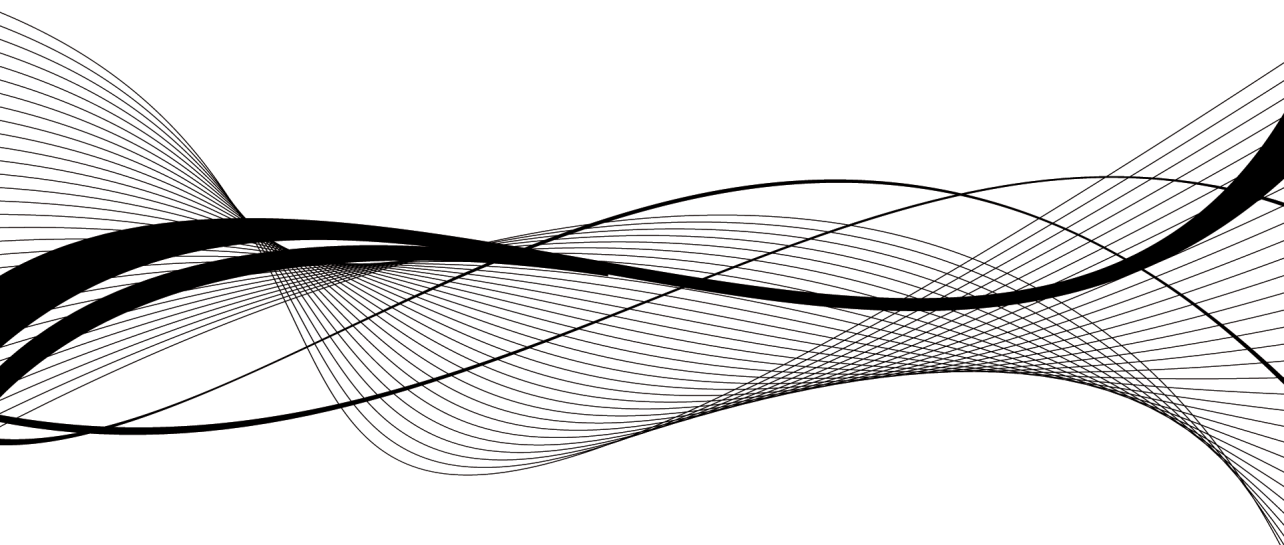
*A experiência clínica: prática, posição e formação do médico
do trabalho no Brasil*
Luiz Correia Oliveira 175

*“Os experimentos que dão errado” e as contingências na vida
do laboratório*
Iara Maria de Almeida Souza 233

Parte 2

Corpos, Coisas e Lugares

<i>Tempos e movimentos da casa: trajetórias do habitar</i> Maria Gabriela Hita	267
<i>O corpo da malícia: reflexões acerca de habilidades sensoriais, corpos e mundos</i> Christine Zonzon	307
<i>No terreiro: processos encarnados de autoidentificação no Candomblé</i> Luciana Duccini	339
<i>Cuidar do santo: orientação prática e sensibilidade no traçado de relações entre pessoas e orixás</i> Miriam C. M. Rabelo	383
<i>A paisagem temporal do laboratório</i> Iara Maria de Almeida Souza	413
<i>Sobre os autores</i>	451



Parte 1

Narrativas, Histórias e Práticas

INTRODUÇÃO

Miriam C. M. Rabelo, Iara Maria A. Souza e Paulo César Alves

Quais são os fios que unem em uma mesma trama artigos que tomam como objeto de investigação temas tão diversos como o romance brasileiro no fin-de-siècle, Candomblé, laboratórios de ciência, experiência de mulheres que sofreram violência sexual, capoeira, uma casa seguidamente construída e reconstruída por uma família em um bairro popular, pessoas vivendo com HIV, a clínica da LER/DORT? Claramente o que confere unidade aos textos que fazem parte desta coletânea não é a temática. Ainda assim, podemos afirmar que eles compõem um arranjo, possuem unidade dada por um estilo de pesquisa influenciado pela fenomenologia, destituído, entretanto, de qualquer pretensão de pureza e dogmatismo¹. A fenomenologia, bem como o pragmatismo e autores mais contemporâneos com os quais dialogamos e, não menos importante, nossos objetos empíricos nos instigaram a explorar em comum, embora diferentemente, questões relativas à prática, à ontologia, à temporalidade e à corporeidade, buscando seus desdobramentos na história, na experiência pessoal e na natureza.

Assim, sendo a unidade do livro dada por um modo de abordar o mundo empírico e um estilo de pesquisa, nesta introdução nos propomos a explicitar nossos princípios metateóricos e antecipar, sem pretensão de esgotar, algumas das questões desenvolvidas nos artigos. Embora as referências a autores fundamentais da fenomenologia – Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty – sejam sempre retomadas ao longo deste texto, nossa

1 Os capítulos que compõem a presente coletânea foram produzidos por membros do Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS – ex-Núcleo de Estudos em Ciências Sociais, Ambiente e Saúde), da Universidade Federal da Bahia, criado em 1993. Trata-se de uma coletânea que, como a anterior, organizada em 1999 (Experiência de Doença e Narrativa. Rio de Janeiro: Fiocruz), pretende resumir algumas das principais linhas teórico-metodológicas desenvolvidas pelo referido núcleo de pesquisa. Nesse sentido, os textos apresentados são frutos de um trabalho conjunto envolvendo uma equipe de professores e estudantes do ECSAS. Refletem, em grande medida, os debates e intermináveis discussões desenvolvidos nos seminários semanais.

intenção não é demarcar com clareza o território da reflexão fenomenológica, tampouco é mapear as diferenças entre estes autores e as vertentes da teoria social que se originam neles. Pretendemos, antes, apresentar algumas discussões que consideramos relevantes e se fazem presentes em diferentes capítulos do livro.

ATENÇÃO À PRÁTICA

Em todos os textos que compõem este livro o leitor há de notar preocupação com a prática, revestida aqui de tonalidade claramente fenomenológica. Isto não é exatamente algo peculiar a nós. É possível afirmar que há nas Ciências Sociais um renovado interesse pela prática e que a fenomenologia exerceu influência marcante na reflexão sobre este tópico, embora nem sempre esta inspiração seja reconhecida de modo devido. Outras correntes, como o pragmatismo, por exemplo, também contribuíram fortemente para o modo como o problema da ação é aqui retomado. Ao combinar sem muita cerimônia concepções diversas, mas convergentes, nos aproximamos, neste aspecto, da posição do antropólogo Michael Jackson (1996) que sob a denominação de “empirismo radical” (termo proposto por William James) engloba a antropologia de orientação fenomenológica, bem como abordagens diversas preocupadas em compreender e descrever a experiência em toda sua riqueza e imediatez. Ou, para usar o *motto* de Husserl, preocupadas em realizar um “retorno às coisas mesmas”. Embora este seja também o objetivo professo do positivismo, Husserl considerava que a tentativa positivista de voltar às próprias coisas fracassou porque não foi suficientemente radical – interrompeu o percurso antes do tempo, tomando o mundo de objetividades como ponto final. Mas como entender este movimento em direção às coisas mesmas fora do esquema positivista?

Por paradoxal que possa parecer, tal movimento envolve justamente uma recusa explícita a tomar a dicotomia entre sujeito e objeto como ponto de partida e a compreender cada um destes termos como unidades autocontidas, exteriores e previamente dadas, que apenas em determinados

momentos estabelecem relação². A fenomenologia e o pragmatismo apontam para a existência de um solo prévio que funda e torna possível o surgimento de sujeitos e objetos. As “coisas mesmas” não são, portanto, encontradas em um mundo de objetos que exercem influência uns sobre os outros, nem em representações ou esquemas mentais que garantem sua realidade ao sujeito (individual ou coletivo), – mas nas atividades (ou modos de envolvimento) pelas quais tomam forma em um mundo com o qual contribuem, por sua vez, para formar. A atividade (prática, experiência – os termos variam a depender do enfoque particular) é primária e é a ela que a teoria precisa se reportar. Entre os autores com os quais dialogamos há, a despeito da proximidade quanto a este problema, diferenças de direção e ênfase que exploraremos brevemente em seguida.

Em Husserl (2010), a rejeição ao empirismo ingênuo e ao subjetivismo, a busca pelo solo onde repousa toda experiência, aparece sob a forma de duplo argumento: por um lado, o filósofo “esvazia” a consciência: recusando-se a concebê-la quer como somatório de conteúdos quer como o receptáculo de conteúdos, define-a como intencionalidade, isto é, como movimento contínuo de dirigir-se ao mundo; por outro, rejeita a ideia de um mundo objetivo autônomo e concebe o objeto enquanto polo do movimento intencional. William James, a despeito de abandonar por completo o conceito de consciência na proposição do seu empirismo radical, se aproxima do pensamento husserliano. A experiência, argumenta ele, não comporta em si mesma qualquer duplicidade interna. Sua separação entre consciência e conteúdo, subjetivo e objetivo, não advém da subtração por meio da qual são isolados os termos que nela, supostamente, foram postos em relação, mas pela posterior adição a qualquer um de seus segmentos de outros conjuntos de experiências. Tomemos uma experiência concreta, sugere James: a leitura de

2 Como argumenta Paul Ricoeur (1966), o modelo sujeito-objeto que caracteriza o pensamento filosófico desde Descartes é problemático. Esse modelo está fundamentado na premissa de que o sujeito é relacionado a um objeto pela consciência que tem desse objeto e pela representação que faz desse objeto como sujeito em relação a si mesmo. Um problema suscitado pelo modelo cartesiano, entre outros, refere-se ao modo de conhecimento que o sujeito tem de si mesmo. Se o que o sujeito conhece é sempre um objeto, como ele conhece a si mesmo? Como um objeto e, portanto, não mais como um sujeito? Ou, para esse modelo haveria um outro tipo de conhecimento que não fosse objetivo? Por outro lado, como um sujeito conhece outro sujeito? Como podemos conhecer outra mente humana, uma vez que tudo o que vemos são objetos que se colocam em oposição a nós?

um livro. Embora seja indivisa, é possível considerá-la retrospectivamente segundo uma ou outra das diferentes linhas que nela desembocaram. Se a consideramos a luz das experiências que perfazem a trajetória biográfica do leitor, por exemplo, ela se converte em polo subjetivo, mas se a tomamos no contexto de outra série, aquela composta pelas experiências relativas à história do livro, aparecerá como objeto. Uma mesma experiência pode, então, figurar em um contexto como objeto e, em outro, como sujeito.

Como “subjetiva” nós dizemos que a experiência representa; como “objetiva” que ela é representada. O que representa e o que é representado é aqui numericamente o mesmo, mas devemos lembrar que nenhum dualismo entre ser representado e representar reside na experiência per se. No seu estado puro, ou quando isolada, ela não se auto-divide em consciência e aquilo “de” que é consciência. Sua subjetividade e objetividade são somente atributos funcionais, realizados apenas quando a experiência é considerada a partir de seus dois contextos distintos respectivamente, por uma nova experiência retrospectiva, para a qual toda esta complicação passada serve agora como conteúdo fresco (JAMES, 2003, p. 12, tradução nossa)³.

Em direção semelhante, Merleau-Ponty desvenda uma arena de participações ao refletir sobre a experiência perceptiva (a qual, na esteira de Husserl, toma como originária). A percepção, propõe o autor, não é uma relação entre duas ordens distintas de ser – consciência e coisa – que preexistem ao seu encontro. É antes comunicação ou comunhão: “o sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce com certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 285).

3 No original: “As ‘subjective’ we say that the experience represents; as ‘objective’ it is represented. What represents and what is represented is here numerically the same; but we must remember that no dualism of being represented and representing resides in the experience per se. In its pure state, or when isolated, there is no self-splitting of it into consciousness and what the consciousness is of. Its subjectivity and objectivity are functional attributes solely, realized only when the experience is ‘taken’, i.e., talked-of, twice, considered along with its two differing contexts respectively, by a new retrospective experience, of which that whole past complication now forms the fresh content”. (JAMES, 2003, p. 12).

A questão não é substituir o sujeito passivo que recebe impressões do meio pelo sujeito que interfere e constrói ativamente seu meio, ou simplesmente de conferir prioridade ao sujeito da ação sobre o sujeito do conhecimento. Trata-se antes de descrever um campo de envolvimento onde sujeitos e objetos podem emergir sem jamais se descolar completamente. Heidegger (1988) define este campo pela relação de “habitar”: se podemos conhecer pessoas e coisas e agir sobre elas é porque estamos vinculados a elas ou envolvidos com elas em uma rede aberta de referências – é esta rede que define os lugares (como terrenos de prática) e remete às regiões que abrigam os lugares em uma série indeterminada de horizonte móveis⁴. Inspirado em Heidegger, Tim Ingold propõe que a Antropologia incorpore uma perspectiva do habitar (*dwelling perspective*) – “perspectiva que trata a imersão do habitante em um ambiente ou mundo da vida como condição inescapável da existência” (INGOLD, 2010a, p. 345). Aquele que habita um ambiente é sempre um ser-com-outros, enredado em teias de relações cuja extensão e contínua ramificação tornam inoperante qualquer separação rigorosa entre interior e exterior.

Na tradição fenomenológica de modo mais direto ligada a Husserl, esta é precisamente a questão da intersubjetividade. Embora o termo tenha suscitado muitas críticas (confere um privilégio mal disfarçado à subjetividade, ou, conforme tem sido observado mais recentemente, às relações entre humanos às expensas daquelas com e/ou entre não-humanos), parece-nos que sua ênfase (e força teórica) reside no prefixo *inter*. Trata-se de descrever com ele um entre-mundo ou entre-meio – arena de envolvimento e participações⁵. Se este entre-mundo não corresponde ao encontro de subjetividades plenas tampouco equivale a sua submissão e englobamento por um todo objetivo (a sociedade, a cultura, a estrutura).

4 Vale notar que, para Heidegger (1997), “habitar junto” abarca tanto compreensão quanto afecção: um senso não articulado de contexto e um certo tom ou humor marcam a todo momento nosso encontro com pessoas e coisas. Isso é o mesmo que dizer que estes “vêm ao encontro” a partir de duas perspectivas necessariamente conjugadas: das possibilidades de prática que com eles se abrem e do peso de nossos (meu e deles) envolvimento prévios.

5 Duas imagens empregadas por Merleau-Ponty (1994) definem bem estas dimensões da intersubjetividade. A primeira é a de uma “sociabilidade selvagem” presente na primeira infância (em que eu-outro-mundo formam um todo indistinto na relação da criança com a mãe), mas nunca superada inteiramente; constituindo, ao invés, uma dimensão ativa da vida adulta. A segunda, bastante eloquente, descreve o social como modos de coexistência que nos solicitam.

Embora os conceitos de intersubjetividade (Husserl) e de ser-com (Heidegger) sejam empregados como alternativa às formulações opostas (mas complementares) do individualismo e holismo (sociedade como soma de indivíduos ou como totalidade que se impõe e constitui a realidade das partes individuais), o consenso em torno dos limites do individualismo que hoje parece reunir cientistas sociais de posições de resto bastante diferentes serviu não só para tornar a fenomenologia (heideggeriana, ao menos) mais palatável para a sensibilidade contemporânea, como também, de certo modo, para obscurecer a crítica que esta corrente filosófica faz ao holismo. A noção heideggeriana de mundo – como teia de referencialidade – é usualmente utilizada nas Ciências Sociais como argumento potente contra o utilitarismo em suas várias roupagens contemporâneas (marxismo analítico, teoria dos jogos, etc) e mesmo contra o intelectualismo das abordagens estruturalistas. Ao mesmo tempo, entretanto, a ideia de cumplicidade ontológica entre Dasein e mundo – proposta por Heidegger (1988) – é apresentada como perfeitamente compatível com uma teoria social preocupada em identificar os princípios, que desconhecidos dos atores mesmos, asseguram homologia entre suas disposições e as possibilidades objetivas de que dispõem para agir, entre *habitus* e *campo*. Nessa abordagem – estamos falando, é claro, de Bourdieu – o ambiente ou mundo da vida a que nos referíamos há pouco é reduzido (ou melhor, explicado por referência) ao “campo” – um espaço objetivo de posições ordenadas a cada momento segundo um princípio universal: a luta pela aquisição e controle de capital. Os atores são, sem dúvida, sociais – a sociabilidade é condição primeira – mas apenas no sentido em que suas ações estão regidas por uma lógica comum ou porque estão todos subsumidos ao “social”.

Há dois pontos importantes a considerar aqui. Primeiro, como usualmente argumenta a fenomenologia, mundo comum não corresponde a uma totalidade constituída, mas está sempre em vias de constituição e fadado a nunca se constituir plenamente, a nunca erradicar a contingência dos eventos. Essa premissa tem implicações substanciais na teoria social (ALVES, 2010). Tradicionalmente apegada ao suposto de que o mundo e a história obedecem a uma ordem ou “enredo” próprio, a teoria social define seu empreendimento como busca de “regularidades”. Tende, assim, a negligenciar

a abertura essencial da ação e a reduzir o caráter múltiplo e sempre emergente da ação a uma estrutura estabilizada de acontecimentos repetíveis. Esta orientação analítica esquece que como a ação atua sobre seres que também são capazes de agir, a reação a ela é sempre nova ação com poder de atingir e afetar outros. Em outras palavras, uma ação está sempre fadada a se converter em reação em cadeia (todo processo é causa de novos processos). Assim, observa Hannah Arendt (2004), por não estar encerrada em um círculo fechado, a ação tem a característica de não apenas ser ilimitada como também imprevisível. A produtividade específica da ação para estabelecer relações explica seu caráter ilimitado. Sua tendência de violar limites explica porque, mesmo enfrentando restrições ou contenções, ela é sempre imprevisível quanto a seu resultado⁶.

Um segundo ponto a ser observado sobre o mundo comum ou intersubjetivo é que este tampouco é uma essência, substância, ou armadura que explica os percursos, encontros e envolvimento de/entre os diversos seres que o habitam. Dizer que, enquanto exterioridade, o social é interiorizado (seja formando a orientação subjetiva do ator, como no esquema de Parsons, seja constituindo o *habitus*, como no de Bourdieu) – não resolve a questão: ainda estamos falando de interior e exterior, ou de duas coisas que se vinculam por uma relação de causalidade (e cuja vinculação precisa ser “explicada”). A questão muda quando, seguindo Merleau-Ponty (1994), descrevemos o social como modos de coexistência que nos solicitam. Nesta formulação, o mundo intersubjetivo não apenas é “primeiro” – com relação tanto a subjetividade quanto a objetividade –, mas é também continuamente sustentado e é refeito pelas respostas às suas muitas solicitações⁷.

6 É fundamental salientar que falar da “liberdade” da ação – seu caráter ilimitado e imprevisível – não significa admitir que o dinamismo humano é um processo “cego”; algo que pode ser reduzido à mera acumulação de resultados aleatórios que se sedimentam ao longo da história. É necessário levar em consideração que a condição básica da “liberdade” da ação consiste no fato de que as ações nunca se desprendem do mundo social e material em que atuam. É justamente essa relação, esse laço que une a atividade humana ao seu mundo, que é indispensável para que a ação possa “transcender”, ultrapassar parte daquilo que mantém a relação. A ação evidencia sem cessar a vertigem da liberdade: a polaridade de ser e não-ser enraizada (ALVES, 2010).

7 Heidegger (1988), por sua vez, observa que na compreensão, o *Dasein* acolhe como suas, possibilidades herdadas – sugerindo também a ideia de que a sociabilidade se faz neste movimento de resposta ou retomada de formas instituídas de convivência.

A busca de entendimento da experiência, assentada na crítica ao primado da relação sujeito-objeto, não nos conduz de modo algum a privilegiar uma esfera de idealidade em detrimento da materialidade. A volta às coisas mesmas envolve também a rejeição deste outro dualismo que divide a experiência entre domínio espiritual (vida da consciência) e domínio material (natural ou orgânico). Tal divisão é tomada como descrição no mínimo equivocada, que esbarra com uma série de dificuldades analíticas quando colocada à prova.

O CORPO

Para algumas vertentes da fenomenologia, a reflexão sobre o corpo funciona como foco a partir do qual os dualismos sujeito-objeto, ideal-material são rejeitados. Afinal o corpo é uma coisa *sui-generis*: ao mesmo tempo potência de expressão e reserva de mundo no centro da própria subjetividade. Aqui há aproximações interessantes entre o pensamento de William James e o de Merleau-Ponty. Ambos tomam o corpo como pivô de toda experiência, ao mesmo tempo em que enfatizam sua ambiguidade fundamental. James encontra no ritmo, movimento e pulsão do corpo, o centro da experiência psíquica – mas longe de propor uma determinação desta pela fisiologia corporal, está interessado em localizar uma arena de contaminações: nem corpo nem espírito figuram no seu texto como realidades exteriores uma a outra; tal ideia pode parecer no mínimo estranha para um pensamento acostumado a por em relação substâncias que concebe a princípio como separadas. O corpo é a instância por excelência do ambíguo:

às vezes eu trato meu corpo como puramente parte da natureza exterior. As vezes ainda eu penso nele como meu, eu o classifico junto ao 'mim', e aí certas mudanças locais e determinações nele passam como acontecimentos espirituais. Sua respiração é meu 'pensamento', seus ajustamentos sensoriais são minha 'atenção', suas alterações cinestésicas são meus 'esforços', suas perturbações viscerais são minhas 'emoções' (JAMES, 2003, p. 80).

A reflexão sobre o corpo conduz a um grupo híbrido de experiências – as emoções – que desafiam as alternativas fáceis entre psíquico e físico, interior e exterior, sujeito e objeto (ou ainda entre causa e efeito) e que permanecem testemunhas da indiferenciação original de toda experiência pura⁸.

No livro, *Fenomenologia da Percepção* (1994), Merleau-Ponty descreve corpo e consciência como unidade dinâmica, sempre a se fazer no curso da experiência mesma. A questão para o filósofo não é retirar o corpo de seu lugar consagrado na natureza, para jogá-lo no terreno da subjetividade. Trata-se antes de redefinir os dois termos a partir de sua “imbricação”. Perpassado pelo subjetivo (“todo ele psíquico”), o corpo não é mais matéria inerte ante o espetáculo da cultura, é “corpo vivido”. Ancorada no corpo, por sua vez, a subjetividade já não pode mais ser tomada como interioridade, espaço bem demarcado de existência pessoal. No corpo, encontramos uma dimensão de existência anônima, pré-pessoal que diz respeito tanto à generalidade dos papéis sociais quanto ao ritmo de nossa vida natural, que nos remete tanto para a ação do hábito arraigado, das aspirações não articuladas e disposições sedimentadas (dificilmente acessíveis à reflexão) quanto para a esfera das funções e processos orgânicos. Essa existência anônima, escreve Merleau-Ponty (1994), traça um halo de generalidade em torno de minha individualidade absoluta: “Há um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que eu ali estivesse [...] Esse espírito ativo ou natural é meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 589).

O corpo expõe a ambiguidade da existência: pode retroceder ao movimento repetitivo dos ciclos orgânicos ou aceder à originalidade dos atos pessoais, mas jamais se fecha em um ou outro destes domínios. O movimento que o leva a qualquer dessas direções nunca se completa plenamente. Pode reverter de sujeito a objeto (como na experiência de tocar a mão direita com a mão esquerda) e essa mesma reversibilidade essencial, operante ao seu interior, opera entre meu corpo e o corpo do outro e entre meu/nosso corpo sensível e a coisa sentiente (voltaremos em breve a estes pontos).

Seria incorreto dizer que as premissas da fenomenologia (e do pragmatismo) foram ignoradas pelos cientistas sociais. Há algum tempo já as

8 Ver Despret (2004) para uma rica discussão do conceito de emoção em James.

Ciências Sociais incorporaram a noção de um sujeito encarnado (*embodied*), extraíndo dela consequências importantes para a teoria da prática. Em certa medida é possível afirmar que a temática do corpo funcionou inicialmente como gatilho para uma crítica à concepção de ator racional e autônomo subjacente a muitas abordagens sociológicas, alimentando um movimento teórico mais amplo de descentramento do sujeito. A “Fenomenologia da Percepção”, de Merleau-Ponty não passou despercebida neste contexto. Muitos de seus leitores consideram-na um texto chave para uma ciência social interessada em repensar seus temas fundantes. Todavia, com poucas exceções, o livro de Merleau-Ponty é absorvido pelos cientistas sociais mais como fonte de novos conceitos do que como proposta metodológica ou exercício de metodologia fenomenológica. Essa leitura parcial explica também, ao menos em parte, as críticas feitas ao uso do conceito de *embodiment* por antropólogos e sociólogos inspirados no filósofo.

De fato, muitos autores contemporâneos veem com reserva a concepção de sujeito corporificado ou de corporeidade advinda da fenomenologia. Aqui elencamos apenas algumas das objeções que têm sido formuladas. A primeira – talvez a mais séria dentre elas – observa que a ideia de um sujeito encarnado alardeada na Antropologia de orientação fenomenológica não faz mais que alargar o campo da subjetividade (enriquecido agora pela adição do corpo) reproduzindo os mesmos dualismos que procurou desde o início evitar. Formulada por Ingold (2000) esta crítica está muito próxima à avaliação negativa que o próprio Merleau-Ponty faz “Fenomenologia da Percepção”.

A falta de uma ontologia define para Merleau-Ponty o fracasso da Fenomenologia da Percepção. Nesta obra, o sujeito, é bem verdade, não é mais uma mente, mas um corpo engajado no mundo; entretanto, a correlação intencional (nos termos de Husserl) sujeito-objeto segue fornecendo o enquadramento dominante para a descrição. Nos seus últimos textos Merleau-Ponty procura romper com este enquadramento, conduzindo a reflexão de uma redefinição inicial da subjetividade pelo crivo da encarnação e da objetividade pelo crivo da percepção rumo à descrição de um campo que abriga e torna possíveis as posições reversíveis de sujeito e objeto. A reflexão conduz de um entendimento renovado do corpo como direta-

mente envolvido na operação de expressão para a tentativa de ancorar este corpo significativo no mundo, ou mais precisamente, na natureza.

A segunda crítica às abordagens centradas no conceito de “*embodiment*” acusa seus autores de suporem um corpo universal, cujos contornos e limites são tomados como autoevidentes. Este ponto de partida, argumentam os críticos, trai um etnocentrismo mal disfarçado: ignora formas (alter)nativas de definir o corpo e mostra-se incapaz de dar conta de experiências fundadas nestas formas (ver a esse respeito Vilaça, 2006 e Pollock, 1996).

Em relação a esta segunda crítica, partimos do pressuposto de que os próprios textos de Merleau-Ponty nos oferecem pistas interessantes. Parece-nos que o problema está na maneira como a reflexão do corpo foi filtrada nas Ciências Sociais, ou melhor, na transformação de um exercício metodológico (um modo privilegiado de acesso à experiência) em uma categoria para explicar uma dada realidade. Ao invés de pretender circunscrever o corpo como objeto de investigação, Merleau-Ponty visava a tomar a encarnação inicialmente como porta para reflexão sobre a experiência. Neste percurso analítico é o movimento que se converte em eixo aglutinador da análise. Em outras palavras, como ponto de partida de uma investigação filosófica, o corpo conduz ao movimento.

A passagem do corpo ao movimento (ou a interpretação do corpo pelo movimento) implica na recusa em tomar o primeiro como entidade fechada ou separada do seu entorno por contornos bem definidos. O corpo em movimento estende-se para fora, abre-se aos lugares e sintoniza-se às coisas e pessoas que constantemente lhe solicitam. Incorpora objetos e não raro é incorporado a séries de objetos. Seu alcance e suas fronteiras são móveis – não preexistem ao movimento (ou à prática), mas definem-se nele. Visto de dentro tampouco é entidade bem definida, cuja integridade se possa supor de modo não problemático. Reivindicar a inclusão do corpo nas Ciências Sociais não é postular novo objeto de investigação ou mesmo adicionar nova categoria analítica ao rol já bastante populoso de categorias empregadas nestas ciências. É, antes, reivindicar uma posição, exercitar um recuo frente aos objetos já constituídos (entidades autônomas, fechadas e estáveis) que permita registrar as contaminações, extensões, encadeamentos e trocas sempre em jogo na dinâmica social (RABELO, 2011).

Latour (2004) propõe uma definição de corpo nestas bases: ter um corpo (ou adquirir um corpo) é aprender a ser afetado. Antes que um dado, o corpo é feito à medida que se torna capaz de registrar mais diferenças no mundo, capacidade que não pode desenvolver sozinho. Um corpo afetado é um corpo cujas fronteiras se estendem na medida em que é articulado por novas entidades (humanos, animais, objetos, palavras etc.). Quanto mais articulado, mais diferenças o corpo pode distinguir em um mundo que se torna, ao mesmo tempo, mais rico e variado. O corpo, na formulação de Latour, percorre trajetória que depende sempre de muitos “outros” – não podendo, pois, ser compreendido fora desta trajetória. Como bem observa Despret (2004), ao comentar relações entre humanos e animais, aprender a ser afetado é ser transformado: é tornar-se algo novo, nem si mesmo, nem outro, mas identidade que se faz na relação de afecção.

Compreender o corpo como trajetória de aprendizado e transformação requer também atenção à resistência que o próprio esquematismo corporal impõe à mudança. Como argumenta Duccini na presente coletânea – *No terreiro: processos encarnados de autoidentificação no Candomblé* – é na tensão entre flexibilidade e esquematismo, abertura e unificação/fechamento que o corpo se faz e se ajusta aos contextos que lhe solicitam. É nessa tensão que as autoidentidades são constituídas, que os sujeitos incorporam novas possibilidades de conviver e de compreender a si mesmos e aos outros. O processo pelo qual indivíduos de classe média escolarizada passam a se identificar com o Candomblé ilustra bem este ponto. O terreiro de Candomblé, observa Duccini, confronta esses sujeitos com situações que desafiam os limites e possibilidades de seus corpos e que põem em cheque muitas de suas avaliações encarnadas. Para eles, ser de Candomblé é abrir-se para uma série de experiências, desde a convivência com pessoas de origem sociocultural muito heterogênea até a incorporação das entidades. É ser capaz de realizar tarefas práticas pouco usuais à própria vivência de classe, de reorganizar as relações entre as partes do corpo na dança e de ajustar-se às solicitações que roupas amplas e pesadas impõem sobre o movimento. “Ao colocar exigências aos modos de movimentação de seus membros – escreve Duccini – o Candomblé está (re)estabelecendo os limites de seu mundo”.

A identificação com a religião se faz, passo a passo, na medida em que os corpos se abrem e se integram a este novo mundo.

Assim como Duccini, o texto de Zonzon – *O corpo da malícia: reflexões acerca de habilidades sensoriais, corpos e mundos* – toma o corpo, neste caso o corpo do capoeirista, como resultado de uma trajetória de aprendizado que envolve a cristalização gradativa de um estilo. Expresso por termos como *malícia*, *malandragem* ou *mandinga*, este estilo consiste principalmente na habilidade de criar efeitos de ilusão, de tornar as intenções e os movimentos imprevisíveis, ambíguos e eficientes. Inspirada em uma concepção de aprendizado como desenvolvimento de habilidades (INGOLD, 2000), à qual associa diretamente a noção de articulação proposta por Latour, Zonzon aborda as habilidades perceptivas e motoras sobre as quais repousa a atuação maliciosa do capoeirista. O texto destaca a conjugação de modos de atenção visual e engajamento motor no fluxo temporal (e musical) do jogo. Mas, ao mesmo tempo em que tece uma rica discussão acerca dos sentidos e de seu entrecruzamento na atuação do capoeirista, Zonzon procura também endereçar o que tem sido um tema dominante nos trabalhos sobre a capoeira – sua dimensão sociopolítica. Diferentemente de outros autores, entretanto, recusa-se a tratar esta dimensão separada da experiência corporal. Na sua análise, os significados políticos da capoeira estão aderidos – e não sobrepostos – a prática corporal e ritual do jogo.

A COISA E O SENTIDO

A tentativa de pensar os fundamentos da experiência via exercício metodológico de um recuo frente a objetos já constituídos conduz também uma reflexão sobre dois temas chaves para a teoria da prática: a coisa e o sentido.

As Ciências Sociais têm tradicionalmente concebido a relação entre coisa e significado a partir de três pressupostos chaves: 1) as coisas estão aí – o mundo material é um somatório delas; 2) os significados das coisas são aderidos ou justapostos a sua materialidade; 3) aceder a estes significados requer penetrar naquilo que se esconde por trás da materialidade, ou melhor, consiste em levantar o véu do sensível (e aqui já estamos tratando a questão do sentido). Juntos, estes pressupostos sustentam um estilo recorrente de

análise que consiste em tratar o objeto escolhido (qualquer que seja ele) como expressão (ou símbolo) de significados sociais a serem desvendados pelo pesquisador. Muitos exemplos podem ser invocados aqui. O investigador revela como um arranjo arquitetônico simboliza hierarquias sociais vigentes em uma sociedade ou como o traçado de uma cidade representa no espaço a estrutura social. Mostra que a profusão de sensações corporais narrada por certo grupo de pessoas funciona como metáfora poderosa para situações sofridas de desigualdade e dominação política, etc. Enquanto estudos sociológicos de orientação materialista tendem a ignorar a questão do significado e a tratar as coisas como forças que agem de fora sobre a conduta, definindo suas possibilidades e rumos, estes trabalhos enfatizam a importância do significado na dinâmica social: para eles é como se as coisas e os corpos se desprendessem de sua materialidade ao funcionarem como guardiões de concepções abstratas.

Autores como Heidegger, Merleau-Ponty, William James e Ingold, entre outros, articularam uma crítica poderosa a essa abordagem, ao mesmo tempo em que rejeitaram a alternativa “materialista”. Mas, se as coisas não são nem repositórios de concepções humanas abstratas, nem forças que condicionam de fora a ação humana, que lugar deve ser reservado a elas nos estudos sobre prática? Como entender-lhes o sentido e como fazê-las falar em contextos de pesquisa? Em vários dos capítulos, essas questões são retomadas no estudo de ambientes bem diferentes: laboratórios de ciência, terreiros de Candomblé, hospitais e casas. Nas descrições empreendidas, estes ambientes deixaram de ser o espaço exclusivo de interações e movimentos de seres humanos; são densamente povoados por entidades as mais diversas, cada qual contribuindo para a configuração das práticas, relações e temporalidades que ali têm lugar.

O artigo de Hita – *Tempos e Movimentos da Casa: trajetórias do habitar* – encontra inspiração na crítica heideggeriana e recupera a noção chave de “habitar”. Para Heidegger, lembremos, antes que o mundo se apresente a um sujeito como coleção de coisas ou como o espaço objetivo que as contém, já é lugar ao qual estamos ligados por relações de pertença e envolvimento. Nesta perspectiva, as coisas não são entidades simplesmente dadas no espaço às quais o espírito humano atribui significado, são aquilo junto

ao que habitamos. Integram redes de relações: são antes instrumentos que remetem a outros instrumentos e pessoas, que se destacam a partir de contextos de prática. O lugar – enquanto campo de prática – tem prioridade sobre as coisas individuais e o espaço objetivo de puras posições. Mas, conforme argumenta Heidegger (2002), se as coisas são sempre partes do lugar, também podem fazer surgir lugares ao instaurar em relação a si mesmas um conjunto de posições e trajetos.

Temos aqui um caminho fértil para entender a vida das coisas e dos lugares. Hita embarca neste caminho ao descrever a história de uma casa que se constitui espaço residencial de uma família de camada popular em Salvador. A análise rejeita tratar a casa (construção) como espaço neutro preenchido pelo movimento de seus habitantes e marcado (diferenciado) pelos significados que estes lhe acrescentam na medida em que se movem (se relacionam, entram em conflito ou formam alianças). A casa estudada por Hita é feita e refeita pelos trajetos das pessoas – grupo doméstico matriarcal – que nela residem, que arrumam e desarrumam seus espaços internos, que a ampliam e modificam via um trabalho incessante de construção. Mas também afeta a vida deste grupo: instala lugar, instaura distância e proximidade, propicia e faz nascer certos modos de engajamento. Hita acompanha estes movimentos e eventos, identificando e desenhando as plantas diferentes fases da vida da casa. Isso lhe permite articular outra visada ao tema do parentesco, tratado não apenas a partir de perspectiva temporal-histórica, mas como modo de relacionalidade que envolve pessoas, lugares e coisas em configurações diversas e mutáveis.

Enquanto Heidegger redescobre a coisa por meio de uma reflexão sobre o lugar, Merleau-Ponty o faz pela mediação do corpo. É pelo viés de uma discussão sobre a expressividade do corpo que ele vem a se desfazer da dualidade entre materialidade e sentido subjacente às abordagens intelectualistas da significação. Postular que o corpo porta uma significação é o mesmo que tomá-lo como signo em uma operação de representação? O que queremos dizer quando afirmamos que o corpo exprime conteúdos existenciais, ou normas e valores da sociedade, ou ainda hierarquias que nela estruturam relações entre as pessoas? Para Merleau-Ponty, a relação puramente exterior entre signo e significado não serve para descrever a

expressividade do corpo. O corpo não duplica um sentido que é primeiro de ordem mental (seja esta definida como pensamento consciente ou como tecido inconsciente de representações), porque sentido aqui é, antes de tudo, direção: aponta para o movimento pelo qual um corpo engajado explora o mundo e responde aos seus apelos.

Assim como a expressividade do corpo não equivale a sua operação como signo que representa, evoca ou remete a um significado que existe independente dele, tampouco o sentido da coisa percebida é uma ideia que sua materialidade serve para carregar ou guardar. O sentido é um estilo que nos solicita e mobiliza. Antes de apreendermos as coisas como objetos – entidades discretas e isoladas – discernimos nelas um estilo que se desenha através de sucessivas aparições, uma tonalidade ou ambiência. Enquanto estilo, o sentido habita a “coisa como a alma habita o corpo; não está atrás das aparências” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 428).

Para Merleau-Ponty, a relação entre o sensível e o cultural, o material e o ideal não equivalem a uma relação entre diferentes camadas de experiência. A metáfora das camadas só pode conceber a idealidade como adição à matéria e se mostra incapaz de dar conta de outro gênero de ideias; ideias que não podem ser desconectadas do mundo sensível, sobre pena de que seu sentido seja perdido ou simplesmente substituído por uma versão derivada (este é o caso da idealidade da música, da literatura, das emoções, mas também da paisagem e das coisas que a habitam e compõem). Ao invés de estarem sobre o sensível, estas ideias “carnais” estão presentes nas articulações dos sons, das cores, cheiros e movimentos (MERLEAU-PONTY, 1992).

Essa reflexão traz desdobramentos importantes para as Ciências Sociais (ver os trabalhos de M. Jackson e T. Ingold, por exemplo). Talvez o mais importante deles se encontre no reconhecimento de que a experiência histórica, linguística, cultural não é ruptura com a percepção e que a experiência sensível não é ausência de sentido. Precisamente porque persistem em manter estes campos separados, as Ciências Sociais tendem a abordar o sensível através da linguagem da estimulação e o cultural através da linguagem da representação. Operam uma cisão entre o contato sensorial com o mundo e a interpretação significativa do mundo. Como resultado, a histó-

ria segue indiferente aos ritmos e movimento do corpo, ao seu diálogo incessante com o mundo sensível e a percepção independe da temporalidade.

Miriam Rabelo – *Cuidar do santo: orientação prática e sensibilidade no traçado de relações entre pessoas e orixás* – procura justamente reverter a tendência analítica mencionada. É pelo viés da reflexão sobre a experiência sensível que propõe compreender o sentido da história que mobiliza os adeptos do Candomblé, instituindo vínculos entre humanos e orixás. Conforme argumenta, no Candomblé a história se faz em complexa dinâmica de cuidado que se desdobra por meio de experiências e procedimentos básicos como lavar/banhar, comer/preparar alimento, deitar/fixar no chão. Inspirando-se em Ingold (2008)⁹, Rabelo conclui que, tecida no dia a dia dos terreiros de Candomblé, esta não é uma história humana inscrita e condensada em objetos, mas uma história em que entidades diversas – humanos, deuses, coisas – se fazem e se transformam nas suas relações.

Também preocupado em dar conta de um mundo em que humanos e coisas estão co-implicados, os autores vinculados à teoria do ator-rede enfatizam a agência das coisas e exploram as complexas associações entre diferentes tipos de agência. Na formulação de Latour (que não tem qualquer vínculo confesso com a fenomenologia, mas se identifica com o pragmatismo de James e Dewey), as coisas têm agência (LATOURE, 2005). Produzem efeitos, “pedem” comportamentos, instauram e estabilizam conexões e nada disso é redutível às intenções dos atores humanos. No mundo, o papel das coisas não é meramente de servir como simples intermediários das vontades e valores humanos, destinadas a transportar conteúdos que lhes são completamente alheios e sobre os quais não têm qualquer influência ou de cuja gênese não

9 Interessado pelo processo de gênese da forma, ou mais precisamente pela relação entre materiais e forças pela qual está gênese ocorre, Ingold volta-se para as linhas que fluem nas correntes de vida. As linhas em seu con-fluir criam nós ou emaranhados e é isto que define uma coisa: diferentes de objetos, que são entidades constituídas, as coisas só podem ser encontradas no movimento, no seu vir a ser. Inspirado na noção heideggeriana de coisa como “reunião”, Ingold (2008, p. 6) argumenta que “[...] o caráter da coisa não é o de uma entidade externamente delimitada, sobre e contra o mundo, mas o de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem contidos nela, trilham além, apenas para serem envolvidos com outros fios em outros nós. Ou, em resumo, as coisas vazam, para sempre despejando através das superfícies que se formam temporariamente em sua volta” [tradução nossa]. No original: “The thing has the character not of an externally bounded entity, set over and against the world, but of a knot whose constituent threads, far from being contained within it, trail beyond, only to become caught with other threads in other knots. Or in a word, things leak, forever discharging through the surfaces that form temporarily around them”.

participam. As coisas são mediadoras: participam, elas mesmas, da construção dos conteúdos que transportam, produzindo deslocamentos, traduções e transformações ao longo do percurso. Se algumas vezes aparecem como meros intermediários, é porque os circuitos de que participam já estão estabilizados, seus efeitos recuaram para um fundo de invisibilidade que, entretanto, pode sempre ser trazido à luz. Assim, descrever circuitos de ação é produzir relatos em que mediadores fazem outros mediadores fazer coisas – quanto mais a descrição for capaz de substituir intermediários por mediadores melhor. Se significado equivale a uma projeção mental, então a teoria da prática não está fundamentalmente preocupada com significados, mas com efeitos de complexos encadeamentos de entidades diversas.

Em vários capítulos, as reflexões sobre coisa e sentido são retomadas. Embora cada um dos autores tenha interlocutores privilegiados, a questão central é menos definir posições e conceitos de modo inequívoco (coisas como redes ou como fluxos) que explorar alternativas para fazer falar as coisas em contextos de pesquisas. Esta questão é explicitamente colocada por Iara Souza em capítulo sobre experimentos de laboratório que “dão errado”, sobre o qual trataremos mais adiante. A resposta consiste em privilegiar situações em que as coisas se fazem notar, em que se destacam do fundo de invisibilidade onde repousam ordinariamente quando as realidades que ajudam a criar já estão estabilizadas. Estas são justamente situações de acidente e quebra, quando os objetos não funcionam, frustram expectativas e forçam uma reorientação da ação. Fazer falar as coisas – sugere Miriam Rabelo – consiste em dialogar com elas. A reversibilidade da experiência sensível fornece-lhe a possibilidade de recuperar a dinâmica de pergunta e resposta do diálogo. No seu texto, as coisas aparecem no movimento reversível entre vidente e visível, tocante e tocado, sentiente e sensível, na troca e contaminação operante entre elas e o corpo. Estas respostas, é claro, não se opõem. Assim, Duccini coloca em evidência as largas saias do Candomblé ao mostrar as exigências (e dificuldades) de movimento que impõem a pessoas pouco acostumadas com elas e, ao abordar as trajetórias cruzadas da casa e dos seus habitantes, Hita mostra como a primeira modula os relacionamentos do grupo doméstico.

Falar das coisas e do modo como elas contribuem para compor o mundo nos leva a pensar sobre o que é a realidade, portanto, sobre ontologia. Este é também um tópico sobre abordado em vários dos artigos aqui apresentados.

RUMO À ONTOLOGIA

É possível observar nas teorias sociais contemporâneas um interesse crescente pela ontologia. Se boa parte da agenda socioantropológica clássica estava situada no campo da epistemologia – uma busca por entender diferentes formas de representar a realidade – a agenda contemporânea define-se por uma preocupação em entender não o conjunto de representações construídas por povos diferentes (suas “visões de mundo”), mas os mundos em que estão imersos. Para os autores que compartilham esta preocupação com a ontologia, a questão não é conduzir a Antropologia à realidade mesma (este bloco de ser único, que cada cultural aborda segundo perspectiva diferente), mas de fazê-la aventurar-se nas realidades ou mundos habitados por outros. Este re-direcionamento teórico tem, é claro, implicações metodológicas importantes, como em breve veremos.

A “virada ontológica” observada na teoria social contemporânea, sugere Marres (2009), compreende dois níveis distintos de reflexão. Em um primeiro, o mais clássico e conceitual, ontologia se refere à explicitação dos pressupostos metateóricos acerca dos quais são as entidades que constituem o mundo ou a realidade e as relações sociais entre elas (MARRES, 2009, p. 126). Ao invés de procurar responder à pergunta sobre o modo como conhecemos o mundo (interrogação epistemológica por excelência), a ontologia busca esclarecer e explicitar a questão acerca da natureza do ser e/ou dos distintos modos de ser que encontramos no mundo. Tomemos como exemplo a ontologia heideggeriana de “Ser e Tempo”, que influencia diretamente autores como Giddens e Bourdieu. Nesta obra, Heidegger (1988) propõe uma retomada da questão do ser a partir do *Dasein* (presença ou ser-no-mundo), um ente que ao existir põe o ser em questão, ou seja, um ente que compreende. Do mesmo modo como a ontologia de Heidegger tem como tarefa explicitar os momentos estruturais do fenômeno unitário do

ser-no-mundo, uma das questões centrais nas abordagens sociológicas herdeiras de Ser e Tempo é o esclarecimento dos princípios ou estruturas que orientam a ação humana (sua cumplicidade com o mundo, o envolvimento em contextos de prática, a temporalidade que lhe é peculiar). Vale notar que essa ontologia não só define como hierarquiza as diferentes entidades encontradas no mundo. Entes que não existem no modo da compreensão também povoam o mundo habitado pelo *Dasein*. Para Heidegger (1988), entretanto, é o *Dasein* que fornece a chave para o ser destes entes¹⁰.

Em outro nível, encontramos autores cuja abordagem é rotulada por Marres (2009) de “ontologia empírica”, ou seja, que pensam a ontologia como fenômeno empírico, como acontecimento. Influenciados em grande medida por Whitehead, autores como Latour (2001; 2005), Mol (1999; 2002) e Stengers (2002) exploram as associações por meio das quais diferentes entidades vêm a ser no mundo. Neste caso há também uma preocupação em marcar distância frente à concepção epistemológica e sua correlata preocupação com o modo como conhecemos ou representamos a realidade. Com efeito, há mesmo recusa direta à ideia de que há uma única realidade e muitas perspectivas (ou representações) sobre ela. No argumento avançado aqui, é a própria realidade que é múltipla e fluida; a atenção se volta, então, para as práticas, discursos, eventos que se constituem em ocasião para a articulação de novas entidades, que são sempre situadas em algum lugar e tempo. Diferente da ontologia “clássica”, não há qualquer princípio extra-histórico que explique a existência destas entidades ou que possa ser invocado para defini-las ou estabelecer sua essência¹¹.

Encontramos os dois níveis de ontologia explorados em diferentes textos neste livro. Em comum às diferentes abordagens, há um elemento que os conecta e em certa medida decorre da ênfase conferida à prática: a crítica ao representacionalismo que encontra sua inspiração na fenomenologia e no pragmatismo.

10 Podemos dizer que o que distingue os diferentes modos de ser, para Heidegger, é a compreensão, da qual apenas o *Dasein* é dotado.

11 Nesta abordagem, as coisas ganham mais relevância, elas não são apenas os entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*. Elas são agentes, interferem nos processos pelos quais se dá a composição do mundo sócio-material.

A crítica fenomenológica está centrada na ideia de que nossa relação com o mundo não é fundamentalmente mediada por representações – as quais Husserl chamava de parasitárias de uma conexão mais originária entre subjetividade e mundo (descrita pelo conceito de intencionalidade). O argumento de Heidegger e Merleau-Ponty consiste em conferir prioridade ao enraizamento e envolvimento do ser no mundo sobre a atitude distanciada do conhecimento. Dessa posição resulta uma redefinição do conceito de compreensão, tomado por Heidegger como senso de contexto ou visada de fundo, que orienta o Dasein abrindo-lhe possibilidades de ação. Antes que uma operação intelectual, compreensão é realização prática: nela está em jogo um saber fazer ou saber lidar com situações que não depende de atividade de representação. De maneira semelhante, Merleau-Ponty fala da compreensão que não está implicada na ordem do ‘eu penso’, mas do ‘eu posso’ e que remete ao corpo – “um corpo virtual cujo lugar ‘fenomenal’ é definido por suas tarefas e por sua situação” (1994, p. 336). “Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por representações, sem subordinar-se a uma função simbólica ou objetivante” (1994, p. 195). A reflexão destes autores inspira reorientação interessante na Antropologia, que Michael Jackson resume bem ao propor, como antídoto ao intelectualismo das abordagens estruturalistas, um olhar enraizado nos contextos vividos de sociabilidade e atento ao corpo como lócus de agência social – “nossa ênfase deslocou-se, assim, daquilo que as crenças ‘significam’ *intrinsecamente* para o que elas são *feitas* significar, e o que elas realizam para aqueles que as invocam e as usam”¹² (JACKSON, 1996, p. 6, tradução nossa).

Do lado do pragmatismo clássico, encontramos a mesma reserva com relação ao paradigma representacional. A posição de William James é particularmente interessante: seu argumento não consiste em desvelar um modo de compreensão originário – do qual a representação seria derivada; diferente dos fenomenólogos europeus, James refuta o representacionalismo

12 No original: “Our emphasis is thus shifted from what beliefs ‘mean’ *intrinsically* to what they are *made* to mean, and what they accomplish for those who invoke and use them” (grifo do autor).

se aventurando a examinar aquele que é considerado o campo privilegiado da atividade de representação: a operação (intelectual) de conhecimento.

O problema das teorias do conhecimento, observa James, reside no ponto de partida. Uma vez que sujeito e objeto são tomados como entidades absolutamente descontínuas, a apreensão do segundo pelo primeiro torna-se tema de difícil solução. A resposta das teorias representacionais consiste em preencher o abismo de ser que separa estes dois domínios com a representação, imagem ou conteúdo mental. Nestas teorias, conhecer envolve salto de um domínio a outro, o qual, se bem sucedido, permite que o objeto seja representado no mapa da mente. O ponto de partida de James, já vimos, é bem diferente: no lugar dessa incomensurabilidade entre sujeito e objeto, coloca a experiência enquanto unidade indivisa e indiferenciada. Conhecer não requer salto – é percorrer um caminho que leva, segundo uma série de experiências sucessivamente conectadas, de uma ideia vaga do objeto a sua confirmação. Este caminho é povoado de intermediários (palavras, gestos, movimentos, objetos se conectam para conduzir um postulado inicial a sua confirmação) e envolve transições sentidas (nunca saltos, mas um percurso temporal em que cada momento continua e corrobora ao anterior). “Neste continuar e corroborar, tomados não em um sentido transcendental, mas denotando transições definitivamente sentidas, repousa tudo que o conhecimento de um percepto por uma idéia pode possivelmente conter ou significar” (JAMES, 2003, p. 30, tradução nossa)¹³.

O empirismo radical de James tem influência clara sobre Latour, cuja ontologia relacional rejeita aquele que é o ponto de partida e a fonte inesgotável de debate estéril na ciência (Ciências Sociais incluídas): a descontinuidade entre sujeito e objeto. Como alternativa a esta divisão de campos (e à instância epistemológica em que tende a aprisionar a Antropologia, fadada a lidar com perspectiva(s) pelas quais grupos ou povos representam o real), Latour propõe que pensemos a realidade não mais por meio do par

13 No original: “In this continuing and corroborating, taken in no transcendental sense, but denoting definitely felt transitions, lies all that the knowing of a percept by an idea can possibly contain or signify” (grifo do autor). James toma o conhecimento como um modo de existência. Significativamente sua posição não apenas articula uma epistemologia – teoria do conhecimento – mas implica uma ontologia – uma teoria do ser ou do real. Afinal para o autor, experiência e realidade são uma mesma coisa.

conceitual enunciados e fatos, mas por intermédio dos conceitos relacionados de articulação e proposição. Unidos do primeiro par, concebemos o mundo como reserva de fatos e qualidades primárias que repousa imóvel enquanto diferentes enunciados sobre ele se sucedem e disputam status de verdade (isto é, a correspondência aos fatos). A partir do segundo par de conceitos, descortinamos o mundo como feito de proposições articuladas através do encadeamento, passo a passo, de entidades diversas (os intermediários que falava James). Proposições no sentido empregado por Latour não estão restritas a ordem da linguagem. Ao discutir o aprendizado de odores por narizes inicialmente incapazes de distinguir muitas diferenças no mundo, Latour (2004) observa que os odores são proposições parcialmente articuladas pelo treinamento, pelo kit de odores e por outras instituições implicadas no aprendizado. Isso não significa que eles sejam coisas – qualidades primárias – que são rotuladas, nomeadas em palavras, por um sujeito humano. As proposições não são construções feitas para ligar os domínios ontológicos distintos de mente/sujeito e mundo/objeto e que necessariamente excluem outras alternativas na busca pela verdade – este é de fato o “drama” dos enunciados. Ao contrário, elas multiplicam-se formando o que Latour chama, seguindo James, de “multiverso” – um universo que comporta diferentes articulações. Vale notar que a noção de multiverso não é um novo nome para a já conhecida ideia de diferentes perspectivas sobre o mundo (base do relativismo cultural). Como Latour nota, trata-se apenas de ressaltar que a unificação entre proposições distintas não é um dado ou uma questão resolvida de uma vez por todas; requer, ela também, trabalho de conexão.

A crítica ao representacionalismo traz consequências importantes para a maneira como as Ciências Sociais tratam as narrativas – sejam histórias contadas pelos “nativos” no campo, sejam textos ficcionais produzidos por literatos em diferentes períodos históricos. Os capítulos *A Popularização da Biomedicina: Literatura e imaginário*, de Paulo Alves e *Os experimentos que dão errado e as contingências na vida do laboratório*, de Lara Souza abordam diretamente esta questão.

Tradicionalmente encontramos nas Ciências Sociais duas abordagens dominantes referentes às narrativas. A primeira as considera como tentativas bem ou mal sucedidas de representar uma dada realidade. Analisar

narrativas é determinar sua veracidade (definida como correspondência ao real), confrontando-as com outras fontes de informação e frequentemente explicando-lhes a falta de acuidade à luz dos constrangimentos sociais, políticos e históricos que operam sobre seus autores. As narrativas interessam na medida em que dão acesso a um mundo de crenças, preconceitos e hábitos que desviam os sujeitos de um conhecimento objetivo. Quando muito, servem aos estudiosos como versões secundárias de uma realidade que existe (ou existiu) independente delas – desde que tratadas criticamente, têm valor histórico como porta de entrada ao passado.

Contra essa visão simplista, Paulo Alves defende que os romances têm um papel importante na constituição do imaginário social de uma época: alimentam-se de uma sensibilidade difusa, mas ao mesmo tempo modelam essa sensibilidade; aglutinando emoções, julgamentos, lugares e eventos em quadros persuasivos, preparam seus leitores para novas experiências. Ao discutir o processo de legitimação da Biomedicina no Brasil na passagem do século XIX para o XX, Alves reformula a ideia corrente de que este seria fundamentalmente o resultado direto de uma aliança entre instituição médica e estado, chamando atenção para o trabalho transformador da Literatura (principalmente o movimento realista-naturalista) na consolidação de uma nova abordagem à doença e ao sofrimento. Os romances do *fin-de-siècle* não são apenas reproduções ou efeitos de um processo de modernização, mas importante veículo para apresentar ao público uma “modernidade a ser reproduzida”, uma “imagem de civilização e progresso” a ser encarnada por todos aqueles que quisessem acompanhar o passo da história. Sob esta ótica, não se pode dizer com certeza quem copia quem, se o romance ou a vida. Mais certo é reconhecer que enquanto parte da corrente histórica da vida, o romance retoma essa corrente e a conduz a novas e às vezes inesperadas direções. Nesse aspecto, a modernidade é articulada por médicos, políticos, literatos, jornais, romances, livrarias e público leitor. Tais entidades se interligam e estas ligações são descritas por Alves ao longo do seu texto.

Se as abordagens mais tradicionais às narrativas concebem-nas como reproduções de uma realidade e estão preocupadas em teorizar sobre as falhas e desvios da representação, as abordagens mais contemporâneas tendem a abandonar o tema da correspondência entre narrativa e mundo.

Conforme mostra Iara Souza em seu artigo, a atenção dos autores recai sobre as realidades que os relatos constroem e sustentam. Importa-lhes identificar seja os interesses por trás dos relatos (que justificam porque certas construções são preferidas ou defendidas pelos narradores), seja os procedimentos interpretativos através dos quais certas realidades são propostas, justificadas e sustentadas via a produção, recepção e troca de relatos. O mundo observado ao qual o relato se refere, entretanto, é mantido entre parênteses e a questão da ontologia é evitada. Ao discutir os relatos dos cientistas de um laboratório de células troncos sobre experimentos que “dão errado”, Souza propõe uma abordagem que considere seriamente o mundo a que as narrativas dão acesso: um mundo feito não de objetos (e para sujeitos) mas de práticas que conectam e põem em movimento agências as mais diversas. Retoma, neste sentido, o conceito de ontologia múltipla, de Anne Marie Mol (2002)¹⁴ e a preocupação latouriana com a agência dos não humanos.

Um das dimensões essenciais da narrativa é a temporalidade, ou melhor, o desenrolar temporal de trajetórias que se encontram. Trajetórias e tempos são também temas refletidos em vários dos artigos integrantes desta publicação.

A TEMPORALIDADE

A temporalidade é tema chave em praticamente todos os capítulos. É também questão fundamental na fenomenologia. Podemos resumir a posição fenomenológica dizendo que enquanto não forem consideradas no quadro de seu movimento de temporalização, as coisas são simples abstrações.

A fenomenologia nos traz uma reflexão significativa acerca da temporalidade da experiência. Presente nesta discussão está uma ideia de tempo como movimento de transcendência e totalização. Mas a transcendência de que falam os fenomenólogos não equivale à superação e a totalidade, que

14 A ontologia de Mol está centrada em uma atenção rigorosa às práticas – o mundo não é anterior às práticas, mas feito e sustentado por elas. Por isso devemos de fato falar em mundos (e não “o mundo”) que são atuados (*enacted*) por diferentes práticas. Conforme já observamos, esta atenção à prática – a experiência, ao processo – é definidora da posição que teórico-metodológica em torno da qual estamos gravitando.

se esboça neste movimento, não logra eliminar a diversidade dos conteúdos (ou a contingência dos eventos) sob o império de uma forma soberana.

A ontologia heideggeriana não pode, de forma alguma, ser confundida com reflexão sobre o sentido do ser fora do movimento de temporalização próprio da existência. Se Heidegger afirma, em *Ser e Tempo* que a retomada da ontologia, deve começar pela analítica existencial, ou seja, pela exploração do modo de ser do *Dasein* (posto que este é o ente que ao existir compreende o ser), tal proposta só ganha pleno significado quando se considera o modo como a temporalidade está implicada nela, pois o tempo é o horizonte de toda compreensão. O *Dasein* é lançado em um mundo de possibilidades que herda e estas não lhes são indiferentes, pois já sempre pesam ou importam de alguma maneira. É com sua herança que se projeta em direção ao porvir. Mas o passado não é simplesmente aquilo que antecede o presente; não corresponde à unidade de uma sequência de eventos fatuais em uma história. E o futuro não chega depois do presente. Em certo sentido, o tempo não flui. Ser temporal, no sentido dado por Heidegger a essa expressão, é existir em uma unidade complexa, em um horizonte em que passado, presente e futuro se entrelaçam. O tempo não é um ente intramundano que pode ser medido, é o próprio movimento de temporalização da existência. A compreensão própria ao *Dasein* implica o movimento de retomada de uma história em direção ao porvir.

Este é o mesmo movimento que faz com que uma experiência não seja nem simples repetição de um padrão preexistente nem uma novidade perpétua, um ato incondicionado de pura criação. Influenciados pela hermenêutica, os filósofos da existência concebem a experiência como estrutura circular: envolve retomada de um contexto prévio de sentido, de uma totalidade que já é compreendida. Mas, para estes autores, dizer que o todo de uma vida ou de uma cultura é projetado a cada nova experiência não significa tomar a experiência como simples reflexo, empobrecido e parcial, do todo, ou a simples projeção do que já está dado em seu passado.

Se a experiência não estivesse fundada em nosso enraizamento ou conexão com o passado, seria evento fechado em si mesmo e, em última instância, não teria nada a nos dizer. Toda experiência, nota Gadamer, comporta

uma dimensão de reconhecimento¹⁵. Mas, ao mesmo tempo em que supõe a positividade de um horizonte de experiências e conhecimentos já dados, algo que se pode chamar de uma “genuína experiência”, traz um componente de negatividade: desaponta, não se enquadra perfeitamente nas nossas antecipações, expectativas e planos. Escapa ao nosso domínio. Neste sentido, a experiência pode ser comparada a uma aventura: embora “interrompa o curso costumeiro das coisas, se relaciona positiva e costumeiramente com a correlação que interrompe. Por isso [...] permite que se sinta a vida no todo, na sua amplitude e na sua força” (GADAMER, 1997, p. 130). Tal como uma aventura, a experiência sempre ocorre em uma dialética entre reconhecimento e estranhamento (ou descoberta): é só assim que pode ser apreendida e integrada a vida.

Esta dialética entre reprodução e descoberta, confirmação e desapontamento é posta em relevo por Laura Recoder em sua etnografia hospitalar junto a pacientes com HIV/AIDS no artigo *Vida Cotidiana, Disrupção Biográfica e Narrativa na Experiência de Viver com HIV/AIDS*. Ao descrever a trajetória de alguns dos pacientes que acompanhou, mostra como a AIDS instituiu um corte radical nas suas vidas, agora divididas em um antes e um depois do diagnóstico; chama atenção para os efeitos deletérios do estigma e para a difícil tarefa cotidiana de manejar o segredo. Esta etnografia confirma, assim, o que pesquisadores de diferentes contextos nacionais notaram: a AIDS desestrutura a vida e é fonte de intenso sofrimento. Os casos de Recoder se enquadram neste padrão. Mas sua atenção à historicidade interna da experiência permite-lhe descortinar dimensões pouco abordadas pelos estudiosos, a ir além da ideia de que a doença se resume a uma série de portas que são fechadas na vida das pessoas. As trajetórias que Recoder acompanha são pontuadas de eventos inesperados que frustram expectativas, requerem novos aprendizados e frequentemente surpreendem seus protagonistas, aceitando-lhes com novas identidades e possibilidades existenciais e não raro colocando-os frente a importantes situações de escolha. A imagem da aventura evocada por Gadamer mostra-se bastante apta para descrever tanto as

15 Seguindo Heidegger, podemos dizer que reconhecer é reencontrar-se tocado ou envolvido de determinada maneira na situação; diz respeito também ao domínio da afetividade.

experiências que pouco a pouco foram confiadas a Recoder pelos pacientes quanto aquelas que viveram juntos durante o trabalho de campo.

A hermenêutica de Gadamer fornece também chave para Luiz C. Oliveira, em *A experiência clínica: prática, posição e formação do médico do trabalho no Brasil*, abordar o processo pelo qual médicos desenvolvem habilidades no encontro clínico. Para Oliveira, a clínica não pode ser entendida segundo uma perspectiva objetivista enquanto busca de certeza mediante princípios científicos universais. É fundamentalmente um empreendimento hermenêutico na medida em que o clínico interpreta sintomas e sinais do paciente (o desenvolvimento de tecnologias médicas permite incorporar novos elementos a este movimento interpretativo, mas jamais logra eliminar a dimensão hermenêutica essencial da clínica). Partindo de uma visão hermenêutica do encontro clínico, Oliveira realiza uma aproximação ao mundo do clínico da LER/DORT. Com base em narrativas biográficas, evidencia como o olhar clínico se constitui e a interpretação se efetiva na prática dos médicos. Mas, conforme mostra ao tratar e comparar os diferentes profissionais que lidam com a LER/DORT – o médico da empresa, do sindicato, da perícia e da medicina do trabalho –, o movimento temporal da interpretação médica não pode ser abstraído da situação que abre e delimita as possibilidades interpretativas, não pode ser divorciado da própria política da interpretação.

Tanto Recoder quanto Oliveira enfatizam o aprendizado em jogo na experiência de médicos e pacientes. Repetição e criação, passividade e atividade fazem parte deste aprendizado. São, de fato, dimensões essenciais, inseparáveis de toda experiência¹⁶ – dizem respeito a sua temporalidade – e por que não dizê-lo, seguindo Ingold (2010a), também do fluir e con-fluir das coisas, imersas que são em complexas correntes de vida? A atividade produtiva, criadora, não é livre desta dinâmica de participação; também ela envolve um se deixar levar pelo fluxo das coisas e traz uma dimensão de renúncia ao controle completo. Assim como um lenhador experiente ajusta o movimento de seu braço às linhas que se desenham no tronco e que são partes da história

16 Toda experiência, afinal, envolve aprendizado.

prévia de crescimento da árvore¹⁷, o artista segue as tendências dos materiais com que trabalha e dialoga ativamente com elas, deixa-se tocar, envolver e ser visto pelas coisas que toca, envolve e olha – acompanha o fluxo dos materiais. Neste movimento, é surpreendido por resultados não antecipados, tomado por desenvolvimentos dos quais não é autor exclusivo.

Dizer que a obra é produto da intenção do autor ou resultado de um plano que comanda soberano o processo de criação é, portanto, simplificar um percurso bem mais complexo de influência ou autoria distribuída. Tomar a obra como efeito de causas que são ao menos parcialmente ignoradas pelos atores (sua condição de classe, seus dramas psicológicos profundos, sua herança cultural) é igualmente achatar este percurso. Ambas as descrições são vítimas de um olhar retrospectivo: partem do resultado acabado e caminham para trás em busca dos fatos ou eventos que possam ter gerado o produto que têm que à frente. Eliminam, com isso, hesitações, surpresas e experimentações que estiveram em jogo no processo mesmo de agir.

Podemos compreender melhor esse ponto recorrendo a Dewey. Em ensaio crítico sobre a concepção do arco-reflexo na psicologia, Dewey (1981) propõe que ao invés de ser analisada em termos de fases que se sucedem em cadeia causal, a ação deve ser abordada como processo total e indiviso. A ação, argumenta, não é resposta a estímulos externos, pois é apenas no curso de uma exploração ativa do entorno que certos “estímulos” são efetivamente assumidos pelo organismo. Tampouco é o efeito de fins previamente assumidos pelo sujeito. Longe de comandarem, soberanos, a escolha dos meios, os fins de uma ação são esboçados, testados e ajustados ao longo dos mesmos esforços pelos quais os atores intervêm na situação, experimentando (com) os recursos que lhes são disponíveis e, em grande medida, deixando-se levar pelas possibilidades que lhe são gradativamente abertas no curso desta experimentação.

As abordagens com que os autores deste livro dialogam convergem na crítica à explicação causal. Ao invés de apelarmos para uma noção de causa, de eventos exteriores uns aos outros e que se ligam por relações de causa

17 O exemplo, citado por Ingold (2010b) é de Deleuze, cuja reflexão inspira a sua proposta de uma antropologia centrada no conceito de vida.

e feito), ou de, ao contrário, substituí-la por uma concepção que vê a história (pessoal ou coletiva) como realização de uma forma (ou estrutura) a priori, nos inspiramos na ideia de instituição proposta por Merleau-Ponty.

De acordo com Merleau-Ponty (1968), se o sentido da existência – e da história – não é uma forma atemporal que paira sobre ela e que comanda de cima a sucessão dos eventos, nem o resultado arbitrário de uma série de experiências singulares, é porque toda a experiência está sempre aberta ao passado e ao futuro, já que as ações pedem desdobramentos que serão realizados e retomados por outros. O sentido da história, escreve Merleau-Ponty, é instituído (ao invés de constituído), emerge por meio de sucessivas apropriações de modos herdados de ação e coexistência. Na imagem eloquente do autor, o sentido é “convite para uma sequência” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 61).

Com a ideia de instituição, Merleau-Ponty (1968) deseja tanto retirar do presente o livre poder de criação (ou constituição), que faz dele o artífice da história; quanto retirar do passado o poder absoluto de determinação que, na interpretação histórica, o transforma em um conjunto de condições ou fatores causais (RABELO, 2008). Por um lado, é preciso entender que o presente só poderia ser senhor absoluto da história se tivesse rompido completamente seus vínculos com o passado, se não fosse ele mesmo herdeiro do passado. Por outro lado, entretanto, cabe lembrar que se o passado prefigura o presente e o futuro e se fundamentam os termos sobre os quais estes se erguem, é o futuro que confirma e faz vigorar o passado em sua retomada. Passado e futuro – observa o filósofo – “ecoam um no outro” (RABELO, 2008, p. 61-2).

Gessé Silva, em *Corpo e tempo na experiência de recomposição do cotidiano de mulheres em situação de violência sexual*, retoma essa intuição merleau-pontiana e encontra no vínculo estreito entre corpo e temporalidade – na ideia do corpo como lócus de articulação de projetos – uma chave para compreender os percursos de recomposição existencial de mulheres vítimas de violência sexual, as quais acompanhou durante uma pesquisa. Contra o viés patologizante da literatura especializada, Silva convida-nos a ver “a participação ativa do corpo em um drama existencial, do qual não se exclui a busca de uma recomposição”. A reconstituição da vida após a agressão

desenha-se na temporalidade que flui e reflui no jogo entre o apelo corporal por uma reorganização e as formas pelas quais se logra responder a este apelo. Neste movimento, é possível para algumas mulheres retomar a vida e desenvolver novos projetos existenciais.

O texto de Gessé Silva ilustra bem os limites de uma concepção de tempo como sucessão de unidades discretas e mensuráveis. A experiência da agressão sexual não se deixa captar no quadro deste tempo do relógio: mostra como o presente pode ser congelado e retido em suspenso e desafia a nossa confiança no “poder curativo do tempo”. Se há um poder curativo no tempo, pondera Silva, não o encontramos no tempo cronológico, mas no temporalizar que nasce do envolvimento do Dasein no mundo. O tempo é dimensão da existência e enquanto tal é fenômeno unitário – o passado vigora no presente (é o que Heidegger chama de “vigor de ter sido”) e, na dinâmica do projetar, abre para o porvir. Aqui não há linearidade: como já observamos, se o passado abre as possibilidades do futuro é o futuro que o re-efetiva e faz valer no movimento da retomada.

Afim com a ideia de que a existência humana se faz com outros não-humanos, Iara Souza em *A paisagem temporal do laboratório* interroga sobre a possibilidade de falar do tempo sem se restringir ao movimento de temporalização da existência humana. Podemos falar de um tempo da natureza, das coisas, com ritmos e modos próprios de passar? Para Iara Souza esta questão expõe o limite da abordagem heideggeriana a temporalidade: nela não há lugar para um tempo que não seja aquele do Dasein. Diferente de Heidegger, Whitehead (1993) leva a sério a pergunta sobre o tempo da natureza. Sua resposta, centrada na ideia de natureza como passagem, abre possibilidades férteis de análise que Souza lança mão para tratar da “paisagem temporal” de um laboratório de células troncos. O tempo do laboratório é um tempo ricamente diferenciado, composto de ritmos, de movimentos que se iniciam e cessam, enquanto outros seguem e se estendem, de términos e recomeços. Aí carreiras profissionais, máquinas e instrumentos, o laboratório mesmo, e, é claro, as células tronco têm durações distintas e compõem complexa paisagem temporal.

PARA CONCLUIR

Como dissemos de início, a unidade desta coletânea não é dada por uma temática, mas por um estilo de pesquisa, por um modo de abordar o mundo empírico. Por isso procuramos nas páginas anteriores apresentar alguns dos pressupostos metateóricos que conformam os artigos reunidos nesta coletânea, *Trajatórias*, *Sensibilidades*, *Materialidades: experimentações com a fenomenologia*. Ao explorar tais questões deve ter ficado claro para o leitor que a unidade a qual nos referimos não comporta uma perfeita homogeneidade, há diferenças de ênfases, elaborações e acentos. Isto nos pôs frente à questão: como alinhar os distintos capítulos, sem dar ao leitor a impressão de que eles foram aleatoriamente agrupados?

Decidimos, para enfrentar o problema, dividir os capítulos em dois grandes grupos: “Narrativas, Histórias e Práticas” e “Corpos, Coisas e Lugares”. Do primeiro fazem parte: *A Popularização da Biomedicina: Literatura e imaginário*, de Paulo César Alves; *Corpo e tempo na experiência de recomposição do cotidiano de mulheres em situação de violência sexual*, de Gessé de Souza Silva; *Vida Cotidiana, Disrupção Biográfica e Narrativa na Experiência de Viver com HIV/AIDS*, de Laura Recoder; *A experiência clínica: prática, posição e formação do médico do trabalho no Brasil*, de Luiz Correia Oliveira; *‘Os experimentos que dão errado’ e as contingências na vida do laboratório*, de Iara Maria Souza. Um elemento que perpassa a todos eles é a preocupação com os processos de interpretação e criação de narrativas. Desnecessário dizer, posto que já deve ter sido suficientemente explicitado nas páginas anteriores, a concepção de narrativa e interpretação que adotamos aqui não repousa em qualquer compreensão do mundo como texto ou da narrativa como discurso fechado sobre si mesmo, uma vez que o mundo para além dela seria inalcançável. Ao contrário, a despeito das variações, os autores compartilham a ideia de que a realidade está sempre aí quando se elabora uma narrativa, quer seja porque desposam uma concepção ontológica de hermenêutica – segundo a qual, antes de ser um modo de conhecer, a compreensão expressa na narrativa é um modo de ser – ou porque acentuam o acesso ao mundo que nos é dado pela narrativa.

O segundo conjunto de artigos versa mais diretamente sobre problemas relativos ao corpo (e aprendizado) e à materialidade. Fazem parte desta seção: *Tempos e Movimentos da Casa: trajetórias do habitar*, de Maria Gabriela Hita; *O corpo da malícia: reflexões acerca de habilidades sensoriais, corpos e mundos*, de Christine Zonzon; *No terreiro: processos encarnados de autoidentificação no Candomblé*, de Luciana Duccini; *Cuidar do santo: orientação prática e sensibilidade no traçado de relações entre pessoas e orixás*, de Miriam Rabelo e *A paisagem temporal do laboratório*, de Lara Maria Souza. O corpo, tal qual tratado aqui, remete simultaneamente à história e à natureza, sem que isso se mostre contraditório ou fragmentado. E, conforme fica claro em vários dos capítulos, falar do corpo – contar suas histórias, descrever alguns dos movimentos em que se engaja ou os estilos que se cristalizam a partir destes engajamentos – quase que inapelavelmente requer que atenção seja referida também aos espaços e às coisas com as quais ele se faz.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Paulo C. *A teoria sociológica contemporânea: da superdeterminação pela teoria à historicidade*. *Estado e Sociedade*. v. 25, n. 1, p. 15-31, 2010.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004.
- DESPRET, V. The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, v. 10, n. 2–3, p. 111–134, 2004.
- DEWEY, John. The Reflex Arc Concept in Psychology. In: MCDERMOTT, J. (Org.). *The philosophy of John Dewey*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo – Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: _____. *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 125-141.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas - Conferências de Paris*. Lisboa: Centro de Filosofia, 2010.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment*. Essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.

INGOLD, T. Bringing things to life: creative entanglements in a world of materials. Apresentado In: _____. 'Vital signs: researching real life', 9 de setembro 2008, Universidade de Manchester.

INGOLD, Tim. Drawing together: materials, gestures, lines. In: T. Otto e N. Bubandt (Org.), *Experiments in holism*. Oxford: Blackwell, 2010a, p. 299-313.
_____. The Textility of Making. *Cambridge Journal of Economics*, v. 34, n. 1, p. 91-102, 2010b.

JACKSON, M. Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique. In: _____. *Things as they are*. New directions in phenomenological anthropology. Bloomington: University of Indiana Press, 1996, p. 1-50.

JAMES, William. *Essays in radical empiricism*. Mineola, NY: Dover, 2003.

LATOURE, Bruno. *A esperança de Pandora*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body & Society*, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.

_____. *Reassembling the Social*. An introduction to actor-network-theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

_____. A Textbook Case Revisited - Knowledge as a Mode of Existence. In: HACKETT, J.; AMSTERDAMSKA, O.; LYNCH, M.; WAJCMAN, J. (Org.), *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, MA, The MIT Press, 2008.

MARRES, Testing Powers of Engagement Green Living Experiments, the Ontological Turn and the Undoability of Involvement. *European Journal of Social Theory* v.12, n.1, p. 117-133, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. 'L'Institution' dans l'histoire personnelle et publique. *Résumés de Cours* (Collège de France, 1952-1960). Paris: Gallimard. 1968, p. 59-65.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

MOL, A. Ontological Politics: a word and some questions. In: LAW, J.; HASSARD, J. (Org.), *Actor Network Theory and after*. Oxford: Blackwell, 1999.

_____. *The Body Multiple*. Ontology in medical practice. Durham, Duke University Press, 2002.

POLLOCK, D. Personhood and illness among the Kulina. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 10, n. 3, p. 319-341, 1996.

RABELO, M.C. Merleau-Ponty e as Ciências Sociais: corpo, sentido, existência. Em M. Valverde (Org.), *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcadia, 2008.

_____. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Caderno CRH*, Salvador, v.24, n.61, p 15-28, 2011.

RICOEUR, P. *Freedom and Nature*. The voluntary and the involuntary. Evanston: Northwestern University Press, 1966.

STENGERS, I. *Penser avec Whitehead*. Une libre et sauvage créations de concepts. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

VILAÇA, M.A. Chronically Unstable Bodies: reflections on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.11, p. 445-464, 2006.

A POPULARIZAÇÃO DA BIOMEDICINA: LITERATURA E IMAGINÁRIO SOCIAL

Paulo César Alves

INTRODUÇÃO

A Biomedicina¹ é fenômeno do século XIX². Resultado da passagem das concepções contagionistas e miasmáticas da doença para uma perspectiva cientificista baseada nas práticas de laboratório e análises microbiológicas, a Biomedicina representou a “sacralização” de um profissional: o médico. Como têm observado os historiadores, é principalmente a partir da segunda metade do século XIX que a profissão médica passa a ser mais estimada pelo público. Neste momento, cristaliza-se uma “dignidade de profissão”, no dizer de E. Hughes (1967).

Desnecessário é dizer que o saber e a prática da Biomedicina não conquistaram popularidade de imediato. Sua propagação está diretamente

1 Biomedicina é um termo amplamente empregado para designar um setor específico do sistema de cuidados à saúde. Para as Ciências Sociais, o termo “medicina” tem usualmente um sentido mais abrangente: refere-se a qualquer modalidade de saber e prática terapêutica. O termo “sistema médico” ou “sistema de tratamento” – também denominado de “sistema de cuidados à saúde” – refere-se a um corpo de conhecimentos, valores, crenças, práticas e instituições construídos socialmente para explicar, tratar e curar a doença. A bibliografia existente sobre o “sistema médico” é ampla. Para os efeitos do presente trabalho, utilizamos a proposta de Kleinman (1973, 1978 e 1980), pois, entre outros aspectos, facilita o estabelecimento de quadros analíticos comparativos entre diferentes contextos socioculturais. Para Kleinman, o sistema de cuidados a saúde é composto por três grandes arenas ou setores: popular, folk e profissional (no qual se inclui a Biomedicina). De forma bastante resumida, a arena popular diz respeito ao conhecimento “leigo” que possuímos da doença; o folk refere-se às atividades de tratamento que são desenvolvidas por grupos religiosos, rezadores, curandeiros, etc.; o profissional designa práticas e saberes constituídas por uma matéria médica, como no caso da Biomedicina e as medicinas Yunani e Ayurvedica. Esses setores – e seus respectivos sub-setores – são “tipos ideais”, não possuem fronteiras definidas entre si, podendo ser interconectados de diversas formas. Na perspectiva biomédica, a doença é vista, a grosso modo, como uma trama de origem orgânica que se produz no espaço corporal ou psíquico; é determinada por uma “etiologia específica” e classificada mediante uma “taxonomia universal”.

2 No Brasil, a Biomedicina se constitui a partir dos fins do século XIX (ver SANTOS FILHO, 1966; MADEL LUZ, 1982; HERSCHMANN; PEREIRA, 1994; PEREIRA NETO, 2001; CHALHOUB et. al., 2003).

relacionada com o processo pelo qual o novo modelo explanatório da doença passou a fazer parte do mundo do senso comum, do “mundo da vida cotidiana”³. A popularização da Biomedicina contou com “tradutores legitimados”. Isso é, com atores que desenvolveram para amplos setores da sociedade uma “sensibilidade coletiva” em relação aos novos valores e princípios de se conhecer o corpo e a doença. No redemoinho das esperanças e receios gerados pelas rápidas transformações socioculturais (e materiais) que desabrochavam no *fin-de-siècle*⁴ brasileiro, a Biomedicina representou o apanágio e emblema de um ideal de modernidade. Nesse sentido, exprimiu o imaginário social desenvolvido no bojo da agitação política e cultural da época. Em que aspectos o modelo biomédico revelou o imaginário social da modernidade instituído no Brasil do *fin-de-siècle*? O principal objetivo do presente trabalho é discutir essa questão. Mais especificamente, buscando fornecer subsídios para a compreensão da popularização da Biomedicina que emerge entre 1880 a 1915 nos grandes centros urbanos brasileiros, podendo ser o Rio de Janeiro paradigmático nesse processo; o texto examina a instituição do imaginário social sobre o corpo, o sofrimento e a doença, fenômenos na época considerados como reveladores da condição humana.

A análise aqui pretendida não está fundamentada nos discursos produzidos pelos diferentes profissionais da saúde ou mesmo nos artigos especializados publicados em jornais e revistas de circulação popular, procedimento que, de uma maneira geral, têm caracterizado a grande maioria dos

3 O termo “mundo da vida cotidiana” (*Lebenswelt*) é derivado de Husserl. Refere-se ao “âmbito da realidade que o adulto alerta e normal simplesmente pressupõe na atitude de senso comum” (SCHUTZ; LUCKMANN, 2001, p. 25). Schutz utilizou, ao longo da sua obra, vários outros termos com o mesmo significado, tais como “mundo da vida diária”, “a realidade humana”, “a realidade eminente da vida do senso comum”. É no âmbito dessa realidade que as pessoas atuam naturalmente (“atitude natural”), onde os indivíduos dão por certo a existência do mundo, compartilham conhecimentos, estabelecem projetos, desenvolvem ações, compreendem seus semelhantes. Assim, a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente, um mundo do senso comum.

4 A palavra francesa “*fin-de-siècle*” é usualmente utilizada para definir um estado de espírito relacionado à ideia de decadência, de “sensação de fim”, caos, mas também a de renascimento, de novos projetos e promessas para o período compreendido entre fins do século XIX e princípios do XX (ver JAGUARIBE, 1998; MEYER-MINNEMANN, 1997). Para efeitos do presente trabalho, o *fin-de-siècle* brasileiro refere-se ao período compreendido entre 1880 a 1915, aproximadamente. Assim, em certos aspectos, esse termo contrasta com o significado usualmente atribuído à *belle époque* (usualmente concebida como um “clima cultural” caracterizado pelo entusiasmo advindo das conquistas materiais e tecnológicas valorizadas pela “fina flor e nata” da sociedade urbana nos começos do século XX).

estudos sobre essa temática. Ao analisar a constituição do imaginário social da Biomedicina, exploramos a produção literária da época, particularmente romances, que na expressão de Ortega y Gasset (1947, p. 387) são a “fauna poética mais característica dos últimos cem anos”⁵. Mais especificamente, utilizamos a Literatura ficcional como recurso heurístico para granjear informações – ou *insights* – sobre as relações socioculturais, atitudes morais e o mundo de sentimento que estavam subjacentes no processo de popularização da Biomedicina no Brasil. Partimos do pressuposto de que as narrativas literárias do *fin-de-siècle* contêm noções, descrições, interpretações de eventos pessoais e coletivos que são, de per si, uma forma valiosa de conhecimento do imaginário social.⁶

A obra literária do período em questão (1880-1915) foi particularmente significativa. A Literatura era vista como um meio de incitar, antes de tudo, à empatia, criando uma proximidade entre o leitor e uma dada realidade social. Para isso, preocupou-se em desenvolver estratégias discursivas de persuasão, sedução, verossimilhança e credibilidade.

Tendo em vista o uso do romance para compreender determinados aspectos do imaginário social sobre o “mundo da doença”, o artigo também propõe – embora em um segundo plano – esboçar reflexões acerca dos liames entre Literatura e Ciências Sociais. A pergunta fundamental que subjaz o texto é a de como fazer da criação literária objeto de pesquisa em Ciências Sociais. Assim, começamos o presente trabalho apresentando breve reflexão teórico-metodológica sobre a questão, mais particularmente no que diz respeito ao “modo de doação”⁷ da Literatura.

Em seguida, o artigo caracteriza, de modo geral, os discursos sobre a instituição da Biomedicina no país. Após conceituar brevemente o significa-

5 Como sugere Mariás (1977, p. 61): “na poesia, na narração, no teatro, sobretudo na novela, a vida faz-se transparente a si mesma”. Ou, na expressão de Ortega y Gasset, a vida humana é “faina poética”. Conforme Ortega, o ser humano é novelista de si mesmo, pois não se pode viver sem se inventar como personagem e enredo, assim como não vive com os outros sem imaginá-los, sem projetar sobre eles “novelas de urgência” elementares tornando-os inteligíveis para ele.

6 A pesquisa na qual fundamenta o presente texto (CNPq – processos 310954/2006-1 e 306344/2009-2) analisa extensivamente a produção ficcional brasileira (romance e teatro) entre 1880 e 1920, tomando como fonte documental aproximadamente 40 romances e 20 peças de teatro.

7 Na concepção fenomenológica husserliana, o “modo de dar-se” equivale ao modo de ser do objeto estudado.

do de “imaginário social”, analisamos o papel do intelectual-literato como porta-voz da opinião pública sobre o ideal de modernidade que se instituía no *fin-de-siècle*. Por último, chamamos atenção para o caráter da literatura finissecular em explorar os “distúrbios” do mundo humano.

CIÊNCIAS SOCIAIS E LITERATURA: BREVES CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

Explorar a Literatura para compreender, pelo prisma das Ciências Sociais, um período histórico requer algumas considerações prévias. Em primeiro lugar, não se trata de um empreendimento circunscrito pela análise ou crítica literária. Não se intenta decompor ou separar elementos constitutivos de um texto com vistas a compreender melhor seus aspectos literários ou julgar princípios estéticos e padrões de gosto de uma determinada época. Tampouco se pretende desenvolver uma “sociologia da literatura”, pelo menos no seu sentido mais costumeiro, o de caracterizar as bases socioculturais sobre as quais se erguem os conteúdos, as formas, os gêneros, as instituições, os sujeitos e o mercado da produção literária⁸. O que propomos fazer poderia ser denominado, a princípio, de “*sociologia através da literatura*”. Ou, mais especificamente, uma “*sociologia histórica*”, aqui entendida como a análise de um momento histórico no qual se requer projeção de categorias e instrumentos de pesquisas elaborados pela sociologia (GALLINO, 2005).

Desnecessário é reafirmar que toda criação literária é produto de uma época e que a capacidade criativa do escritor se desenvolve em um campo de possibilidades que circunscreve a sua liberdade de escolha. Contudo, a Literatura é muito mais do que espelho ou representação da sociedade, pois comove, diverte, provoca estranheza e exerce efeitos sobre os gostos, os estilos de pensamento e argumentação, as atitudes e ilusões. Fornece novas

8 O ponto original de partida da Sociologia da literatura foi estabelecido, de uma maneira geral, no século XIX, quando a Literatura começou a tomar consciência da sua dimensão social. Na tradição analítica que remonta a Taine (segundo o qual a raça, o meio e o momento são os três fatores determinantes da produção literária), o fenômeno literário é usualmente reduzido a um produto que espelha ou representa a sociedade. Nessa perspectiva, à Sociologia da literatura interessa primordialmente analisar como conteúdos, formas, gêneros, instituições e o mercado da produção literária são estruturados pela dinâmica das relações sociais. Tal preceito tem sido reproduzido, por exemplo, nos trabalhos de Plekhanov, Lukacs, Goldmann e Arnold Hauser.

visões das coisas e das pessoas, sendo capaz de instigar ou renovar formas de perceber o mundo. A censura é, de certa forma, uma prova do poder de inquietação que a escrita provoca.

O diálogo entre Literatura e Ciências Sociais é antigo. No século XIX, boa parte dos literatos pretendeu fundamentar suas obras em pressupostos “científicos”. Apenas para citar alguns exemplos, lembremo-nos de Balzac que, no prefácio da sua *Comédie Humaine*, autodesignou-se “*docteur en sciences sociales*”; de Zola, ao falar de uma “*sociologie pratique*” nos seus romances-experimentais; de Flaubert que exigia do escritor a transposição de pesquisa para a Literatura, suscitando a admiração de Durkheim. É importante chamar atenção, contudo, que a proposta desses escritores em tornar a Literatura um meio de conhecimento “positivo” da realidade não significou uma valorização da neutralidade da razão científica. O entendimento emocional dos fenômenos humanos oferecido pela literatura não sacrificou a “cultura dos sentimentos” ao frio entendimento racional.

Conforme Lепенies (1996), a partir da segunda metade do século XIX, as Ciências Sociais e a Literatura se diferenciam e passam a disputar a primazia de fornecer orientação e interpretação da realidade social. Os pontos de tensão na interface entre esses dois campos tomaram características específicas de acordo com as duas principais orientações teórico-metodológicas dominantes na história das Ciências Sociais: a “cientificista” (ou *monológica*) e a “hermenêutica” (ou *dialógica*). Esse debate assumirá as mais variadas formas no século XX. Contudo, nas últimas décadas do século, um conjunto de pesquisadores voltou a questionar as rígidas fronteiras entre essas duas áreas do saber.

A utilização da Literatura para granjear informações – ou *insights* – sobre as relações, atitudes morais e o mundo do sentimento tem sido, cada vez mais, um recurso importante para as Ciências Sociais, no caso brasileiro há trabalhos como os de Pereira de Queiroz, 1976; Beiguelman, 1981; Ortiz, 1992; D’Incao, 1996 e Caldas, 2000, dentre outros, que – além de tratar a

Literatura como fonte para obtenção de dados – situam novas convergências entre a esfera da Literatura e das Ciências Sociais⁹.

No presente texto, a exploração da Literatura pela perspectiva das Ciências Sociais está teórica e metodologicamente fundamentada na premissa de que é possível tomar o discurso narrativo de dois modos diferentes: quanto ao seu sentido (“o que é dito”) e à referência (“aquilo acerca do que se diz”). Para Ricoeur (1987), o sentido é objetivo e imanente ao discurso. Corresponde à correlação entre as funções de identificação e predicação no interior da frase/discurso. Por sua vez, a referência relaciona a linguagem ao mundo. Remete a um apontar intencional para as coisas, estados, pessoas e eventos de modo que no discurso “o sentido é atravessado pela intenção de referência ao locutor” (RICOEUR, 1987, p. 32). A referência postula o caráter ontológico do discurso e a experiência de ser-no-mundo é condição para que os indivíduos possam se expressar pela linguagem. Nas palavras de Ricoeur (1987, p. 33), “*é porque existe primeiramente algo a dizer, porque temos uma experiência a trazer à linguagem que, inversamente, a linguagem não se dirige apenas para significados ideais, mas também se refere ao que é*”. Logo, para sustentar uma narrativa, é necessário não se deslocar totalmente da experiência vivida.

Entretanto, é importante enfatizar que, embora a narrativa esteja apoiada no mundo vivido, não é simplesmente representação ou reflexo de uma realidade. A Literatura é criação do escritor, não mera reflexão ou cópia de alguma realidade preexistente. Não imita o mundo, é um mundo próprio. A Literatura pressupõe certo afastamento da experiência vivida e é justamente por esse aspecto que tem o poder de apresentar novos modos de olhar o mundo. Por apresentar as coisas e pessoas de maneira renovada, tem a capacidade de chamar os leitores de volta para o fenômeno da percepção, excitando novas explorações sobre as interações sociais.

9 No que toca a relação desses dois campos de conhecimento com a Medicina, além da existência de um importante periódico (“Literature and Medicine”), vale salientar as pesquisas realizadas por Nouzeilles (2000), Davis (2000) e Clarke and Aycock (1990). A Literatura tem sido inclusive utilizada na formação profissional de médicos. Professores da Pennsylvania State University College of Medicine at Hershey, como Joanne Trautmann e Robert Coles, por exemplo, utilizam imagens literárias de práticas terapêuticas para encorajar reflexões éticas por parte de estudantes de Medicina (JONES, 1990).

Por definição, o meio de expressão da obra literária é a língua. As palavras utilizadas pelo escritor fazem referência convencional a objetos e situações. Embora possa estender o significado de uma palavra, o romancista necessita do sentido padrão da palavra para preencher uma das mais importantes funções do romance: contar uma história. As palavras da língua convencional adquirem significado a partir da experiência humana, mas, simultaneamente, os indivíduos têm dela diferentes experiências de acordo com momentos e contextos. Ou seja, o significado convencional da palavra é sempre “impessoal”, abstração das variedades de experiências individuais.

Como chama atenção Merleau-Ponty (2004), o artista pode nos tornar conscientes de objetos simples (como os limões e cachos de uvas de Cézanne) que nos passam despercebidos, fazendo-nos olhá-los de uma nova maneira. Através da obra, o artista nos instiga a buscar, para além dos conceitos usados no cotidiano, novos modos de apreensão do real. Nesse aspecto, a Literatura amplia nosso entendimento do mundo e, com isso, ajuda-nos a ser mais “reflexivos”. A obra literária – como a arte em geral – tem o poder de nos “conduzir” a diferentes maneiras de perceber as coisas, além daquelas que usualmente desenvolvemos na vida cotidiana. Para isso, o escritor lança mão de algo que as pessoas têm em comum – uma “visão” já constituída da realidade – para com isso poder representar os fenômenos através de uma nova perspectiva¹⁰. Nesse sentido, o artista propõe novas opções de ver a realidade, uma vez que desviar demais da visão geralmente aceita no mundo da vida cotidiana é correr o risco de perder a comunicação com os outros¹¹.

É importante enfatizar, contudo, que o “modo de doação” da literatura não se constitui apenas pelo seu ser ideativo (conjunto de significações veiculado ao texto), mas também pela sua materialidade (que se configura

10 Assim, o escritor amplia as nossas percepções a partir do senso comum em que vivemos. É nesse sentido de poder renovar a percepção do mundo que o artista se diferencia da visão daqueles que são “mentalmente perturbados”. Ou seja, a visão (desconcertante) daqueles que padecem de “perturbação mental” está justamente no fato de que esses indivíduos, nas suas “manifestações artísticas”, não partem de uma intersubjetividade comum entre as pessoas.

11 Assim, conforme a perspectiva teórica acima esboçada, o presente trabalho está centrado na ideia de fruição provocada pela experiência estética e de identificação do leitor com o texto, processos esse qualificados por Wolfgang Iser (1999) de “efeito estético”. Tais pressupostos nos levam a considerar o espaço da recepção na produção de um texto. Conforme Hans-Robert Jauss (2002), o texto se escreve e se prova em função do “horizonte de expectativa” do leitor. Sem a experiência intersubjetiva do leitor, cairíamos na ideia equivocada de um público clássico homogêneo, simples receptor imediato de textos.

por meio de sinais gráficos ou sons verbais, podendo variar de exemplar para exemplar ou de execução para execução). Esse fato é de particular importância para os objetivos do presente artigo. O primeiro item ocupa em larga escala os estudos sobre Literatura e se refere aos aspectos da significação e da comunicabilidade da obra, do entendimento dos sentidos e valoração conferidos pelos sinais gráficos ou sons articulados, dentro dos quais estão presentes as dimensões sintáticas e semânticas das produções linguísticas, assim como os processos referenciais do texto (questões miméticas) e as relações cognitivo-afetivas estabelecidas entre o leitor/ouvinte e a obra literária. A materialidade da obra literária, por outro lado, possibilita o contato físico do leitor/ouvinte com o texto impresso/falado. É necessário levar em conta que a obra literária é também “mercadoria”, cuja disponibilidade – na forma de livro ou jornal, por exemplo – requer todo um processo de produção e comercialização. Ao analisar a Literatura na sua materialidade, é importante perguntar “quem” produz o “que”, “para quem” e “como” esse bem é consumido.

Os pressupostos articulados anteriormente sobre a perspectiva de explorar a Literatura pelas Ciências Sociais assumem importância particular na compreensão da proposta estética realista do *fin-de-siècle*. Esse movimento tornou-se objeto de inúmeras críticas e caricaturas na segunda metade do século XX e, como consequência, foi relativamente pouco estudado¹². Northrop Frye (1990), por exemplo, considerou o realismo como tendo características antiliterárias. Muitos dos militantes do “pós-modernismo” dão pouco crédito a esse movimento, quando não o ignoram¹³. Em termos gerais, o principal argumento da crítica é que a estética realista assume uma posição ingênua (e pouco sofisticada) por não levar em devida consideração a relação problemática entre realidade e sua representação. O realismo seria uma espécie de *trompe l'oeil*, confundindo o que é dito sobre o mundo com o que o mundo é, a palavra e o mundo; paradoxalmente movendo-se entre um absoluto idealismo e um extremo empiricismo.

12 Nos últimos dez ou quinze anos, contudo, a situação se inverteu. O número de publicações sobre o realismo (e o naturalismo) é significativo, principalmente no mundo anglofônico.

13 Ver, por exemplo, os autores que participam da coletânea *The Routledge Companion to Postmodernism*, organizada por Stuart Sim (2005).

Embora chame atenção para aspectos significativos, o argumento antirrealista tende a desenvolver apreciação inadequada dos pressupostos estéticos e cognitivos desse movimento e, com isso, não presta a devida atenção as suas virtudes e complexidades. Dentro da perspectiva das Ciências Sociais, é importante enfatizar alguns aspectos essenciais na proposta realista: a sua intenção de deixar-emergir a realidade para que se possa desocultá-la.

A pretensão realista de descrever o que é verdadeiro ou real (a velha questão da “verossimilhança”) é, antes de tudo, compromisso com um *meio de conhecimento*, esforço para se dizer algo sobre o real. Um dos princípios fundamentais dessa “escola” é a prioridade que é dada a referencialidade do texto: o apontar intencional para as coisas, estados, pessoas e eventos. O realismo na Literatura pressupõe um mundo ao nosso alcance; um mundo dotado de facticidade, cujos fenômenos experimentamos através do contato vivo e sobre o qual podemos potencialmente influir mediante a ação direta. A Literatura, portanto, deve ir além das palavras para que possa alcançar as coisas tais como elas são. Não se trata exatamente de buscar as coisas em si mesmo ou suas essencialidades, mas de pressupor a existência prévia do mundo como condição necessária para a expressão literária. A realidade externa do mundo é a “zona de operação” na qual o artista pode dizer algo.

De acordo com o realismo, o mundo é socialmente construído pelo senso-comum e, assim como acontece na “atitude natural” (conforme designação da fenomenologia husserliana), é o fundamento inquestionável de todo o dado da experiência. Não é um mundo privado, senão intersubjetivo, compartilhado por indivíduos e grupos sociais em contextos sociohistóricos específicos.

Em síntese, a Literatura realista não nega a individualidade criadora. O que é dito no texto – o seu “sentido”, isso é, as correlações de identificação e predicação no interior da frase ou discurso – é resultado da experiência que o literato traz à linguagem. Mas, é importante enfatizar, o sentido do que é dito pressupõe do artista um modo de saber, de apreender o que está presente enquanto tal. Assim, como observa Levine (2010), o autor realista termina por estabelecer diferenças entre “realidade” e “mundo da literatura”.

REVENDO O DISCURSO SOBRE A MODERNIZAÇÃO DA BIOMEDICINA NO BRASIL

Voltemos agora para o nosso tema principal.

Ao analisar o processo de modernização da Biomedicina e da saúde pública brasileira, os cientistas sociais têm levantado um conjunto de questões. Entre elas, cabe destacar a pergunta sobre como os profissionais da Biomedicina passaram a assegurar seu poder e prestígio em relação à sociedade e as outras práticas terapêuticas. Mais especificamente: como os princípios e valores da Biomedicina foram inseridos e incorporados no mundo da vida cotidiana? Tal pergunta refere-se à popularização do saber e prática da nova Medicina que emergia nos fins do século XIX.

A popularização da Biomedicina não se constitui como uma temática central nos estudos, que podem ser agrupados em dois grandes modelos interpretativos. No primeiro, encontramos aqueles de caráter mais “tradicional”, concentrando-se nos aspectos internos do saber e prática médica. A tese fundamental é a de que a Biomedicina foi resultado do desenvolvimento de práticas médicas e das ideias que as guiaram no decorrer do século XIX¹⁴. Trata-se de um modelo de análise voltado para descrever e esquematizar o progresso da medicina, usualmente desenvolvendo uma visão linear, laudatória e enobrecedora do universo médico. Nesse sentido, a consolidação da Biomedicina é progressivamente derivada de processos técnico-científicos relacionados ao diagnóstico e tratamento das doenças. Como consequência, esse modelo explicativo tende a não levar em devida consideração os aspectos socioculturais da Medicina e, conseqüentemente, pouco informa sobre sua popularização. É importante salientar que a prática médica – como a clínica, por exemplo – não é apenas aplicação de conhecimento técnico-científico, mas algo também perpassado por hábitos, crenças, valores (FABREGA, 1975; DINGWALL, 1976; ATKINSON, 1981; MATTINGLY; GARRO, 1994, dentre outros).

14 Exemplos interessantes são os trabalhos históricos de Pedro Salles, Osvaldo Rodrigues Cabral, Alberto Silva, Galeno de Magalhães, Carlos da Silva Lacaz e, de certa forma, Lycurgo Santos Filho. O *Jornal Brasileiro de História da Medicina* (criado em 1998), pertencente a Sociedade Brasileira da História da Medicina (fundada em 1997), representa essa perspectiva.

Um segundo conjunto de estudos, mais crítico, caracteriza-se por discutir a medicina como corporação profissional que atendeu os requisitos ideológicos do processo de modernização da sociedade e do Estado (MACHADO et al., 1978; COSTA, 1979; SINGER et al., 1981; MADEL LUZ, 1982; MURICY, 1988). Nesse sentido, a popularização da Biomedicina deve-se, em última instância, a justaposição de novas práticas terapêuticas às “demandas” solicitadas pela modernização da sociedade. Trata-se de uma perspectiva que desenvolve, sem dúvida, aspectos significativos nas relações entre a Medicina e a sociedade. Contudo, é importante chamar a atenção para uma tendência nesses estudos em estabelecer vínculos excessivamente lineares entre a Biomedicina e o Estado¹⁵. Mas, cabe perguntar, até que ponto a Biomedicina no Brasil foi uma instituição homogênea e coerente com os interesses da sociedade ou da nação? Como bem argumenta Antunes (1999), as relações da nascente Biomedicina com o Estado, principalmente com as instituições jurídicas, não foram tão bem-sucedidas como parecem à primeira vista. Tampouco os médicos se puseram de acordo quanto aos ideais que deveriam dirigir suas intervenções e medidas profiláticas no controle das doenças¹⁶. O estudo de Dantes (2008), por exemplo, é esclarecedor nesse sentido. Ao avaliar a atuação de dois eminentes pesquisadores do Serviço Sanitário – o médico Vital Brazil e o botânico F.C. Hoehne – Dantes observa que as práticas microbiológicas ganhavam terreno na época em questão,

15 Esse ponto de vista pode ser exemplificado no argumento apresentados por Machado e outros (1978, p. 156-7): “A produção de um novo tipo de indivíduo e de população necessário à existência da sociedade capitalista [...] está intrinsicamente ligada ao novo tipo de medicina que pela primeira vez equaciona uma relação de causalidade entre os termos saúde e sociedade”. Nesses termos, prosseguem “Tendo a saúde como fio condutor da análise da sociedade, a medicina que se impôs desde o século XIX [...] penetra em tudo e inclusive no aparelho do Estado. Relação que não é de justaposição ou de apropriação, mas de imanência. Não é a racionalidade científica e politicamente neutra da medicina que é requisitada pelo Estado e utilizada em uma perspectiva ideológica que a adulteraria ou a descaracterizaria. Como também não é um Estado que existiria em continuidade desde os primeiros séculos de nossa história que agora incorpora um instrumento até então heterogêneo a seu modo de ação”.

16 Exemplo significativo foi a Revolta da Vacina, ocorrida em 1904. Boa parte dos médicos reagiu à obrigatoriedade da vacina em massa contra a varíola, desencadeada por decisão da própria presidência da República. A oposição também se manifestou em vários setores da *intelligentsia* nacional. O depoimento de Rui Barbosa no Senado Federal (16 de novembro de 1904) resume uma posição dessa elite: “Até aqui, até à pele que nos reveste, pode chegar a ação do Estado. Sua polícia poderia lançar-me a mão à gola do casaco, encadear-me os punhos, lançar-me ferro aos pés. Mas introduzir-me nas veias, em nome da higiene pública, as drogas da sua medicina, isso não pode, SM se abalçar ao que os mais antigos despotismos não ousaram. Não o poderia, ainda que elas fossem indubitavelmente inofensivas. A medicina do meu corpo, como a do meu espírito, me pertence” (apud CUKIERMAN, 2008, p. 220).

mas conviviam com uma diversidade de outras terapêuticas, tanto populares quanto acadêmicas. Assim, conclui:

[...]os pesquisadores atuantes na área médica estavam bastante confiantes no poder dos novos paradigmas – em especial a higiene e a microbiologia –, mas suas práticas ainda dividiam espaços sociais com distintas tradições de cura que lutavam por regulamentar a partir dos referenciais que consideravam corretos: os referenciais científicos (DANTES, 2008, p. 62).

A análise de Pereira Neto (2001) sobre o Congresso Nacional dos Práticos, realizado no Rio de Janeiro em 1922, evidencia as dificuldades para a instituição de um projeto político-social – e até mesmo profissional – mais homogêneo entre os médicos.

Apesar das diferenças marcantes entre os dois modelos analíticos mencionados, ambos procuram fundamentar seus argumentos nos discursos “legitimados” por integrantes da própria corporação médica. No primeiro modelo, a modernização da Medicina é vista por uma lógica interna, progressista; no segundo, é compreendida como perspectiva ideológica que responde interesses do Estado e dos processos produtivos. Por vias diferentes, ambas se concentram no campo ou arena profissional do sistema de cuidados à saúde, terminando por enfatizar em demasia o poder disciplinador, persuasivo e universal do modelo biomédico na sua tentativa de “medicalizar” a sociedade¹⁷. Assim, não dão voz aos usuários dos serviços médicos, silenciando a experiência da população envolvida com os diversos sistemas terapêuticos de tratamento.

17 É necessário chamar atenção para o fato de que os discursos desenvolvidos pelos profissionais de saúde – particularmente pelos médicos – tinham um “tom triunfante”. As suas teses e ensaios caracterizavam-se por um projeto de “domesticação” da população. Foram bastante prolíferos em propor jurisdições na definição de doenças e de tratamento, almejando intervenções - “prescrições normativas” (senão autoritárias) – para amplos setores da vida social, tais como crime, sexualidade, prostituição, etc. Em uma época marcada por transformações sociais e políticas significativas, principalmente nos grandes centros urbanos, era de se esperar que a preocupação com a moral e a família fosse uma tônica desses discursos. O ideal de “medicalização” da sociedade representava – mais do que hoje – um marco do “progresso”, um projeto “civilizador” da nação. Mariza Corrêa (1982) e João José Reis (1991) chamaram os médicos, respectivamente, de “anjos tutelares da sociedade” e de “heróis civilizadores”.

Como insistentemente sociólogos e antropólogos da saúde têm chamado atenção (ver, por exemplo, KLEINMAN, 1980), a arena popular de um sistema médico – os saberes e práticas terapêuticas exercidas cotidianamente pela população leiga – tem papel chave na definição de trajetórias de cuidado e busca de ajuda. Pelos pressupostos desse setor diferentes indivíduos e grupos sociais delimitam opções de tratamento e cura, ingressam em um itinerário terapêutico, assimilam, avaliam e julgam os conhecimentos e práticas provenientes dos outros setores, o “folk” e o profissional¹⁸.

Não se pode perder de vista, portanto, que o modelo biomédico de tratamento é *um* dos setores do sistema de cuidados à saúde. Como Weber (1999), Sampaio (2001) e Chalhoub e outros (2003) têm evidenciado nos seus trabalhos, a Biomedicina era mais uma entre outras possibilidades de se lidar com a doença e o sofrimento. A prática biomédica muitas vezes oferecia tratamentos agressivos e dolorosos, como no caso da cirurgia e isolamento dos pacientes. Vários estudos têm mostrado que os serviços alternativos ou populares de saúde também compunham o horizonte de possibilidades terapêuticas regularmente recorridas por diversos segmentos da população (ver BERTUCCI, 2004; FIGUEIREDO, 2002; WEBER, 1999).

Além do mais, não podemos esquecer que o processo de regulamentação da profissão médica no Brasil foi um tanto conflituoso. No código criminal do Império não havia nenhuma lei proibindo atividades relacionadas à prática ilegal da medicina. A Junta Central de Higiene Pública, criada em 1850, apresentava um regulamento de que só médicos formados por faculdades de Medicina do Brasil poderiam exercer a atividade. Essa lei, entretanto, não era seguida à risca. O Código Penal Republicano (1890) proibia, em todo o território nacional, o curandeirismo e a prática ilegal da Medicina e da magia. No mesmo sentido rezava o Código Sanitário Federal (1904) ao instituir a obrigatoriedade daqueles que exerciam a medicina registrar seu título na Diretoria Geral de Saúde Pública. Tais normas, contudo, entravam em conflito com a Constituição Republicana de 1891, a qual adotava como princípio jurídico a liberdade profissional e de culto – desde que não

18 Desnecessário dizer, as concepções populares sobre a doença não constituem um modelo unitário. Pelo contrário, como produto e experiências de interações sociais, tais concepções resultam de combinações desenvolvidas por agentes em diferentes contextos.

ameaçasse a estabilidade política –, o que permitia, pelo menos em tese, o desenvolvimento de práticas religiosas terapêuticas. Além do mais, com o federalismo e a existência de variadas constituições estaduais, o significado de “liberdade profissional” era amplo, o que possibilitava a coexistência de diferentes concepções de práticas de cura. Para os positivistas, – cuja influência foi tão marcante na constituição do Rio Grande do Sul – o Estado não deveria ter nenhuma ingerência sobre o exercício de quaisquer profissões (WEBER, 1999, p. 43)¹⁹. Nesse sentido, a ideia de um Estado persecuidor e repressor de curandeiros deve ser um tanto relativizada, embora com isso não se esteja negando a existência de um discurso “anticharlatanista” entre os médicos, cujo alcance reverbera através da imprensa²⁰.

IMAGINÁRIO SOCIAL, “CULTURA DE REFORMA” E OPINIÃO PÚBLICA

Para compreender como no contexto sociohistórico do *fin-de-siècle* brasileiro foi instituída a popularização da Biomedicina – como a ela foi conferido um senso de legitimidade social – recorreremos ao significado de imaginário social.

O termo “imaginário social” tem sido empregado com diferentes significações. Para os objetivos do presente trabalho, partimos da conceituação desenvolvida por Charles Taylor (2004) e Castoriadis (1986), para os

19 O decreto Rivadavia Correa, de 05 de abril de 1911, sobre a questão profissional no Brasil é um exemplo da postura positivista. O decreto defendia a desoficialização do ensino superior, facilitando assim a instalação de escolas privadas e, no caso da área de saúde, o reconhecimento de práticos não formados. Embora não tenha obtido sucesso, o decreto Rivadavia Correa torna evidente que a liberdade profissional, nas primeiras décadas da República, era uma questão ainda não resolvida. Assim, como argutamente observa Dantes (2008, p. 60), a defesa “do diploma e seu registro em órgãos competentes era o tema central dos debates de 1911. No entanto, a fragilização das bases profissionais parece ter levado os médicos a verem charlatões e curandeiros em todos os cantos [...]”.

20 Conforme Beatriz Dantas (1983), os mecanismos reguladores criados pela Primeira República não extirparam os cultos religiosos “afro-brasileiros” e espíritas, alguns dos quais desenvolveram práticas terapêuticas, mas, ao contrário, foram fundamentais para a sua constituição. Ao investigar as relações entre crença, magia e acusações de feitiçaria e charlatanismo, Maggie (1992) chama atenção para a necessidade de pensar mais cuidadosamente nos mecanismos sociais reguladores dessas acusações. Com base no levantamento de processos criminais instaurados por suspeitos de infração aos artigos introduzidos no Código Penal pela República, relativos à prática ilegal da medicina, à prática da magia e à proibição do curandeirismo, Maggie (1992) observa que, pela leitura de tais processos, não fica evidente uma clara intenção de liquidar as práticas religiosas (e terapêuticas).

quais a ideia de imaginário social parte do princípio de que tudo que se apresenta no mundo sociohistórico está indissociavelmente tecido no simbólico. Embora as instituições não se reduzam apenas a seus componentes simbólicos, elas não podem existir sem que constituam a própria rede simbólica, isso é, operações que sustentam imagens da práxis humana. Para Taylor (2004) e Castoriadis essas redes são formadas por histórias, lendas, avaliações, pressupostos, crenças que fundamentam e legitimam a compreensão desenvolvida pelas pessoas sobre suas práticas coletivas. Não são percepções da realidade ou tampouco teorizações sociais, mas *imaginários sociais*.²¹ De acordo com Castoriadis, as significações imaginárias são presentificadas e figuradas *na e pela* efetividade dos indivíduos²². As significações do imaginário social orientam e dirigem os sujeitos concretos sob diversas apelações, como “espírito”, “natureza”, “nação”, “virtude”, “pecado”, “deus”. Tais significações não são necessariamente explicitadas nos conceitos para que possam existir, mas nem por isso deixam de agir na prática e no fazer da sociedade “como sentido do comportamento humano e das relações sociais independentemente de sua existência ‘para a consciência’ desta sociedade” (CASTORIADIS, 1986, p. 171).

No Brasil, o imaginário social sobre a Biomedicina foi instituído nas vicissitudes das transformações vividas pelo país na segunda metade do século XIX, principalmente a partir de 1870. Nesse período, vários setores da sociedade brasileira passaram por significativos rearranjos demográficos,

21 Conforme Taylor (2004, p. 23-24), “by social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about social reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations [...] It incorporates a sense of the normal expectations we have of each other, the kind of common understanding that enables us to carry out the collective practices that make up our social life. This incorporates some sense of how we all fit together in carrying out the common practice. Such understanding is both factual and normative; that is, we have a sense of how things usually go, but this is interwoven with an idea of how they ought to go, of what missteps would invalidate the practice”.

22 “Este elemento”, observa Castoriadis (1986, p. 175), “que dá à funcionalidade de cada sistema institucional sua orientação específica, que sobredetermina a escolha e as conexões das redes simbólicas, criação de cada época histórica, sua singular maneira de viver, de ver e de fazer sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele, esse estruturante originário, esse significado-significante central, fonte do que se dá cada vez como sentido indiscutível e indiscutido, suporte das articulações e das distinções do que importa e do que não importa, origem do aumento da existência dos objetos de investimento prático, afetivo e intelectual, individuais ou coletivos – esse elemento nada mais é do que o imaginário da sociedade ou da época considerada”.

sociopolíticos, culturais e tecnológicos. Para caracterizar a época, Alonso (2002) utilizou o termo “cultura de reforma”. Em síntese, trata-se de uma “cultura” gestada pela cisão da elite política imperial e pelas reformas sofridas pela sociedade brasileira. Momento em que a elite intelectual teve papel bastante importante para a criação de um novo senso de ordem moral – ou imaginário social – relativo ao ideal de modernização das instituições nacionais²³.

Alonso (2002) argumenta com acuidade que a “cultura de reforma” do *fin-de-siècle* brasileiro (a “geração de 1870”) emergiu no processo de enfraquecimento das instituições que sustentavam o Império. Abaladas pelas “questões sociais” (como a abolição da escravidão) e pelos conflitos entre Estado e Igreja, entre outros aspectos, o regime político dominante desestabilizou-se, provocando rearranjos sociais. Com isso, ampliou-se o campo de possibilidades para novas formas de ação coletivas. A “crise política” contribuiu para abrir vias inéditas de ação para sujeitos sociais até então alijados dos centros de decisão e para grupos marginalizados frente às instituições monárquicas.

A “cultura de reforma” está associada à expansão da imprensa, à construção de estradas de ferro e ao telégrafo. Esses empreendimentos invertiram as “regras do jogo” da sociedade imperial brasileira. Até então, o centro das decisões políticas estava mais sob o controle de uma “elite imperial”. Com a modernização da infraestrutura, aliada com novas formas de ação coletiva que se ampliavam no país, setores da população passavam cada vez mais a ter em mãos, de maneira mais rápida, maior volume de informações sobre andamentos e vicissitudes da vida nacional e do “mundo moderno”. Fundamentalmente, o nítido crescimento de um “fenômeno midiático” – o jornal e as revistas – permitiu maior visibilidade da palavra pública. A imprensa possibilitou a palavra para vários grupos sociais que surgiam nesse período, assim como a ascensão do escritor-jornalista, figura emblemática da *intelligentsia* nacional da época.

23 É claro que não se deve perder de vista o fato de que a sociedade não respondeu homogeneamente as formulações da intelectualidade brasileira e tampouco deixou de haver tensões entre as diversas concepções “modernizadoras”. É importante ressaltar, contudo, que as reformas modernizadoras implantadas no país foram estabelecidas, em grande medida, por uma elite política-econômica dominante que advogava os ideais da modernidade.

No *fin-de-siècle* brasileiro, o intelectual – fundamentalmente o “homem de letras” – exerceu um importante papel na “cultura de reforma”. Embora não se constitua como o único grupo social a nutrir um ideal de modernidade, a *intelligentsia* contribuiu, em grande escala, para o desenvolvimento de opiniões sobre acontecimentos, padrões ou regras de conduta tidas como “civilizadas”. Talvez mais do que hoje, havia uma crença generalizada de que o “homem de letras” era quem desenvolvia reflexões mais profundas e refinadas sobre questões relativas a valores e quem melhor estava equipado para emitir julgamento sobre ações e acontecimentos humanos. Demonstrando grande interesse pelos emblemas da modernização – pelas inovações técnicas que começavam a ser disseminadas por todo o país –, os intelectuais da época manifestaram intensa preocupação pelas coisas públicas e pela transformação das ideias e estilos de vida²⁴. Ou seja, pautado pela autoimagem de ser “sacerdote da verdade” e protetor da civilização de seu tempo, o intelectual sentia-se guiado pela missão de lançar sementes para uma nova moralidade pública²⁵. Nesse sentido, interligou dois grandes objetivos: uma intenção pedagógica e um ideal de civilidade e progresso, como condição necessária para assegurar identidade própria da nação. O intelectual do *fin-de siècle* foi o “porta-voz” da opinião pública sobre a “modernidade”.

Antes de prosseguir, devemos prestar mais atenção ao conceito de “opinião pública”. Esse termo tem sido tradicionalmente utilizado para se referir à soma de opiniões individuais que adquiriu um estado público²⁶.

24 Conforme argumenta Alonso (2002), tem sido comum entre os estudiosos do pensamento social brasileiro dos fins do século XIX retratar a produção intelectual da época como separada do campo político. Para essa autora, o movimento intelectual do período caracterizou-se por ser uma forma coletiva de contestação à ordem imperial. Assim, os “agentes mobilizaram intencionalmente elementos da política científica e da tradição nacional para exprimir seu dissenso com a ordem imperial” (2000, p. 52)

25 O intelectual do período em questão – o “homem-de-letras” – pretendia promover o que Jacob Burckhardt (1993, p. 287) chamou de “matrimônio sagrado” entre o novo e o existente.

26 Essa definição tem sido repetida desde os “clássicos” do tema, como Harold Laski (*Democracy in crisis*, 1933), Alfred Sauvy (*L'Opinion Publique*, 1956), Francis Graham Wilson (*A Theory of Public Opinion*, 1967), Robert Lane e David Sears (*Public Opinion*, 1964). Tal concepção está atrelada a um conjunto de pressuposições, sendo a primeira delas relacionada a uma idéia de que a imprensa, através do diário profissional de circulação cotidiana, publicizava opiniões ao dispô-las às mãos de cada leitor. A concepção “clássica” de opinião pública parte de uma suposição atomista e mecanicista do social, expressa no princípio ontológico da sociedade como sendo um agregado de indivíduos singulares (proprietários de sua própria pessoa ou de suas capacidades) e que mantêm entre si uma relação de intercâmbio (contrato social). Nessa perspectiva, a uniformidade de uma opinião é uma questão de ordem quantitativa, probabilística ou estatística.

Nessa perspectiva, não se distingue a *popularidade* de uma opinião da opinião “*autorizada*” ou “*qualificada*”, que pretende influir nas concepções coletivas. Conforme Carlos Cossio (1973), é importante estabelecer uma diferença entre *opinião popular* (ou *do público*) e *opinião pública*. Ambas exercem recíprocas influências, mas não podem ser confundidas, pois apresentam características próprias.

Em termos gerais, *opinião popular* ou *do público* diz respeito à popularidade de uma opinião. A opinião do público é passageira, circunstancial e dura enquanto durar o motivo ocasional que a determinou. É um amálgama quantitativo de opiniões pessoais, podendo ocorrer em qualquer situação coletiva. Assim, como em um sufrágio, pode-se encontrar (e medir) a opinião popular nos momentos de eleição, nas partidas de futebol, etc. Em todos esses casos, a opinião do público se constitui mediante um processo de contagem de opiniões individuais coincidentes. Apesar de não ser necessariamente coerente, a opinião popular deve ser suficientemente precisa para os propósitos práticos que as pessoas têm em mente, pois ela é construída pela experiência prática e, portanto, depende da estrutura de tipificações, relevâncias e estoque de conhecimentos existentes na sociedade. Nesse aspecto, a opinião popular não se refere a um mundo exclusivamente privado ou subjetivo, mas a um mundo comum a todos.

Por sua vez, a *opinião pública* – que também requer uma situação coletiva – não é questão de popularidade pontual e, portanto, guarda mais estabilidade que a opinião popular. É uma opinião “*autorizada*” ou “*qualificada*” que pretende influir na opinião popular; uma “*avaliação*” (equivocada ou não) acerca de fatos, que almeja se confundir com os próprios fatos. Por ser “*fundamentada*”, a opinião pública tem um caráter mais “*reflexivo*”, um conhecimento que transmite certa retórica argumentativa.

A opinião pública pressupõe alguém que possa opinar – o “*porta-voz*”. Alguém que se incube de atribuir valor aos acontecimentos; de filtrar tendências, ideias, problemas apresentados por uma massa não individualizada que constitui o público. Requer quem olhe, contemple ou censure uma dada experiência, tornando-a objeto de reflexão. Isso não significa dizer, contudo, que o porta-voz expresse puras idealidades. A compreensão desenvolvida por ele não é necessariamente uma questão de “*plenitude intelectual*” ou de

verdade. O porta-voz da opinião pública é aquele indivíduo que procura filtrar uma “sensibilidade coletiva” e que é foco de atenção para determinados grupos sociais. Alguém que traduza em palavras e sentimentos tudo aquilo que é vivenciado por setores da coletividade e que esteja devidamente comprometido a propagar, difundir ideias, ideologias e concepções. É, portanto, aquele indivíduo qualificado para ser “iluminado pelos refletores”. Nesse sentido, há um componente de “elite” e de vocação no porta-voz.

Partindo do pressuposto de que os “porta-vozes”, estando à mercê da atenção social, só se fazem visíveis perante um auditório que os escuta e espera algo deles, podemos observar que sua proclamação ou silêncio é determinado, em grande medida, pelo seu público. Nesse sentido, toda opinião pública revela um nexos de união com a opinião popular. Ou seja, ela não se desenvolve em um plano distanciado da opinião do público. Enquanto gravita em torno da opinião popular, a opinião pública “se enriquece como um germe em um processo de maturação submetida à instância de certos princípios de convalidação ou de impugnação” (COSSIO, 1973, p. 37). Assim também, a opinião pública está constantemente a se popularizar, a se converter em opinião popular.

É importante, portanto, não perder de vista que o tamanho, a natureza e as necessidades de um novo público que desabrochava no cenário nacional tiveram enormes consequências para o “homem de Letras”. Mas também é importante enfatizar que o nexos de união da opinião pública com a popular tem suas nuances, pois há usualmente uma tensão dramática na atividade pública do porta-voz. Trata-se de uma tensão entre as expectativas “intelectuais” do indivíduo (porta-voz) e a diversidade dos grupos sociais. Ou seja, se por um lado o porta-voz é sempre um sujeito concreto que gravita em torno do seu público; por outro, exatamente por se afirmar como indivíduo, não deixa de manter certo distanciamento da impessoalidade, do anonimato e das “paixões laicas” do mundo social. Essa tensão assumiu proporções significativas para o intelectual do *fin-de-siècle*, tão amante do conhecimento científico.

O advento da sociedade de massa – fenômeno de marcante presença a partir da segunda metade do século XIX – não passou despercebido por pensadores, filósofos e literatos, sendo motivo de longos debates e controvérsias entre eles. É importante salientar que a sociedade de massa pôs em

evidência a pluralidade humana, subverte tudo o que é diferente, singular, individual, qualificado. Não é apenas uma questão de superpopulação, mas de “intrusão”; de presença em vários espaços do mundo moderno (bares, igreja, escolas etc.). Nesse aspecto, a massa exerce certo controle do poder social (não necessariamente político). Para alguns, a “sociedade de massa” foi motivo de júbilo e afirmação da pluralidade, do triunfo dos princípios democráticos. Mas, para muitos, motivo de preocupação, ameaça a “essência humana”²⁷. Uma questão fundamental subjacente à reação contra o surgimento da “sociedade de massa” é a incompatibilidade entre os interesses da multidão e a individualidade, um valor marcante na sociedade ocidental do século XIX. Nessa perspectiva, a sociedade de massa desenraiza tradições comunitárias; põe em cena o anonimato; não se baseia na personalidade dos seus membros, mas apenas nas partes que reúnem um a todos os outros. É, como observa Simmel (1939), um agregado homogêneo de indivíduos.

Demonstrando inconformismo como a “massa”, a *intelligentsia* da época procurou “educá-la”²⁸. A sua missão pedagógica era a de transmitir verdades, de ser moderno. Ou melhor, de “tornar-se moderno”. Processo esse que refletia, conforme o esquema evolucionista teleológico dominante na teoria social da época, os princípios – ou leis – da “evolução universal”. Na escala evolutiva, a sociedade brasileira encontrava-se em posição de atraso. Constituíamos uma “subcultura europeia”; inferior por integrar elementos arcaicos, bárbaros, selvagens. Para amplos setores da intelectualidade brasileira, estávamos “condenados” pela presença de uma raça mestiça. Crucial, portanto, para a conquista da modernidade seria ultrapassar os entraves herdados de um passado colonial, da economia escravista, do regime aristocrático, da monarquia católica e, até mesmo, da mistura de raças.

27 Em uma carta datada de 1871, Flaubert afirmou que a multidão tem um componente moral negativo. Nietzsche foi um dos mais rigorosos críticos do homem-massa. Em *Assim Falou Zaratustra* (1998, p. 204), é implacável: “Passo no meio desta gente e guardo os olhos abertos: eles não me perdoam que eu não injeje suas virtudes. Procuram morder-me, porque lhes digo: ‘Para gente pequena, são necessárias virtudes pequenas’ – e porque custo a compreender que gente pequena seja necessária!”.

28 Cabe chamar atenção que a preocupação com a instrução pública foi um dos pontos essenciais do governo brasileiro a partir dos meados do século XIX, principalmente no chamado “tempo saquarema” (MATTOS, 1987).

Tornar-se moderno significava se insurgir contra uma “identidade nacional” construída por uma sociedade imperial e pelo romantismo. O particularismo e a singularidade da nação brasileira não se resumiam apenas a uma “natureza exuberante” e a presença do “índio”. A ideia de modernidade recolocava a discussão sobre “identidade nacional” de acordo com outros princípios e valores. Agora pesava mais avaliar a capacidade da nação em se tornar “civilizada”, ser edificada e regida por princípios científicos e tecnológicos. Assim, como observa Velloso (1988, p. 7), com as reviravoltas do final do Império

o particularismo e a singularidade romântica são substituídas pelos ideais universalistas. Isso significa dizer que a nossa cultura passa a ser avaliada por uma escala de valores padronizada. O saber técnico-científico é considerado o fiel dessa balança [...] É a luz do ideário cientificista que esses intelectuais vão interpretar a cultura brasileira [...].

Portanto, sendo algo a ser conquistado pelo progresso, o ideal de modernidade não era retomada empática do passado, restabelecimento de vínculos espirituais com tempos pregressos, mas a superação de uma realidade. Isso não significa dizer que o passado fosse negado na sua totalidade, mas se constituía, em vários aspectos, como o horizonte pelo qual era avaliado o estágio de progresso humano.

Como bem observa Murari (2009, p. 128), o romance *Triste Fim de Policarpo Quaresma* (1915), de Lima Barreto, é um exemplo paradigmático “do percurso da intelectualidade brasileira em sua busca da essência nacional, do romantismo ao realismo naturalista”. No início do romance, Quaresma busca a redenção da cultura nacional através das suas “manifestações autênticas”, como nas canções populares, para em seguida se voltar à lavoura. Aposta no futuro, mas termina desiludido com o trabalho árduo no campo.

FASCÍNIO E TERROR NA RETÓRICA DA MODERNIDADE

A “sociedade de massa” fez-se presente no Brasil, de forma mais incisiva, nos fins do século XIX. Como os historiadores têm fartamente ilustrado, o crescimento populacional, principalmente nos centros urbanos (lócus por excelência do intelectual-literato), a segmentação e diversificação dos espaços públicos e a burocratização são fenômenos que irrompem no cenário nacional a partir dos meados do século. A bibliografia nacional sobre esse assunto é vasta. Perante as transformações que abalavam antigos e enraizados usos e costumes de grupos sociais, o intelectual propunha uma ordem, um “eixo norteador”, a um mundo que lhe parecia cada vez mais a assumir feições caóticas, não “controláveis”. O intelectual representava o profeta que apontaria para o correto entendimento dos rumos a serem tomados pela sociedade.

É claro que os nossos intelectuais não se mostravam em pleno acordo ao diagnosticar e tratar questões sociais brasileiras. Mas, em sua grande maioria, concordavam que a atuação deles visava a traçar, em última instância, caminhos para assegurar o progresso do país. Portanto, sentiam-se encarregados de dar forma à nação, rompendo com as experiências negativas de um passado histórico marcado pela colonização, escravidão e por instituições imperiais ultrapassadas.

O intelectual *fin-de-siècle* não foi apolítico. Manteve, contudo, relação ambivalente com o poder governamental. Parte deles foi crítica da situação social existente e viu com esperança a ideia de República. Porém, quando a República foi institucionalizada, terminou sendo, para muitos intelectuais, objeto de desilusão. O militarismo do governo de Floriano Peixoto foi um ponto de inflexão no ideal democrático. “Era, aliás, a época de hipnotismo”, dirá Taunay em *O Encilhamento* (1971, p. 228)²⁹. A *intelligentsia* nacional demonstrou certa repugnância aos acordos estabelecidos entre o Estado e as oligarquias regionais, assim como a ostentação insolente das fortunas. Preocupado com a recuperação da “nacionalidade”, o homem de Letras acre-

29 Romance à clef inicialmente publicado em folhetins na Gazeta de Notícias, em 1893. “Agora era a vez do militarismo, a espada a tinir pelas calçadas, o argumento, a argúcia e a eloquência cedendo o passo ao fato e à força, os batalhões em continua marcha [...]” (TAUNAY, 1971, p. 30).

ditava-se como a elite responsável por formar uma “consciência nacional”, desde que interessado nas coisas públicas e detentor de um saber racional. Somente a partir da segunda década do século XX é que passou a defender de forma mais explícita o fortalecimento das funções do Estado, aderindo a uma visão hierárquica da ordem social (PÉCAUT, 1990).

Como sinônimo de civilização, a ideia de modernidade irrompeu no pensamento ocidental no século XIX, penetrando em todos os aspectos da vida, expressando ameaças e ansiedades, desejos e esperanças. O discurso da modernidade expressava tanto sentimentos de neofobia quanto de neofilia. As “novidades” eram motivos de admiração (senão louvação) e de assombro e espanto. Um discurso de fechamento, de enceramento de *um* “passado”, mas, desnecessário repetir, de um passado que nunca é negado na sua totalidade. O moderno guardava incertezas, inseguranças e melancolia. Olavo Bilac, fervoroso defensor da modernização no Brasil, dirá em uma crônica na Gazeta de Notícias (13/08/1905):

Interrompamos, por um momento, o coro de louvores justíssimos com que estamos saudando e exaltando a transformação da cidade, e reconhecamos que há no aspecto atual das nossas ruas uma tristeza, um ar de infelicidade, um tom de mágoa que devem merecer algumas palavras de compadecida simpatia [...]. Há pouco tempo vi cair na rua da Uruguaiana, a casa em que nasci; depois, vi cair, na rua da Assembleia, uma casa triste e escura, em cujo sótão se abrigou, durante alguns meses, a minha mocidade boêmia; e, há bem poucos dias, passando por uma rua longínqua, assisti ao desmoronamento de uma certa casa pequenina, onde... Mas nem quero ativar a crua saudade que esta recordação me traz! Ora, todos os cariocas, nascidos e criados nessa boa cidade, devem estar vivendo, como eu, dias de infinita melancolia, ao assistir à queda e ao desaparecimento dessas casas anciãs, onde foram felizes ou infelizes. Cada um desses prédios é para muitos de nós todo um universo de lembranças, que se aniquila: no rolar dessas pedras, no desabar dessas muralhas, no tombar dessas telhas, gemem vidas inteiras que resistiam à morte, fixando-se aos lugares em que se expandiram, e que se desfazem agora em poeira e em nada. [...] Ah! Nem

tudo é beleza e encanto nesta lufa-lufa benéfica em que se vê a cidade! Os hinos de louvor são justos: mas também deve haver lugar para um pouco de melancolia, - porque as causas de melancolia são muitas... (A. DIMAS, v. 1, 2006, p. 732-735).

O símbolo do moderno é a metrópole. Assim como aconteceu em vários países (LEHAN, 1998), a Literatura brasileira do período está intrinsecamente associada ao processo de urbanização ocorrido a partir dos fins do século XIX. Grande parte das obras literárias desse período explora cenas urbanas. A cidade que se transformava a olhos vistos prometia novas condições de vida.

Em um grande número de romances da época, a cidade se constitui como o meio-ambiente fundamental para a formação do ser humano. Os romances tratam sobre a iniciação na vida urbana, na qual os protagonistas se enveredam em contextos plurais oferecidos pela cidade. A cidade é o ponto de partida para um novo mundo, não supostamente familiar. Um mundo vitalizado, complexo, cheio de vícios e contradições, ordem e desordem, que não pode ser plenamente monitorado por indivíduos ou grupos³⁰. Há um misto de fascínio e terror na retórica desses escritores ao descrever a vida urbana.

Em *A Conquista* (1913), Coelho Neto, ao contar a história da publicação do primeiro livro de Ruy Vaz (personagem baseado em Aluísio Azevedo), dirá:

[...] apesar dos acirrados vitupérios da crítica e dos esconjuros indignados do beatério o livro teve saída: em menos de um mês esgotaram-se mil volumes e, na capital, um brado uníssono saudou triunfalmente o romancista. [...] E fez-se de rumo para o Rio, a cidade ideal dos que têm na alma uma aspiração. E como ele a divisava através da fantasia! Uma cidade suntuosa, culta, intelectual e nobre, onde os artistas eram olhados com admiração e respeito, como em Florença, no tempo dos Médicis, quando, diante de Cosme, o Magnífico, Miguel Ângelo animava com o seu cinzel vital os mármore

30 Utilizando-se de referencial weberiano, Carvalho (1988) classifica o Rio de Janeiro da época como uma cidade ortogenética, marcada pelo intenso relacionamento entre o cidadão e a própria atividade política-administrativa. Com o advento da República, o poder público passou a combinar em alto grau com a "marginalidade", forçando a convivência da ordem com a desordem.

impassíveis e fazia irradiar a tela com a magnificência grandiosa das suas tintas (COELHO NETO, 1913, p. 11-12).

Sugestiva é a conversa de Fortunio e Anselmo, também em *A Conquista* (1913, p. 188).

- Ai! Ai! – suspirou Fortúnio. Quem me dera a minha terra!
- Ora, a tua terra ...! Por que vieste?
- Sei lá!
- Vieste atraído pela vida. Que diabo querias fazer em Maceió? Nós temos muita saudades da terra em que nascemos, por chic: a prova é que nenhum de nós pensa em retornar aos penates natais. A vida é aqui, meu amigo [...].

Em *O Paroara* (1889, p. 263), Rodolfo Teófilo narra os sonhos de glórias do Dr. Vasconcellos, advogado pobre que emigra para o Amazonas:

A Capital Federal fatalmente o atrairia, não como asilo dos talentos desprotegidos, mas como um mundo estelar onde brilham os astros de primeira grandeza. E que de oração não o esperavam na sociedade fluminense, sempre a vida de novidade e de escândalos! Os sábios o levariam ao seu areópago e os tolos o incensariam com o turíbulo da lisonja. O mundo oficial cortejando-o e o chefe da nação investindo-o no mais elevado cargo da magistratura brasileira.

A “modernidade” é identificada por “emblemas” (iluminação, embelezamento das ruas, etc.) e é localizada em determinados espaços urbanos. A Rua do Ouvidor no Rio de Janeiro (“a via dolorosa dos maridos pobres”, como disse Machado de Assis) é um marco, foi, por exemplo, a primeira a receber iluminação elétrica, em 1891. Será sucedida na primeira década do Século XX pela Avenida Central (atual Rio Branco), ligando o cais do porto à área onde se encontravam as principais casas comerciais da cidade. A Avenida Central representou também a dispersão da vida da cidade,

ampliando o espaço mais além dos limites até então circunscritos pelo grupo de confeitarias, bares e livrarias que gravitavam ao redor da Rua do Ouvidor (PRETI, 1983). Para Afrânio Peixoto, romancista e professor na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro: “O sertão no Brasil começa onde termina a Avenida Central” (apud LIMA, 1998, p. 165)³¹. O subúrbio, usualmente visto como local de atraso, era o “refúgio dos infelizes”, de “homens de fisionomia triste, curvado ao peso da vida”, dirá Lima Barreto.

Se a cidade representava o aprimoramento dos comportamentos, era também palco para reproduzir, em larga escala, a miséria humana, a corrupção, a degradação, a miscigenação, a pobreza material e espiritual. Retornando a Olavo Bilac:

Pois que! Com todos os seus refinamentos, com todos os seus séculos de progresso material e moral, essa civilização se vê hoje, em 1896, a braços com o pavor de um milhão de problemas insolúveis [...] e, oh espanto! Oh irrisão! É essa mesma civilização que, a pretexto de nos melhorar a sorte, nos quer dar todas as suas dúvidas, todas as suas crenças, todos os seus desesperos! Ora, bolas para a civilização! (Crônica de 12/06/1896, A Bruxa. In A. DIMAS, v. 1, 2006, p. 33)

Frente ao ritmo de vida até então existente, a cidade era um mundo desorientador e caótico. Nela, em meio à turbulência das multidões, de nova densidade e complexidade do trânsito e tráfego das ruas, das vitrines, anúncios, painéis, o indivíduo era bombardeado por novas impressões, pelo hi-

31 É importante chamar atenção para o fato de que, na época, o significado de sertão é complexo e ambivalente, não podendo ser simplesmente reduzido a um espaço dominado pela natureza e pela barbárie. Nos romances do *fin-de-siècle*, o sertão é usualmente apresentado pela temática da seca, na qual os camponeses são reduzidos à situações desumanas. As descrições de cenas escabrosas são recorrentes, como no caso de *Os Retirantes*, de José do Patrocínio (publicado em folhetins da Gazeta de Notícias) e *Fome* (1890), de Rodolfo Teófilo. Para o dualismo litoral/interior expresso pelos nossos intelectuais, o sertão é uma região dominada por tensões permanentes provocadas por contrastes e desigualdades. Assim, mais do que atraso, o sertão representa o abandono ou desprezo por parte do “setor civilizado” do país. Em trabalho seminal referente a essa questão, Nísia Trindade Lima no livro *Um sertão chamado Brasil*, (1999, p. 207) observa que, “por mais imprecisa que seja a definição espacial e social de sertão, boa parte dos intelectuais que se volta para o tema focaliza, de forma positiva ou negativa, a camada intermediária das áreas rurais brasileiras – a dos ‘homens livres numa ordem escravocrata’, a dos vaqueiros, barqueiros, tropeiros, pequenos sitiantes, agregados e parceiros – vista, muitas vezes, como partícipe de um mesmo universo cultural e de um modo de vida pré-capitalista”.

restímulo sensorial. Instilado pelas novas configurações do espaço público urbano, o mundo moderno era um mundo de sobressalto nervoso, de sensação do perigo, muitas vezes alentadas nas ilustrações e linguagem bombásticas da imprensa sensacionalistas. Como testemunhos de um novo desenho urbano, a cidade era o lócus principal da tentação, do pecado e condenação. A vida cidadina é usualmente apresentada como local de “mentiras galantes e torpezas dissimuladas, esse cortiço de vespas que se denomina – sociedade”.

Em síntese, houve forte tendência dos nossos escritores em ressaltar o lado do terror e do sublime nas descrições que deixaram sobre a vida moderna, principalmente na metrópole. Baseado na suposição de que a Literatura – principalmente o romance – deveria ser um documentário transparente dos fatos sociais, os escritores procuraram oferecer um diagnóstico – pintura crua da realidade humana – e simultaneamente sinalizavam para um tratamento.

O MUNDO DA LITERATURA

A crença de que o escritor era “porta-voz” de um ideal de modernidade, uma figura pública para difundir um padrão civilizador de conduta, adquiriu força a partir da década de 1870, quando a produção literária tornou-se mais consolidada e o escritor passou a ser mais prestigiado (MACHADO NETO, 1973; MICELI, 1977; VOLOBUEF, 1999)³².

Na esteira da urbanização e de um incipiente processo de industrialização, fatores como o crescimento da imprensa jornalística e da publicação de livros, o aparecimento do mercado literário, as formas materiais de transmissão e comercialização dos textos (representação teatral, leituras públicas e íntimas) são elementos, entre outros, que consagraram a criação literária.

Nos fins do século XIX, setores médios da população, ansiosos por adquirir hábitos mais “civilizados” e por estarem mais afinados com a moda internacional, passaram a ter cada vez mais acesso à produção escrita. Encontraram, principalmente na Literatura, meios mais amenos para satisfazer esses anseios. Nessa época, o “mundo da literatura” adquiriu certa aura de sacralidade.

32 Nesse sentido, é interessante o comentário de Moreira de Azevedo, quando na década de 1860 escreveu: “Cada ano aumenta-se o número das obras impressas no país, vai-se propagando o gosto da leitura, vai tomando um caráter mais peculiar e prático a literatura do país; há mais animação e vida nas letras” (apud HALLEWELL, 1985, p. 181).

A popularidade da Literatura pode em parte ser avaliada por um conjunto de indicadores, como os frequentes torneios poéticos da época ou o uso rotineiro de formas literárias na confecção de convites, anedotas (epigramas), álbuns da dona de casa, reclames ou *a-pedidos* nos jornais (anúncios ou informações populares), nas propagandas. Era comum contratar literatos para elaborar anúncios comerciais. O poeta Bastos Tigre chegou a criar um escritório especializado em anúncios, utilizando-se de quadrinhas para propaganda de confeitarias, sabonetes, cigarros, produtos farmacêuticos. É dele a quadra: “Quem capricha na *toilette*/ Diz sempre, mesmo em jejum:/ Tesoura? A do Simonetti./ Ourives, 51” (EDMUNDO, 2003. p. 572)³³.

O prestígio da obra literária pode também ser medido pelo crescimento do número de tipografias e livrarias no país. Quase inexistente no período colonial, a comercialização de impressos no Brasil começou no princípio do século XIX de forma bastante acanhada³⁴. A impressão de trabalhos escritos por brasileiros até o alvorecer do século XIX era possível (oficialmente) através de tipografias existentes em Portugal, como foi o caso do nosso primeiro “best-seller”, *Marília de Dirceu* (Thomaz Antônio Gonzaga), o qual teve quatro edições em Lisboa, entre 1792 e 1800. Ao visitar o Rio de Janeiro em 1808, o comerciante inglês John Luccock – observa Hallewell (1985, p. 26) – “nos diz que a importação de livros ultrapassava tanto a pequena procura que frequentemente era preciso dispor desses livros por meio de leilão público”. A comercialização do livro era acanhada. Em 1820, o visitante escocês Alexander Caldcleugh observou que, no Rio de Janeiro, os livros permanecendo

33 Olavo Bilac, por exemplo, recebeu cem mil-réis por uma quadra sobre os Fósforos Brilhantes: “Aviso a quem é fumante:/ Tanto o príncipe de Gales/ Como o Dr. Campos Sales,/ Usam Fósforos Brilhante”. Hermes Fontes proclamou a qualidade de um xarope: “Tenho a maior satisfação em declarar que, sofrendo de uma bronquite pertinaz, fiquei radicalmente curado com o uso do Bromil” (EDMUNDO, 2003. p. 571).

34 A ideia de que imprensa era uma ameaça à estabilidade colonial deve ser cuidadosamente analisada. É importante observar que o conflito entre metrópoles e impressão-tipografia foi quase sempre problemático e inconstante na história da colonização americana. Exemplo interessante é a Espanha. A coroa espanhola permitiu, logo após a conquista, a existência da imprensa na cidade do México e em Lima, mas essa arte foi proibida, por muito tempo, nas demais possessões espanholas. A França permitiu que São Domingos (Haiti) tivesse tipografia, mas negou essa concessão ao Canadá. Desde 1638 (antes, portanto, da chegada do Mayflower), a Nova Inglaterra (Massachusetts) tinha autorização inglesa para manter sua própria tipografia, o que era proibido nas outras regiões. Portugal proibia a impressão nas terras brasileiras, mas o mesmo não aconteceu nas suas colônias asiáticas. Desde a segunda metade do século XVI, os jesuítas obtiveram permissão para imprimir seus trabalhos em Goa e Macau. Contudo, o Paraguai, território de forte presença dos jesuítas, não teve nenhuma impressora antes de 1700 (HALLEWELL, 1985, p. 10).

nas prateleiras por muito tempo (HALLEWELL, 1985). Conforme relatos de viajantes, em 1820 existiam na cidade do Rio de Janeiro quatro livrarias. Mas é importante chamar atenção para o fato de que o contrabando de livros era significativo nesse período. Mas, a partir da segunda metade do século XIX, o panorama comercial era outro, embora boa parte da produção editorial ainda fosse proveniente do exterior, principalmente Lisboa, Londres e Paris. Como dirá Edmundo (2003, p. 431): “No começo do século lemos bastante, lemos; pena, entretanto, que o livro, em espessa maioria, continue a nos vir, sempre, de fora. Como tudo, afinal, que nos instrui”.

Em 1852, existiam na cidade do Rio de Janeiro, 17 tipografias e 12 livrarias; em 1882, já contava com 47 e 32 respectivamente (FRANÇA, 1999). Com base de dados recolhidos no *Almanak Laemmert*, El Far (2005) observa que de 1870 a 1900 havia na cidade do Rio de Janeiro, ao todo, 121 firmas vinculadas ao comércio do livro³⁵. Em fins do século, a cidade de São Paulo já possuía oito livrarias e em 1884 já contava com mais de 20 tipografias em funcionamento (CRUZ, 2000, p. 78). Mas é importante salientar que a grande maioria dos livreiros da época não vivia apenas das vendas de livros; também negociava com diversos outros artigos, principalmente miscelâneas importadas, como guarda-chuvas, bengalas, charutos e até mesmo remédios (pílulas e unguentos).

Nos primeiros anos do século XX, as principais editoras-livrarias do país – como Laemmert, Francisco Alves, Garnier, Brigueiet e Quaresma, no Rio de Janeiro e, em São Paulo, a Livraria Paulista – começam a fazer concorrência aos livros importados. As inovações introduzidas tornam os preços dos livros mais em conta³⁶. Exemplo significativo foi o de Pedro da Silva Quaresma. Instalado como livreiro no Rio de Janeiro desde 1879; Quaresma foi um dos pioneiros no Brasil em editar brochuras de preço módico. Contratou escritores que (muitos vezes utilizando-se de pseudônimo) escreveram obras populares, as quais eram espalhadas por vários cantos do país (BRITO BROCA, 1975, p. 143). Investiu também na produção de livros de modinhas (lançou, por

35 El Far (2004, p. 34) observa que “os livreiros proeminentes nesse período foram aqueles que não se restringiram à venda de livros, e apostaram também nos trabalhos de edição e impressão”. Alguns desses livreiros e editores – como Garnier e Francisco Alves – chegaram a acumular pequenas fortunas.

36 A brochura era usualmente publicada após a circulação do livro em capa dura. Com isso, os livreiros-editores podiam reduzir os preços dos exemplares.

exemplo, a famosa *Biblioteca dos Trovadores*, com o Cancioneiro Popular, Choros de Violão, Trovador Moderno, Lira Popular e tantos outros) e de literatura infantil, até então dominada por Portugal. O autor da celebre frase “O Rio civiliza-se”, Figueiredo Pimentel (que mais tarde de se destacará pelas crônicas de moda na Gazeta de Notícias) escreveu para a Livraria Quaresma uma série de contos que fizeram grande sucesso, como *Histórias da Carochinha*, *Histórias do Arco-da-Velha*, *História da Baratinha* (EDMUNDO, 2003, p. 453).

Mais significativo do que a livraria foi o crescimento e circulação da imprensa periódica. A partir da segunda metade do século XIX, a imprensa tornou-se o principal meio de expressão da opinião pública. Havia uma ideia iluminista de que o jornal punha nas mãos dos homens informações verdadeiras e úteis, abria seus horizontes e dissipava erros, além de ser uma fonte de entretenimento.

Nos fins do século XIX, o público passou a ter mais acesso a um grande número de jornais e revistas. Calcula-se que na década de 1840, a média diária de cariocas que compravam periódicos era de aproximadamente cinco mil; em 1870, estima-se em 30 mil (MACHADO, 2001, p. 41). Cruz (2000, p. 77) observa que nas “duas últimas décadas de do século XIX vieram a público mais de seiscentas publicações paulistas, o quántuplo das quatro décadas anteriores”. Exemplo bem sucedido é o “Estado de São Paulo”. Em 1888, havia tiragem diária de quatro mil exemplares; em 1913, passou para 35 mil exemplares.

No jornal, os homens de letras encontraram notoriedade e um pouco mais de dinheiro do que obtinham na publicação de livros. Em 1916, Olavo Bilac, no prefácio de *Ironia e Piedade*, escreveu:

Hoje não há jornal que não esteja aberto à atividade dos moços. O talento já não bate à porta de chapéu na mão, triste e encolhido, vexado e em farrapos, como mendigo tímido que nem sabe como haverá de pedir esmola. A minha geração se não teve outro mérito, teve este que não foi pequeno: desbravou o caminho, fez da imprensa literária uma profissão remunerada, impôs o trabalho. Antes de nós, Alencar, Macedo e todos os que traziam a literatura

para o jornalismo eram apenas tolerados: só o comércio e a política tinham considerações e virtude (BROCA, 1975, p. 217)³⁷.

Mais do que o livro ou mesmo a revista, o jornal foi um instrumento fundamental para a formação da *intelligentia* nacional. O jornalismo não era apenas uma fonte de emprego, era também uma fonte de status, de respeitabilidade. Além do mais, exigia do escritor uma autodisciplina e hábitos metódicos de trabalho, contribuindo com isso para desacreditar a noção romântica do escritor como um “gênio” dotado de uma incontrolada inspiração. O jornal foi o principal veículo para fomentar o intuito patriótico do intelectual e para a sua missão transformadora do meio social. Machado de Assis considerava o jornal superior ao livro devido à força democrática do primeiro, sendo capaz de produzir “uma revolução na ordem social”. Em crônica publicada no *Correio Mercantil*, “O jornal e o livro” (1859), dirá que:

o jornal, literatura quotidiana [...] é reprodução diária do espírito do povo [...] onde se reflete, não a ideia de um homem, mas a ideia popular [...]. O livro não está decerto nestas condições [...]. Depois, o espírito humano tem necessidade de discussão, porque a discussão é – movimento [...]. A discussão pela imprensa-jornal anima-se e toma fogo pela presteza e reprodução diária desta locomoção intelectual (MACHADO DE ASSIS, III, 1997, p. 946).

Com o aumento da tiragem de jornais e revistas, a Literatura ocupou mais espaço³⁸. A principal fonte de divulgação da obra literária na segunda

37 Cabe observar que Olavo Bilac teve, até 1908, ordenado mensal nas crônicas publicadas na Gazeta de Notícias quando se desligou, amuado, da imprensa como represália por ter sido atacado publicamente por organizar uma agência de informações subvencionada pelo Itamarati (MAGALHÃES JR., 1974).

38 Apesar da imprensa e da literatura ainda estarem unidas no início do século XX, as transformações decorrentes do desenvolvimento da imprensa profissional nos fins do século anterior terminaram divorciando tal união. Nas primeiras décadas do século XX, os jornais já começavam a solicitar crônicas mais curtas; mudaram a estrutura da paginação com a redução de textos longos; ganharam um caráter mais informativo e um pouco menos doutrinário; começaram a utilizar a reportagem e a entrevista. Em consequência, o texto literário passa a se diferenciar do texto jornalístico.

metade do século XIX foi o *roman-feuilleton* (romance folhetim)³⁹, fenômeno umbilicalmente ligado ao início da produção jornalística e uma das primeiras manifestações da cultura de massa. Foi através dos rodapés de jornais (e também das revistas semanais) que muitos romances, nacionais e estrangeiros, vieram a público pela primeira vez. Ao lado dos grandes sucessos franceses, como *Mistérios de Paris* (Eugène Sue) ou *Rocamboles* (Ponson Du Terrail), publicados no Brasil a partir de 1843, apareciam também obras de autores nacionais (ver MEYER, 1996).

O tipo de romance predominante na produção ficcional brasileira da época foi o chamado “*romance da atualidade*” ou “*de costume*”. Instituído no Brasil nos meados do século XIX – lembremo-nos de *A Moreninha* (1844), de Macedo – esse “gênero” caracterizou-se fundamentalmente por apresentar amplas e cuidadosas descrições do cotidiano da cidade, dos hábitos e costumes da população. Os romancistas preocupavam-se em retratar cenários familiares ao leitor, identificar lugares e paisagens, apresentar personagens verossímeis, descrevendo experiências cotidianas em uma estrutura narrativa cronológica e de caráter biográfico. As semelhanças entre o universo da ficção e a realidade social contribuíam para que os leitores, não raro, tivessem dúvida sobre o caráter ficcional do texto. Mais ainda, os leitores procuravam nos textos modelos de conduta de vida. Assim, pelos efeitos da verossimilhança, o escritor procurava facilitar a aceitação da obra pelo público. Esse fato é ainda mais ressaltado no romance de inspiração realista-naturalista que buscava na referencialidade extratextual elementos que permitissem ao leitor olhar o fato ficcional sempre em analogia a um dado referente (SUSSEKIND, 1984, 1997). Para esses literatos, a sociedade era objeto de interesse imediato e seus romances abordavam temas de interesse coletivo. Nessa perspectiva, o efeito do real consiste em “naturalizar” a narrativa. Trata-se de fazer com que o discurso que carrega a ficção não fosse passível de suspeição. A narração pretendia ser o mínimo possível subjetiva, com poucas indicações de distância, modalização ou ênfase. Ao invés de

39 O romance-folhetim começa na França (1836) quando, desejando aumentar a venda do seu jornal, *La Presse*, Émile Girardin pede a alguns romancistas que publiquem seus trabalhos, em capítulos, no seu periódico. Em um ano, a tiragem do jornal pula de 70.000 para 200.000 (SERRA, 1997, p. 19).

“subjativismos”, propunha-se a “objetividade” amparada no “fato real”; em lugar da imaginação, a realidade avassaladora e impetuosa⁴⁰.

A obra ficcional do *fin-de-siècle* insistiu na importância das categorias de espaço e tempo. Os romances se apresentavam como “pedaços de vida”, extraídos da história de “pessoas reais”, pertencentes ao “nosso universo”. Quando presentes, o extraordinário, as incoerências e as ambiguidades servem para ressaltar a “normalidade”. O sistema “causa-efeito” era essencial para o encadeamento e a explicação das ações. O efeito do real repousava, em sua maior parte, nas ações das personagens, na construção de pessoas não heroicas, colhidas em série de acontecimentos “normalmente comprováveis”.

O romance era obra de observação, mas também de proposição. O “romance de tese” predominou na época. A obra literária era um utensílio de combate, uma “arte compromissada” (ver MACHADO NETO, 1973; BROCA, 1975; NEEDELL, 1987; ORTIZ, 1991; BOTELHO, 2002). O realismo-naturalismo, no dizer de Zola (1989), era um sintoma da vitória da concepção científica e do pensamento tecnológico sobre o espírito de idealismo e tradicionalismo. A Literatura pretendia analisar a “natureza humana”, submetê-la às regras e compassos da razão soberana. Amparado pelas conquistas da ciência, o romance deveria estar voltado para a transformação do “corpo social”, descrevendo a degenerescência em todo o organismo social (principalmente na debilidade a família, a falsa educação de seus membros e as práticas sexuais “envilecedoras”). Portanto, uma proposta metafórica de “medicalização” das novas situações criadas pelas transformações da sociedade.⁴¹

No anseio de normatizar e ordenar uma dada realidade, o romance não apenas “refletia” ou “espelhava” a sociedade, mas também fornecia novas visões das coisas e das pessoas, com isso instigando ou renovando novas percepções do mundo. Assim, a realidade que era transposta para o texto, tornava-se signo para alguma coisa a mais. O texto literário, portanto, situava-se entre a retratação da sociedade da época e uma construção idealizada dessa

40 Conforme Zola (1989, p. 62), o naturalismo é a fórmula da ciência moderna aplicada à literatura.

41 No dizer de Eça de Queiroz, “O realismo é a anatomia do caráter”. E explica: “[...] É a crítica do homem. É a arte que nos pinta a nossos próprios olhos – para condenar o que houver de mau na nossa sociedade” (apud SARAIVA, 1969, p. 900).

mesma sociedade, realizando o que Iser (1993), na sua proposta de fundamentar uma antropologia da Literatura, chama de “ato ficcionalizante”.⁴²

O PRINCÍPIO DA PATI NATAE

A literatura finissecular, como de qualquer outro período, pretendia agradar o público pelo conteúdo que trazia (história de amores, união conjugal, a paixão sexual, finais que resolvem desgraças, perseguições, injustiças, misérias, etc.). O melodrama de caráter romântico não deixou de existir. Contudo, o final do século XIX adorou a biologia, o sexo e a psicologia. A obra ficcional abasteceu e aguçou o apetite do público com narrativas sobre fenômenos que expressavam a “fisiologia da natureza humana”, como a sexualidade, o erotismo, o “*pathos* feminino, os distúrbios de caráter, os “desejos enlouquecedores”, o “sofrimento mental”, “corpos históricos”, os “comportamentos ilícitos”⁴³. Com isso, desenvolveu macabra sensibilidade pelo mórbido, obsessão pela decadência física e mental, pela dissolução e desintegração do ser humano⁴⁴. Pululam as descrições de “furor de delírios”, de “obsessões tenazes de desejos”, de “sangue incendiado pela aspiração carnal”, de “vontades enervantes”⁴⁵. Nesse sentido, os nossos literatos exploraram exaustivamente o princípio da *pati natae* (nascido para sofrer).

Nos romances do *fin-de-siècle*, os personagens já não são mais retratados pelas lentes do herói romântico (“intenso”, “instintivo”, “intuitivo”, “imagina-

42 “Undoubtedly, the text is permeated by a vast range of identifiable items, selected from social and other extratextual realities. The mere importation into the text, however, of such realities – even though they are not being represented in the text for their own sake – does not ipso facto make them fictive. Instead, the text’s apparent reproduction of items within the fictional text brings to light purposes, attitudes, and experiences that are decidedly not part of a fictionalizing act. Because this act of fictionalizing cannot be deduced from the reality repeated in the text, it clearly brings into play an imaginary quality that does not belong to the reality reproduced in the text but that cannot be disentangled from it. Thus the fictionalizing act converts the reality reproduced into a sign, simultaneously casting the imaginary as a form that allows us to conceive what it is toward which the sign points” (ISER, 1993, p. 2).

43 “O grande *chic* era falar em coisas torpes ... Discutiam-se as aberrações do sexo com uma profundidade de princípios filosóficos [...]” (DIAS, 1975, p. 267).

44 A produção bibliográfica internacional sobre a decadência no *fin-de-siècle* é significativa. Ver, por exemplo, Carter (1959), Spackman (1989), O’Connor (2000), Wood (2001), Bailin (2007), Showalter (2011).

45 É ilustrativa a descrição da cena incestuosa entre Lourenço e sua irmã no romance belenense, *Hortência* (Marques de Carvalho, 1888): “[...] o irmão, de salto, abraçando-a atleticamente, num esforço violento e bestial, erguendo-a a meia altura do solo, beijando-a doidamente, e rolou com ela para o fundo da rede, ansioso, ofegante, as cordoveias salientes, belo de alegria, sublime de virilidade vitoriosa” (1989, p. 82)

tivo”, “atormentado”, “individualista”). Agora, predomina o “anti-herói” tipificado pela “solidão”, “vulnerabilidade”, “alienação”, “perda de identidade”, “vida sofrida”, “culpa”, “vergonha”, “decadência”, “aberração”. O ser humano é movido pela carne, pelo sangue e pelos nervos. Honorina (*A Mulata*, 1875, de Carlos Malheiro Dias), Madá (*O Homem*, 1887, de Aluísio Azevedo), Lenita (*A Carne*, 1888, de Júlio Ribeiro), Hortência (*Hortência*, 1888, de Marques de Carvalho), Rita Baiana (*O Cortiço*, 1890, de Aluísio Azevedo) são heroínas típicas do período⁴⁶. Controlados inteiramente pela sensualidade, os personagens são voluptuosos, lúbricos, caprichosos. São constantemente submetidos as “pulsões sensuais”, as determinações de ordem sexual. Tais pulsões revelam tanto “necessidades” quanto “vícios”, “comportamentos genéticos degenerados”, “prazeres envilecedores” (como na prostituição e no homossexualismo)⁴⁷. O corpo, controlado por forças naturais (regido, portanto, por normas próprias), é fonte de desejo e prazer, mas também lócus de perversão e anomalia. Os prazeres excessivos (o abuso da excitação, a luxúria, a devassidão) levam a diversas formas de “neuroses genitais”, de desequilíbrio do sistema nervoso, de “atavismo neuropata” e até mesmo a loucura. Tais “pulsões” variam de acordo com características e nuances entre os homens e as mulheres, assim como na raça.

O corpo feminino era usualmente visto como principal personificação do sensual, do erótico e da perversão. O prazer feminino era intrigante e objeto de intensa curiosidade. Passando a ser objeto de amplas descrições, torna-se algo misterioso, até mesmo perigoso e ameaçador. O orgasmo feminino é visto como liberações de forças telúricas. Diferente do romantismo, o romance finissecular não mais estabelece as relações entre prazer e fertilidade ou frigidez e esterilidade. A união sexual é agora usualmente concebida

46 Interessante observar que, conforme resultado de um “plebiscito” organizado em 1892 pela *A Semana*, hebdomadário de Max Fleury, para saber quais os melhores romances escritos em língua portuguesa, *A Carne* e *O Cortiço* ficaram em segundo e terceiro lugar, respectivamente (RENAULT, 1987).

47 O homossexualismo aparece nos romances brasileiros, de forma mais explícita, a partir dos fins do século XIX, como foi o caso de *A Mulata* (1875), de Carlos Malheiro Dias; *Bom Crioulo* (1895), de Adolfo Caminha; *A Condessa Vésper* (1883-84), de Aluísio Azevedo, entre outros. Um típico exemplo de descrição do homossexualismo (feminino) pode ser encontrado em *A Mulata*: “Honorina, quando só, ia para os quartos das amigas, conversar. Às vezes passava horas fechadas com a Emília[...] Deitavam-se fumando, os beijos caíam das bocas, sem querer, Honorina então tremia, arrancava o peignoir, a saia e a camisa, despia a companheira, mordida-lhe os peitos, enfurecia-se de lascívia, deixava-se beijar toda, tornando-se sob as carícias dos lábios viciosos da amiga, entregando-se como uma deusa, os dentes a bater, as mãos no ar, delirante, medonha[...]” (1975, p. 176).

como um ato puramente fisiológico. Submetido às leis da “natureza”, o corpo feminino está governado por impulsos físicos e biológicos; está sujeito as “tormentas uterinas” ou “ferimentos periódicos”. É um “corpo automático”. Assim, estando mais ligada às forças da natureza, a mulher é usualmente representada por um materialismo grosseiro. Guardando as devidas proporções, os romances tendiam a reproduzir a misógina de Baudelaire: “*A mulher é o oposto do dândi. Por isso, ela inspira o horror. Tem fome e precisa comer; tem sede e precisa beber; está no cio e precisa trepar. Que maravilha! A mulher é natural, ou seja, abominável*” (apud SHOWALTER 1993, p. 223).

As personagens femininas, enquanto descritas como “mulheres-selvagem”, estão submetidas às necessidades naturais, fisiológicas. *A Carne* (1888) e *O Homem* (1887) são exemplos significativos. No romance de Aluísio Azevedo, Dr. Lobão, médico da família, referindo-se a Madá, personagem principal que enlouquece pela falta de homem, se expressará da seguinte forma⁴⁸:

Diabo! Faz lástima que um organismo, tão rico e tão bom para procriar, se sacrifique deste modo! Enfim – ainda não é tarde: mas, se ela não se casar quanto antes – hum ... hum!... Não respondo pelo resto! [...] É perigoso brincar com a fera que principia a despertar... O monstro deu já sinal de si; e pelo primeiro berro, você bem pode calcular o que não será quando estiver deveras assanhado! [...] O útero, conforme Platão, é uma besta que quer a todo o custo conceber no momento oportuno; se lho não permitem – dana! Ora aí tem! [...] Para isso é preciso, antes de mais nada, que ela contente e traga em perfeito equilíbrio certos órgãos, cuja exacerbação iria alterar fatalmente o seu sistema psíquico; e, como o casamento é indispensável àquele equilíbrio, eu faço grande questão do casamento [...] Casamento é um modo de dizer, eu faço questão é do coito! Ela precisa de homem! (2005, p. 31-32)

48 É interessante observar a ampla utilização de termos técnicos (com as devidas explicações) por Aluísio Azevedo para caracterizar a condição psíquica da personagem, como “febre histérica”, “neuralgias”, “cefalalgia”, “letargia”, “ataque de coréia”, etc.

A forma desabrida de apresentar a “condição humana” tinha inegavelmente uma intenção de chocar. Mas, um “choque pedagógico”. Ou seja, a descrição de uma “realidade crua” é um recurso pelo qual o literato chama atenção para um novo olhar do mundo social. Um olhar que pretende ser “científico”, “verdadeiro”, sobre as ações humanas⁴⁹. Um pressuposto subjacente na Literatura finissecular é a de que, mais do que a saúde, o sofrimento e a insanidade expressam melhor a verdade sobre a condição humana, sobre a estrutura fisiológica, psíquica e moral do homem. Em outras palavras, os “estudos” sobre patologia, sobre as manifestações do instinto e do desejo, sobre o desequilíbrio nervoso e as anomalias hereditárias são conhecimentos que desnudam o homem, expondo-o a sua precariedade frente à natureza. Nessa perspectiva, a Literatura tem uma missão pedagógica: expor ao leitor essa verdade.

As relações entre o ser humano e seu “ambiente natural” constituem uma temática recorrente no romance finissecular. A expressão “ambiente natural” referia-se ao conjunto de fatores físicos, químicos e biológicos que condicionam a existência humana, a motivação e a inteligência. Constitui, portanto, a base física do pensamento e da conduta humana (BRAYNER, 1973). Designa a “natureza”, entendida como algo que impõe limites à ação humana. Assim, o ser humano está sempre exposto às pressões de forças profundas provenientes de uma “máquina cósmica” que preside o mundo. Carlos Malheiro Dias (*A Mulata*, 1896) resume tal concepção ao dizer: “Como pretender, pois que a vontade seja um dominante no espírito do homem, quando ela é apenas uma função toda dependente das moléculas ideais, das fibras sensíveis e musculares?” (1975, p. 53). As determinações naturais são, portanto, indiferentes aos intuitos humanos. O ser humano há de “resignar-se a tudo, numa passividade de inconsciente, obedecendo à disposição celestial da divindade” (MARQUES DE CARVALHO, 1989, p. 115).

49 Para Lúcia Castelo Branco (1988, p. 116) “[...] em uma época de tamanho puritanismo, a abordagem científica surgira como uma proposta bem comportada e bem intencionada com relação à sexualidade: falava-se de sexo, mas falava-se com o intuito de promover um conhecimento científico da matéria, para que se possa dominá-la com mais habilidade, mantê-la permanentemente sem controle”. O discurso científico, portanto, esconde atitude normativa sobre o sexo e um ataque aos comportamentos ilícitos. Assim, subjacente às descrições do horror, da infâmia, da sensualidade desenfreada há uma preocupação com a ordem, a saúde.

O sentimento de fatalismo foi marcante na época. Assim como está submerso as forças naturais, o ser humano está submisso às “estruturas sociais”. Concebido dentro dos parâmetros do “realismo social”, representado basicamente pelas teorias orgânicas (das quais Spencer foi grande expressão), o social é uma “natureza de segunda ordem”. É composto por realidades objetivas, externas a vontade e a constituição da liberdade; dotadas de poder de coerção sobre ações e imaginação humana. O social se constitui, portanto, como uma dimensão separada, autônoma e crucial, das subjetividades, das “consciências individuais”.

A concepção de “natureza humana” nos romances da época teve uma forte influência dos estudos de Darwin: a constatação de que o ser humano é um animal como outro qualquer⁵⁰. A associação entre comportamento humano e animal foi muito constante na Literatura do *fin-de-siècle*. Assim, a lua de mel de Chiquinha, que é comparada a um “quartão” (cavalo castrado), foi “um idílio de aves bravas” (em *O Paroara*, de Rodolfo Teófilo, 1899); o nariz da mulata Honorina, que “trazia em si, em todo o seu ar, a barbárie da raça em que nascera”, é “dos felinos e das voluptuosas, abria de contínuo umas ventas frementes de animalejo feroz” (DIAS, 1975, p. 120). Em *A Condessa Vésper*, de Aluísio Azevedo (inicialmente publicado em folhetins entre novembro de 1883 a janeiro de 1884, com o título “Memórias de um condenado”), a descrição da noite de núpcias entre Leonardo (que fica louco) com Ambrosina é um exemplo interessante. A descrição da cena faz lembrar uma tentativa de estupro.

[...] já desde o banquete nupcial havia sentido um princípio de vertigem e um estranho sobressalto de nervos [...]. No quarto nupcial “continuava sobressaltado, quase ofegante [...] estremeceu da cabeça aos pés, contraindo os lábios, abrolhando os olhos e rilhando os dentes”. E começou a tartamudear inarticulados sons e a estorcer-se no luxuoso divã em que havia resvalado [...]. Ambrosina, retrocedendo o corpo com uma agilidade de serpe, logrou, aos gritos,

50 Provavelmente a primeira tentativa de divulgar o darwinismo no Brasil foi feita pelo médico Augusto César de Miranda Azevedo, quando proferiu um conjunto de conferências (1875) sobre a *Origem das espécies* (DARWIN, 1859). Em 1876, Miranda Azevedo publicou a sua primeira conferência (CID; WAIZBORT, 2009).

escapar-lhe das mãos; mas Leonardo cortou-lhe a saída, rojando-se diante da porta, na destra posição de um tigre que arma o pulo sobre a presa. Faiscavam-lhe os olhos, espumava-lhe a boca e fungavam-lhe as ventas, como de faminta fera fariscando sangue [...] Ambrosina, estonteada de pavor e já sem voz para gritar, corria, seminua, de um canto a outro [...] Ele afinal, grunindo, pinchou-se sobre ela, e apresou-lhe com os dentes a sutil camisa de claras rendas e laços cor-de-rosa. A bela rapariga [...] caiu por terra sem sentidos [...] Leonardo apoderou-se da desgraçada com uma alegria feroz (AZEVEDO, 2005, p. 1147-8).

Nesse sentido, a preocupação com a “fisiologia da natureza humana” e a inclinação de ordem quase sociológica e etnográfica dos romances da época foram fatores importantes que conduziram os nossos literatos a explorar os aspectos “naturais” (bio-psíquicos) da doença, o “comportamento do doente” e tratamento. Tampouco podemos esquecer que a doença era um veículo por meio do qual o literato dava acesso à intimidade da vida familiar, a alcova, as relações sexuais.

Embora com exceções, a doença não foi objeto de grande interesse na ficção romântica brasileira. Era usualmente utilizada com o intuito de criar uma situação, às vezes artificial, para aproximar ou afastar determinados personagens. Nesse sentido, a doença é simbólica (como a tuberculose em *Lucíola*, 1862, de José de Alencar) ou motivo para desenlace da trama (como, por exemplo, em *Inocência*, 1872, de Visconde de Taunay). O mesmo não acontece com o romance do *fin-de-siècle*, predominantemente realista-naturalista, no qual a doença ocupa um espaço privilegiado. Como exemplo, *Fome* (1890) e *O Paroara* (1899), de Rodolfo Teófilo; *O Chromo* (1888), de Horácio de Carvalho; *O Homem* (1887) e *A Mortalha de Alzira* (1894), de Aluísio Azevedo; *O Simas* (1898), de Pápi Júnior; *Morbus* (1898), de Faria Neves Sobrinho; *A Viúva Simões* (1895) e *A Silveirinha* (1913), de Júlia Lopes de Almeida. A lista é grande.

Diferente da imagem idílica do país instituída pelo imaginário romântico, o intelectual da época ressaltou o estado de miséria e de ignorância da população. Interessado pela “patologia social”, o literato intrinsecamente

propunha uma “cura”. A analogia com a Medicina é clara. O olhar realista-naturalista encontrou na Biomedicina um projeto filosófico, ideológico e político capaz de enfrentar e superar as vicissitudes de uma nação disfórica e mal conformada, e com isso, assegurar a marcha da civilização brasileira⁵¹.

Conhecer é também controlar. Havia uma esperança de que o conhecimento das Ciências Naturais sobre a “fisiologia humana” forneceria subsídios para a melhoria das condições urbanas, higiênicas e raciais da nação, tornando-a engrandecida (SCHWARCZ, 1993). Como disse Monteiro Lobato, em 1918: “Respiramos hoje com mais desafogo. O laboratório dá-nos o argumento por que ansiamos. Firmados nele contraporemos à condenação sociológica de Le Bom a voz mais alta da biologia” (TRINDADE; HOCHMAN, 1996). A expressiva imagem do jornalista Miguel Pereira (1916) – “*O Brasil é um imenso hospital*” – resume o ideal de uma “cruzada da medicina pela pátria” e o papel que foi reservado à ciência, mais especificamente à Biologia, para a recuperação e/ou fundação da nacionalidade. Em síntese, o intelectual brasileiro transpunha para a Literatura o sentimento de que o conhecimento científico poderia nos absolver como povo dos males pelos quais fomos condenados (os males herdados da colônia, o estoque racial, o clima tropical). Redimir o Brasil; higienizá-lo pela perspectiva do modelo biomédico. É interessante notar que o início da Primeira República foi marcado por uma “cruzada da medicina pela pátria”, no dizer do deputado federal Miguel Pereira (o mesmo que afirmou em 1916 ser “o Brasil um imenso hospital”). É nessa época que se consolida a campanha do sanitarismo do Brasil.

CONCLUSÃO

O presente artigo procurou discutir alguns elementos essenciais no processo de instalação do modelo biomédico no Brasil do *fin-de-siècle*, momento em que esse modelo se legitima. Partiu do princípio de que esse modelo de cuidados à saúde foi instituído no seio de um conjunto de com-

51 Sussekind (1984, p. 65) observa que quando “se liam romances como *O Homem*, de Aluísio Azevedo ou *A Carne*, de Júlio Ribeiro a associação a monografias médicas sobre a histeria era inevitável. O que se lia como ficção, se dizia também ciência. Ler *O Homem* equivalia a um estudo sobre os sintomas histéricos [...] O que se representava como ficção se apresentava também como documento”.

portamentos, ideias, atitudes, imagens sobre a vida, a sociedade e o corpo humano. Alojada na teia de relações socioculturais, a implantação da Biomedicina transcendeu a própria corporação médica. Sendo instituída no “mundo da vida”, é pelos parâmetros desse mundo que podemos compreender sua popularização.

O conceito essencial subjacente na discussão do processo de popularização da Biomedicina foi o de “imaginário social”. O imaginário é, antes de tudo, representação simbólica e instrumento do agir social. Mais especificamente, é uma forma específica do ser humano se relacionar com os outros, com o mundo, com os não-humanos. É, portanto, um ato posicional pelo qual um objeto é constituído através de tecidos simbólicos ou “redes simbólicas”, na expressão de Castoriadis (1982). Para compreender o imaginário social instituído sobre a Biomedicina, utilizamos a Literatura ficcional. Além de despertar emoções e sentimentos, a obra literária tem o poder de representar o mundo através de uma nova perspectiva e, com isso, amplia o entendimento sobre a vida cotidiana. Esse fato foi particularmente significativo na proposta realista-naturalista, movimento estético dominante no fin-de-siècle brasileiro. No Brasil, o “mundo da literatura” realista estava diretamente relacionado com as mudanças socioculturais ocorridas na segunda metade do século XIX. Trata-se de um momento histórico no qual houve uma particular preocupação em redirecionar intelectual e moralmente a nação. O desejo era de “civilizar” a nação, ou seja, dar uma nova forma dela se relacionar com o mundo, com o “outro”. Não outro qualquer, mas um “outro civilizado”. Almejar a civilização significava sair das trevas da ignorância e da superstição. Uma proposta de sabor iluminista. Nesse contexto, o intelectual – que na época não se distinguia substancialmente do “homem de letras” – assumiu um papel significativo. Foi porta-voz de um ideal de civilização e a Biomedicina, o emblema simbólico desse ideal.

Para compreender o papel social daqueles indivíduos que foram socialmente legitimados para falar, propagar, alimentar o imaginário social sobre o ideal civilizatório, é importante observar algumas características dos intelectuais daquela época. Em primeiro lugar, não estavam fundamentalmente concentrados nas universidades (fenômeno que só ocorrera nos meados do século XX). Impossibilitados de viver “da pena”, encontrou na imprensa um

dos principais meios de complementar seus proventos. Grande parte da *intelligentsia* nacional procurou ganhar independência frente às instituições políticas e religiosas existentes no país. Esse fato explica, até certo ponto, porque a coesão entre eles não foi particularmente forte. Mas todos eles partilhavam uma característica em comum: a relação direta com setores da “sociedade civil” e com a elite política. Uma relação sem dúvida complexa e, muitas vezes, conflitante. Considerando-se pertencente a uma elite pensante, manifestava usualmente atitudes de superioridade. Acreditava-se ser uma pessoa que desenvolvia percepção sensorial aguçada para as coisas da vida. Imbuído de uma missão pedagógica e de ideal de civilidade, era crítico de alguns valores e princípios da sociedade instituída no país.

O literato finissecular partia do pressuposto de que a realidade objetiva é o ponto de partida de todo o pensamento, estabelecendo com isso oposições entre “razão” e “coração”. Mas ainda, entre “natureza” e “espírito”. Nessa concepção, a tese fundamental subjacente era a de que o entendimento racional é uma força aliada à experiência sensível e à observação. Admitindo uma “objetividade” e uma “racionalidade” interna nos fenômenos, o literato considerava o corpo humano como uma entidade autônoma. Tal concepção estava baseada na ideia de regularidade constante e involuntária subjacente ao próprio fenômeno. Assim, ao explicar o fenômeno social – ou a “natureza humana” – a tendência dominante foi de buscar uma maneira de reduzir à uniformidade o que se apresenta como variedade, de vincular às singularidades e mudanças do histórico e as generalidades do racional, impondo no processo social um esquema regular e fixo. Uma realidade que se aprimora pelas ações civilizatórias, entendida como aplicação da razão sobre o mundo. Nesse sentido, a ciência teria o papel de ser redentor da humanidade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Julia Lopes de. *A Silveirinha*. Crônica de um verão (1913). Florianópolis: Ed. Mulheres, 1997.

_____. *A viúva Simões*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999.

- ALMEIDA, Julia Lopes de. *A família Medeiros*. São Paulo: Horacio Belfort Sabino, 1894.
- ALONSO, Ângela. Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, p. 35-55, 2000.
- _____. *Idéias em movimento*. A geração de 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ANTUNES, José L. F. *Medicina, leis e moral*. Pensamento médico e comportamento no Brasil (1870-1930). São Paulo: UNESP, 1999.
- ATKINSON, P. *The clinical experience: the construction and reconstruction of medical reality*. London: Gower, 1981.
- AZEVEDO, Aluísio. *Condessa Vésper; O homem; O cortiço; A mortalha de Alzira*. In: _____. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.
- BAILIN, M. *The sickroom in Victorian fiction*. The Art of Being Ill. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BARRETO, Lima. *Prosa seleta*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001.
- BEIGUELMAN, Paula. *Por que Lima Barreto*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BERTUCCI, Liane M. *Influenza, a medicina enferma*. Ciência e práticas de cura na época da gripe espanhola em São Paulo. Campinas: UNICAMP, 2004.
- BOTELHO, André. *Aprendizado do Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002.
- BRANCO, Lúcia Castello. Amores Pré-Modernos. In: _____. *Sobre o Pré-modernismo*. Rio de Janeiro: Funadação Casa Rui Barbosa, 1988, p. 115-129.
- BRAYNER, Sonia. *A metáfora do corpo no romance naturalista*. Estudo sobre "O Cortiço". Rio de Janeiro: Livraria São José, 1973.
- BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil – 1900*. 3ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975.
- BURCKHARDT, J. *Reflexiones sobre la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CALDAS, Waldenyr. *Literatura da cultura de massa*. São Paulo: Musa Editora, 2000.
- CAMINHA, Adolfo. *Bom Crioulo*. São Paulo: Ática, 1983.
- CANDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1975. v.2.

- CARTER, A.E. *The idea of decadence in French literature, 1830-1900*. Toronto: Toronto University Press, 1958.
- CARVALHO, Maria Alice R. de. República brasileira: viagem ao mesmo lugar. *Dados, Revista de Ciências Sociais*, Vol. 32, 1989.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHALHOUB, S; MARQUES, V.R.B.; SAMPAIO, G.R.; SOBRINHO, C.R.G. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 2003.
- CID, Maria Rosa Lopez; WAIZBORT, Ricardo. O darwinismo de Miranda Azevedo e o progresso da nação. In: DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol et al. (Org.). *Darwinismo, meio ambiente, sociedade*. São Paulo: Via Lettera; Rio de Janeiro: MAST, 2009, p. 303-311.
- CLARKE, Bruce; AYCOCK, Wendell (Org.). *The Body and the Text*. Comparative essays in literature and medicine. Texas: Texas Tech University Press, 1990.
- COELHO NETO. *A Conquista*. Porto: Chardron, 1913.
- CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. São Paulo: USP, 1982 (Tese de doutorado).
- CORREA, Silvio M. S. *Sexualidade e poder na belle époque de Porto Alegre*. Santa Cruz do Sul: Editora da UNISC, 1994.
- COSSIO, Carlos. *La opinion publica*. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- CRUZ, Heloisa. *São Paulo em papel e tinta*. Periodismo e vida urbana – 1890-1915. São Paulo: EDUC; FAPESP, Arquivo do Estado de São Paulo; Imprensa Oficial SP, 2000.
- CUKIERMAN, Henrique L. Novos corpos, novos crimes (e vice versa). In: ALMEIDA, Marta; VERGARA, Moema (Org.). *Ciência, história e historiografia*. São Paulo: Via Lettera; Rio de Janeiro: MAST, 2008, p. 219-230.
- CZERESNIA, Dina. *Do contágio à transmissão*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1997.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- DANTES, Maria Amélia. A profissão médica e outras práticas de cura em São Paulo na Primeira República. In: ALMEIDA, Marta; VERGARA, Moema (Org.). *Ciência, história e historiografia*. São Paulo: Via Lettera; Rio de Janeiro: MAST, 2008, p. 53-64.

- DAVIS, Cynthia. *Bodily and narrative forms*. The influence of medicine on American literature, 1845-1915. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- DIAS, Carlos Malheiro. *A Mulata*. Lisboa: Arcádia, 1975.
- DIMAS, Antonio. *Bilac, o jornalista: Crônicas*. Vol. 1 e 2. São Paulo: Imprensa Oficial, Editora da Universidade de São Paulo. Editora da Unicamp, 2006.
- DINGWALL, R. *Aspects of illness*. London: Martin Robertson, 1976.
- D'INCAO, Maria Ângela. *Sentimentos modernos e família*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- EDMUNDO, Luís. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2003.
- EL FAR, Alessandra. Livros para todos os bolsos e gostos. In: ABREU, M.; SCHAPOCHNIK, N. (Org.). *Cultura letrada no Brasil*. Objetos e práticas. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 329-341.
- _____. *Páginas de sensação*. Literatura popular e pornográfica no Rio de Janeiro (1870-1924). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ENDER, E. *Sexing the mind*. Nineteenth-Century fictions of hysteria. Ithaca & London: Cornell University Press, 1995.
- FABREGA, H. The need for na athnomedical science. *Science*, 1975; 189-969.
- FIGUEIREDO, Betânia G. *Artes de curar*. Cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.
- FRANÇA, Jean Carvalho. *Literatura e sociedade no Rio de Janeiro oitocentista*. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.
- FRYE, Northrop. *Anatomy of criticism*. Hamondsworth: Penguin, 1990.
- GADAMER, H-G. *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- GALLINO, L. (Org.). *Dicionário de Sociologia*. São Paulo: Paulus, 2005.
- HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil: sua história*. São Paulo: T.A. Queiroz e EDUSP, 1985.
- HERSCHMANN, M. Entre a insalubridade e a ignorância. A construção do campo médico e do ideário moderno no Brasil. In: HERSCHMANN, M.; KROPF, S.; NUNES, C. (Org.). *Missionários do Progresso*. Médicos, engenheiros e educadores no Rio de Janeiro, 1870-1937. Rio de Janeiro: Diadorim, 1996, p. 11-67.

- HERSCHMANN, M.M.; PEREIRA, C.A.M. (Org.). *A invenção do Brasil moderno. Medicina, educação e engenharia nos anos 20-30*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- HUGHES, Everett. *Men and their work*. Glencoe: The Free Press, 2ª ed., 1967
- ISER, Wolfgang. *O ato da leitura. Uma teoria do efeito estético*. São Paulo: Editora 34, 1999, v. 2.
- _____. *The fictive and the imaginary. Charting literary anthropology*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1993.
- JAGUARIBE, Beatriz. *Fins de século. Cidade e cultura no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- JAUSS, Hans Robert. O texto poético na mudança de horizonte da leitura. In: LIMA, L. C. (Org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, v. 2, p. 875-925.
- JONES, Anne Hudson. Literature and medicine. Traditions and innovations. In: CLARCKE, B.; AYCOCK, W. (Org.). *The body and the text*. Texas: Texas Tech University Press, 1990, p. 11-24.
- KLEINMAN, A. Toward a comparative study of medical systems: an integral approach to the study of the relationship of medicine to cultures. *Social Science and Medicine*, v. 1, p. 55-65, 1973.
- _____. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Social Science and Medicine*, v. 12, p. 85-93, 1978.
- _____. *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- LEHAN, Richard. *The City in Literature. An intellectual and cultural history*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- LEPENIES, Wolf. *As Três Culturas*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- LEVINE, George. Literary Realism Reconsidered: "The world in its length and breadth". In: BEAUMONT, M. (Org.). *A Concise Companion to Realism*. Sussex: Wiley-Blackwell, 2010, p. 13-32.
- LIMA, Nísia T. Missões civilizatórias da República e interpretação do Brasil. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. 5, p. 163-193, 1998.
- _____. *Um sertão chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, 1999.
- MACHADO, Roberto et al. *Danação da norma. Medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

- MACHADO, Ubiratan. *A vida literária no Brasil durante o romantismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- MACHADO DE ASSIS, A.M. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.
- MACHADO NETO, Antônio L. *Estrutura social da república das letras: Sociologia da vida intelectual brasileira, 1870 – 1930*. São Paulo: Grijalbo-EDUSP, 1973.
- MADEL, Luz. *Medicina e ordem política brasileira: políticas e instituições de saúde (1850-1930)*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- MAGALHÃES, Valentim. *Flor de sangue*. São Paulo: Editora Três, 1974.
- MAGALHÃES Jr., Raymundo. *Olavo Bylac e sua época*. Rio de Janeiro: Companhia Editora America, 1974.
- MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro*. São Paulo: Difel, 1962.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MARÍAS, Julián. *Literatura e gerações*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- MARQUES, Vera R.B. *A medicalização da raça: médicos, educadores e discurso higiênico*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.
- MARQUES DE CARVALHO. *Hortênsia*. Belém: FCPTN-SECULT, 1989.
- MATTINGLY, C.; GARRO, L. Introduction: narrative representations of illness and healing. *Social Science and Medicine*, v. 38, p. 771-774, 1994.
- MATTOS, Ilmar Rohloff. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- MENDONÇA, Lúcio de. *O marido da adúltera*. São Paulo: Editora Três, 1974.
- MERLEAU-PONTY, M. A arte e o mundo percebido. In: _____. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *As mil faces de um herói canalha e outros ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- MEYER-MINNEMANN, K. *La novela hispanoamericana de fin de siglo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- MICELI, Sérgio. *Poder, sexo e letras na República Velha*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- MURARI, Luciana. *Natureza e cultura no Brasil (1870-1922)*. São Paulo: Alameda, 2009.

MURICY, Katia. *A razão cética*. Machado de Assis e as questões do seu tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NEEDELL, Jeffrey. *A tropical belle époque: elite culture and society in turn-of-the-century Rio de Janeiro*. Cambridge: University of Cambridge Press Syndicate, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

NOUZEILLES, Gabriela. *Ficciones somáticas*. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910). Rosário: Beatriz Viterbo, 2000.

O'CONNOR, E. *Raw Material*. Producing Pathology in Victorian Culture. Durham: Duke University Press, 2000.

OLÍMPIO, Domingos. *Luzia-Homem*. São Paulo: Ática, 1998.

ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*, Tomo III (1917-1928). Madrid: Revista de Occidente, 1947.

ORTIZ, Renato. *Cultura e modernidade*. A França no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *Românticos e folcloristas*. São Paulo: Olho d'Água, 1992.

PÉCAUT, Daniel. *Intelectuais e a Política no Brasil*. Entre o povo e a nação. São Paulo: Editora Ática, 1990.

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I. Escravos e mobilidade vertical em dois romances brasileiros do século XIX. *Cadernos CERU*, v. 9, p. 39-58, 1976.

PEREIRA NETO, André de Faria. *Ser médico no Brasil*. O presente no passado. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.

PRETI, D. *A Linguagem Proibida*. Um Estudo sobre a Linguagem Erótica. São Paulo: T.A. Queiroz, 1983.

REIS, J.J. *A morte é uma festa*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

RENAULT, Delso. *A Vida Brasileira no Final do Século XIX*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1987.

RIBEIRO, Júlio. *A carne*. São Paulo: Ática, 1998.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Tempo e narrativa* Tomo 1. Campinas: Papyrus, 1994.

SAMPAIO, Gabriela dos R. *Nas trincheiras da cura*. As diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial. Campinas: UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.

- SANTOS FILHO, Lycurgo. *Pequena história da medicina brasileira*. São Paulo: São Paulo Editora S.A., 1966.
- _____. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1991.
- SARAIVA, Antônio José e LOPES, Oscar. *História da literatura portuguesa*. Rio de Janeiro: Cia Brasileira de Publicações, 1969.
- SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, Lilia M. & COSTA, Ângela M. *No tempo das certezas, 1890-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SCHUTZ, Alfred. The well-informed citizen. Em A. Schutz. *Collected Papers II*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- SERRA, Tania Rebelo C. *Antologia do romance-folhetim (1839 a 1870)*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- SIMMEL, Jorge. El Cruce de los Círculos Sociales. In: _____. *Sociología*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, S.A., 1939.
- SHOWALTER, Elaine. *Anarquia sexual. Sexo e cultura no fim de siècle*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- _____. *The female malady. Women, madness and English culture 1830-1980*. London: Virago, 2011.
- SIM, Stuart (Org.). *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge, 2005.
- SINGER, Paul et al. *Prevenir e curar. O controle social através dos serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.
- SPACKMAN, B. *Decadent Genealogies: The rhetoric of sickness from Baudelaire to D'Annunzio*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- SUSSEKIND, Flora. *As Revistas de Anos e a invenção do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- _____. *Tal Brasil, qual romance?* Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.
- _____. *Cinematograph of words. Literature, technique, and modernization in Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- TAUNAY, Visconde de. *O Encilhamento. Cenas contemporâneas da Bolsa do Rio de Janeiro*. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia, 1971.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. *Modern social imaginaries*. Durham and London: Duke University Press, 2004.

TEOFILO, Rodolfo. *O paroara*. Scenas da vida cearense e amazônica. Fortaleza: Louis Cholowieçk, 1899.

_____. *A fome – Violação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979

TRINDADE, Nísia T.; HOCHMAN, Gilberto. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitaria da Primeira República. In: CHOR MAIO, M.; SANTOS, R.V. (Org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 23-40.

VELLOSO, Mônica P. *As tradições populares na Belle Époque Carioca*. Rio de Janeiro: FUNART – Instituto Nacional do Folclore, 1988.

VOLOBUEF, Karin. *Frestas e Arestas*. A prosa de ficção do romantismo na Alemanha e no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

WEBER, Beatriz T. *As artes de curar*. Medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense – 1889 – 1920. Santa Maria: Ed. da UFSM; Bauru: EDUSC – Editora Da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

WOOD, JANE. *Passion and pathology in Victorian fiction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ZOLA, Émile. *El Naturalismo*. Ensayos, manifestos y artículos polémicos sobre la estética naturalista. Barcelona: Ediciones Península, 1989.

CORPO E TEMPO NA EXPERIÊNCIA DE RECOMPOSIÇÃO DO COTIDIANO DE MULHERES EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA SEXUAL

Gessé de Souza Silva

A cada semana, no Brasil, centenas de pessoas vivenciam a violência sexual na forma de estupros e atentados violentos ao pudor. Os números relativos à incidência dessa agressão nos permitem constatar a sua grave difusão. Vale observar que os dados disponíveis se referem às pessoas que denunciam ou tornam pública a agressão por alguma via institucional. Devido à gramática social do silêncio, as narrativas destas agressões dificilmente ganham visibilidade e ter acesso às vítimas é tarefa irrealizável fora das poucas instituições disponíveis para atendê-las. Assim, a pesquisa que deu origem a este artigo partiu inicialmente de um grupo de mulheres atendidas no VIVER, órgão criado em 2003, pela Secretaria da Segurança Pública do Estado da Bahia e que fornece assistência médica, psicológica e jurídica a pessoas em situação de violência sexual.

A pesquisa¹ tinha por objetivo, em princípio, descrever compreensivamente a experiência da agressão sexual envolvendo mulheres adultas fora dos espaços e das relações domésticas. Em segundo plano, buscava-se analisar os processos de paralisação e/ou recomposição existencial que poderiam se constituir a partir da referida experiência.

Para elaborar a compreensão fenomenológica foi preciso dar relevo a algumas temáticas: a temporalidade, o corpo, a culpabilidade e o trauma,

1 O artigo é o resultado de pesquisa de Doutorado realizada entre os anos de 2004 e 2006 na cidade de Salvador/Bahia no âmbito Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia em vinculação com o Núcleo de Estudos em Ciências Sociais Meio-ambiente e Saúde – ECSAS/UFBA.

abordadas por meio da descrição detalhada da experiência de 14 (quatorze) mulheres agredidas. Esta perspectiva nos permitiu descrever a complexa dinâmica da normalização após os estupros que envolvem: o engajamento corporal em novos projetos, a construção de sentidos a partir da situação biográfica e a criatividade nas reformulações do cotidiano que dinamizam a temporalidade. Neste artigo são focalizadas as histórias de quatro mulheres: Diná, Mabel Lazaroto, Tamar e Rute no que diz respeito aos respectivos caminhos de recomposição ou paralisação existencial após as agressões.

Os relatos que serão analisados possibilitam identificar alguns dos aspectos problemáticos que surgem da *própria* experiência do estupro: o corpo invadido, a “segurança ontológica” ameaçada, o fracasso do “acervo de conhecimentos” para impedir a violência. A superação da vivência requer o equacionamento de diversos dilemas. Por outro lado, “atravessar a experiência da agressão sexual” envolve também uma remissão a diversas dimensões existenciais, instaurando-se um contínuo “diálogo” com a situação biográfica e o engajamento em ações criativas que se estruturaram, na maioria dos casos, por solidão interior ou diálogo com seres elementos não racionais, como animais de estimação. Assim, no movimento de “voltar a viver” aparecem os novos envolvimento existenciais corporalmente encarnados, e conseqüentes reformulações do cotidiano que permitem organizar a vida dentro da ordem e da espaço-temporalidade.

SEGREDOS CUIDADOSAMENTE GUARDADOS – OS PERCURSOS DE TAMAR E RUTE

O encontro com Tamar foi, ao mesmo tempo, inesperado e inusitado. Embora não seja assistida pelo VIVER, tomou conhecimento de que uma pesquisa a respeito de violência sexual estava sendo realizada e decidiu se informar com a coordenação a fim de obter informações sobre estudo relativos à Sociologia. Segundo ela, este sempre foi assunto que gostou, mas do qual, por muitos desvios da vida, terminou por se distanciar. Por se tratar de uma servidora pública, foi-lhe fornecido o meu número telefônico e assim marcado o encontro.

Tamar é uma mulher de 45 anos, é pequena e caminha sempre olhando para o chão, com passos apressados e inseguros. O encontro se deu, pela primeira vez, no pequeno auditório do VIVER, local onde se realizaram quase todas as entrevistas. Conversamos sobre o seu interesse por Sociologia. Tamar solicitou indicações de leituras para quem “não sabe nada e tem muita curiosidade”. Indiquei-lhe “*O que é realidade*”; “*O que é etnocentrismo*” e outros mais da Coleção Primeiros Passos. “*A solidão dos moribundos*” de Nobeert Elias, pois ela se interessava por temas de saúde, morte e velhice; e de Zygmunt Bauman: “*Globalização: as conseqüências humanas*”.

“Com estes, você já terá um bom trabalho”, disse. Ao longo de toda a conversa, ela jamais me olhava, desviando-se para percorrer os quatro cantos da sala como se procurasse algo que sabia que estava lá, mas fora estranhamente retirado. Ao mesmo tempo, comprimia compulsivamente as mãos, em movimentos de quem tenta retirar toda a água contida em um pano, e esfregava os pés como se para tirar os próprios sapatos. Ao final, perguntou se poderíamos conversar mais outro dia, com mais tempo e de forma que “ninguém saiba”, pois desejava não ser confundida com as mulheres agredidas que eu estava entrevistando. “Eu converso com muitas mulheres que não foram agredidas, mas trabalham aqui, advogadas, psicólogas e muitas outras nas reuniões da equipe, apareça quando quiser”, respondi.

Nosso segundo encontro foi muito rápido. Tamar queria apenas me cumprimentar antes de iniciar o trabalho e informar que estava gostando de algumas das leituras que recomendei, enfatizando que achou Bauman “um pouco prolixo”. Na semana seguinte, tivemos encontro decisivo. Antes de finalizar uma das entrevistas, a secretária informou que alguém me aguardava na recepção e perguntava se poderia dispor de tempo para ela. Era Tamar, visivelmente alterada. Ao entrar, quase sem me cumprimentar, disse que gostaria de pedir perdão por ter mentido:

Não é nada de Sociologia, eu soube de seu trabalho, eu vi uma apresentação sua no Departamento de Polícia Técnica e decidi que já era hora de falar com alguém o que me aconteceu, já faz 25 anos. Eu sofri um estupro e nunca contei isso a ninguém [...] e como isso dói [...] parece que foi ontem e decidi mesmo, porque um dia antes de vir falar com você eu encontrei com o homem que me agrediu, aqui, neste ponto de ônibus aqui da frente... ele me olhou, falou comigo

e saiu...eu fiquei tão transtornada, o chão saiu dos meus pés, eu pensei que ia ficar louca e senti tanta raiva, tanta raiva... eu quero morrer... e essa infecção urinária que todo médico diz que agora só depende de mim [...]

Antes de concluir, já estava em profundos prantos.

Tomei as providências para que se acalmasse. Assegurei-lhe que poderia narrar a própria história em outro momento. Entretanto, ponderei na situação em que se encontrava, recomendei um acompanhamento psicológico, a ser efetivado no VIVER ou em outro serviço também indicado para tal finalidade. A oferta foi recusada, pois sabia que eu era o psicólogo que atendia no Serviço Médico da Polícia Civil e só aceitaria atendimento comigo. Expliquei-lhe que eram duas as propostas: uma referente à pesquisa; e a outra com finalidade psicoterapêutica. Ela insistiu em me contar a sua história e, depois, iniciar atendimento comigo. Eis a história de Tamar.

Sua família é proveniente do interior: tem cinco irmãos e foi a primeira a vir para Salvador. O objetivo era o de cursar Medicina, pois tivera trajetória escolar acima da média. Em ocasião em que realizou uma avaliação psicológica, o resultado surpreendeu e lhe foi assegurado dispor de nível intelectual que lhe permitiria “ser o que quisesse”. Os primeiros anos em Salvador foram tranquilos. Morava sozinha e seguia rotina normal a fim de obter sucesso em relação à meta traçada. Assim, vivia a monotonia de “casa-estudos” com os planos de prestar vestibular se reafirmando a cada dia. A verdadeira fonte de alegria, porém, era a iminência de noivado com um colega de estudos, por se constituir no primeiro amor de sua vida. Por este motivo se “guardava”, apesar de insistentes tentativas do parceiro visando ao início imediato de uma vida sexual. As recusas se reforçavam, pois, neste campo, o objetivo era construir uma família de modo diverso ao que ela própria havia vivenciado. Isto é, desejava um lar com pai presente e crianças felizes:

Eu não vivi nada disso: meu pai saiu de casa muito cedo e, minha mãe, eu acho que tinha problemas, porque batia na gente por prazer, era surra mesmo, todo dia por razão nenhuma, eu não lembro de fazer coisas erradas, mas lembro dela batendo na gente, muito, muito mesmo. Eu odiava ela e até hoje eu não consigo olhar nos olhos dela, porque, Deus me perdoe, eu não gosto de minha mãe, eu tenho lembranças que eu não sei se você vai achar que eu sou louca,

mas eu lembro de mim na barriga da minha mãe e ela já não gostava de mim como se ela já me agredisse dentro da barriga, eu lembro.

Aí a base para a decisão de constituir uma família diferente. Pensava que iniciar a vida sexual antes do casamento poderia resultar em tornar-se mãe sem um pai e reviver a triste trajetória familiar. História tão triste que a obrigou a criar uma das irmãs, nove anos mais jovem: “Essa irmã minha vivia no meu colo, eu alimentava, protegia das loucuras de minha mãe, hoje ela me chama de mãe, ela diz que tem duas mães”.

Enquanto se preparava para o vestibular, foi aprovada em concurso da Secretaria da Segurança Pública, passando a trabalhar, inicialmente, em delegacias e depois em departamento de perícias. Aí ficou sabendo, pela primeira vez, o que era estupro, pelas piadas dos colegas com relação às vítimas atendidas: “Eles ficavam mostrando as fotos (dos exames periciais) da vagina das mulheres agredidas... e as fotos ficavam passando de mão em mão e eles dizendo: ‘Oh... como ficou a desgraçada’ e rindo e dizendo: ‘Ah! Essas mulheres descaradas entram nas coisas delas e depois vem dizer que foi estupro?!’ Era horrível”. Destacou-se pelo desempenho e foi rapidamente convidada a trabalhar em diversos setores do Serviço Público Estadual.

O vestibular se aproximava, e neste ambiente de ansiedade começou a estudar sem descanso. Em certa manhã, recebeu a visita de um homem afirmando trazer encomenda do interior, enviada pela mãe. Abriu a porta para recebê-la e foi, durante horas, violentamente estuprada. Estupro que se prolongou durante muitas horas. Os ferimentos foram muitos, em todo o corpo: seios, rosto, boca, genitais, resultando em sangramento intenso. Após a agressão, não conseguiu levantar-se do chão, passando aí a noite, vindo a acordar em meio a muito sangue e dores. Estava desesperada. Não saiu de casa durante a semana seguinte. Com desculpas, justificou a ausência no trabalho. Aos amigos que telefonavam insistentemente, dizia estar se concentrando nos estudos. A família nunca foi informada do que aconteceu. O namorado tampouco. Não formalizou denúncia na polícia; não procurou assistência médica... cuidou dos próprios ferimentos como pôde. Na semana seguinte, informou ao namorado que terminavam ali o noivado e o namoro: “Como eu ia dizer justo para ele, que tanto insistiu em ter sexo comigo, que eu tinha perdido a virgindade...? Eu não tive como continuar o namoro. Na delegacia?

Para ser motivo de piadas? Não”. Quando procurou um médico contou-lhe outra história: havia feito sexo intenso com o namorado. Não teve condições de realizar as provas do vestibular, ocorrido três semanas após a agressão. Ela foi até o lugar da prova, mas não conseguiu entrar: chorou longamente na calçada da Escola, com profundo “ódio de tudo”.

No mês seguinte, tentou retomar os estudos. Dedicava-se, pensando em outro vestibular. Em algum dia desta época, foi tomada de assombro pela inexplicável presença do agressor dentro da própria casa: sendo mais uma vez violentada. O agressor provocou-lhe menos ferimentos desta vez, pois segundo ele: “Você agora já é minha”. Ele a ameaçava: “Se você quiser pode ir na polícia, eu digo ao Juiz que foi mesmo e que quero me casar com você. Como é que você vai explicar que fez sexo comigo duas vezes?” O argumento, que a encheu de horror, consolidou a decisão de, por outra vez, manter silêncio e não procurar a auxílio: “Eu morria de medo de ter de me casar com ele”. As mesmas estratégias foram acionadas: reclusão, desculpas, silêncio. Os meses seguiram, desistiu definitivamente do vestibular e centrou a vida no trabalho. Dedicou-se a reforçar a segurança da casa e aos pouquíssimos amigos. Em tentativa não refletida de esquecer as próprias dores, adotou uma criança muito carente e desnutrida do interior, tornando-se grande problema em sua vida: “Essa menina começou a roubar, a fazer sexo, a tomar drogas, me agrediu... eu não perdoo”.

Surgiram então os sintomas corporais. Primeiramente, ao se olhar no espelho: “Sentia que aquela mulher no espelho não era eu”. Um sentimento de despersonalização em que, por breves instantes, sentia que esse “não era o meu corpo, eu queria ter outro corpo, me mordida de ódio”. Em seguida, nutriu profundo nojo do próprio corpo em razão do qual não conseguia olhar os genitais ou banhar-se por completo. Odiava olhar-se no espelho, as marcas da agressão lhe infundiam profunda repugnância seguida de vômitos incomodamente persistentes. As imagens vívidas da agressão, com todos os detalhes, sobretudo a lembrança quase alucinatória da voz do agressor, não permitia que dormisse à noite. O sentimento de culpa era profundo. Em poucos meses, surgiram outros sintomas que persistem por muitos anos, com remissão espontânea e retorno súbito ao longo de sua vida: começou a cair e se machucar com frequência. Não eram desmaios:

É como se eu tivesse perdido a capacidade de me equilibrar, eu estava andando na rua e simplesmente caía no chão, eu caía direto naquela Praça da Piedade, fui a vários médicos e todos diziam: “Você não tem nada, minha filha”. Até que eu fui a um homeopata e ele falou: “Minha filha, isso é emocional, você só melhora se procurar um psicólogo”.

A sugestão que foi atendida, embora, ao longo de três anos de terapia, a profissional nunca soube da agressão sofrida pela paciente. “Eu falava de tudo, menos da violência, como é que ela podia me ajudar?” Continuava a cair frequentemente, a ponto de formar necrose no tendão de Aquiles. Para corrigir os efeitos de muitas quedas e fraturas, foram implantados pinos nos pés, que ainda hoje a acompanham. Outro sintoma experienciado no período: ao ouvir a palavra “estupro”, a cabeça começava a doer insuportavelmente, dor similar a que vivenciou durante as agressões, e resistia à ingestão de analgésicos.

Cerca de seis meses após as agressões, surge o sintoma corporal que mais a perturba: uma infecção urinária resistente a todos os tratamentos médicos. Para tratar a infecção urinária, submeteu-se a duas cirurgias, hoje, reconhecidamente desnecessárias. Após busca de cura em vários segmentos médicos, veio-lhe diagnóstico por intermédio de seu urologista, recém-chegado de um Congresso Internacional: “Tamar, eu só lembrava de você porque foi apresentado um trabalho sobre um tipo de infecção urinária como a que você tem: não aparece em exames laboratoriais, não se resolve com cirurgia, não responde bem aos medicamentos e que é resultado de duas situações: ou um aborto traumático ou um estupro”. Tamar: “Mas eu não me enquadro em nenhuma dessas situações”. Resposta evasiva à qual já se acostumara. Na verdade, Tamar já intuía a possível relação entre a infecção urinária e o estupro, pois teve início quando, uma vez, caminhando pela cidade, reconheceu o agressor entre os transeuntes e ele se dirigiu até ela e indagou como estava. Além do mais, a infecção urinária sempre voltava quando via o agressor, pois, como terminou por descobrir amarguradamente, ele morava nas imediações de seu bairro.

Os sucessivos encontros, associados ao medo de novas agressões, levaram-na a decidir mudar-se de bairro e a se casar, às pressas, com um rapaz que vinha demonstrando interesse por ela, mas que ela “Não amava, mas

que me suportava porque eu não queria saber de sexo de jeito nenhum, mas ele dizia que me queria assim mesmo. Mas eu sei que o meu casamento foi fruto do medo”. Um casamento desastroso e ocasião do surgimento de novo sintoma corporal; desta vez, ligado à sexualidade: após anos de casada, “com muita paciência” o seu marido conseguiu fazê-la se interessar pela sexualidade; a partir daí “O sexo virou uma loucura para mim, eu hoje tento terminar este casamento que já me fez sofrer tanto e onde eu já fui desrespeitada e agredida, mas o sexo me prende”. Sua sexualidade tornou-se compulsiva. A seu ver, manter relações sexuais três vezes por dia em praticamente todos os dias da semana é algo “anormal”: “Eu faço sexo toda hora e são muitos orgasmos, é um tormento e meu marido me xinga de prostituta por isso e mas eu sinto ódio dele e mais eu estou presa, eu não posso me separar dele porque eu não posso viver sem sexo”.

De todas as escolhas que fez, ou foi levada a fazer, em consequência ou fuga da vivência da condição de abusada – abandonar os estudos, terminar o noivado, não conseguir cursar medicina, adotar uma filha, casar sem amor – sente ainda hoje, passados 25 anos, profundo ódio. A imagem que lhe ocorre quando se refere a ele é de uma grande árvore com ramificações e galhos que nascem uns dos outros e se entrecruzam sem ser possível identificar onde terminam: “Esse meu ódio é uma doença, é um ódio sem solução, se eu soubesse hoje que ele (o agressor) morreu, foi torturado, preso... nada disso vai curar o meu ódio porque eu vivi uma vida de migalhas... eu fiquei com as migalhas da vida”.

Sempre que revê os rumos da própria existência após as agressões, sente que “ficou parada no tempo”:

É como se o tempo tivesse parado para mim, as coisas seguem, a vida passa por mim, mas eu continuo parada. É como se eu não tivesse vivido, eu mesma. Vou tentar te explicar: a minha sensação é de que as coisas da minha vida, não foram vividas por mim mesma e eu fico aguardando o dia em que eu mesma vou começar a viver, porque até agora é como se outra pessoa estivesse vivendo a minha vida. Meu corpo está emprestado a outra pessoa e eu fico esperando quando é que eu vou voltar. A cada dia eu aguardo o dia em que eu vou me libertar e é tipo um soldado que marcha, marcha, se prepara, mas não vai à guerra.

Muitos detalhes da história de Tamar se cruzam com os de outras mulheres que sofreram agressões e têm a sensação de que o fluxo de suas existências foi interrompido para sempre, de que o “tempo se congelou” e a certeza de que as lembranças da agressão não se apagarão mesmo depois de transcorrerem os anos. Mas analisemos ainda a história de outra mulher para em seguida tentarmos compreender o lugar do corpo em tais experiências. Vejamos a história de Rute.

Rute foi agredida há 15 anos, desde então não consegue, sozinha, desenvolver as atividades cotidianas, precisando do marido para levá-la de carro para todos os lugares. Não dirige mais, não cuida da própria conta bancária e abdicou de contatos sociais noturnos, fatos que justifica como decorrentes de ter sido raptada na porta de uma boate, à noite, e – em seguida – violentada. Como um ponto de contato com a história de Tamar, Rute também não registrou denúncia na polícia e não relatou os dolorosos acontecimentos a familiares, amigos ou a quem quer que fosse, com exceção de um irmão médico a quem foi obrigada a relatar “por alto” para justificar os consecutivos pedidos de requisições para exames de HIV.

Rute chega ao VIVER sem passar pela delegacia. Enfermeira bem-sucedida, proveniente da classe alta de Salvador, com familiares de renome na medicina baiana. Eu fui um dos seus primeiros contatos na instituição. Diferente de Tamar, as entrevistas com Rute ocorreram com poucos detalhes, falas curtas recortadas por muitos silêncios. Tivemos encontros que desviavam para assuntos variados e quase nunca sobre a agressão que sofrera aos 24 anos, vez que contava com trinta e nove. Falava da agressão sofrida com expressões evasivas como: “Aquilo que me aconteceu”, “aquilo”, “essa coisa”. Por diversas vezes eu achei bom recordá-la que as entrevistas comigo não faziam parte dos atendimentos do VIVER e que ela poderia interrompê-las quando quisesse, porque pareciam lhe causar intenso sofrimento. Rute respondia negativamente, referenciando ser boa a oportunidade de falar comigo: “O senhor não imagina o quanto, esse esforço de falar do que me aconteceu é muito bom, de lembrar algumas coisas”. E assim, muito lentamente, com prolongados silêncios e muita vergonha, fomos chegando aos fatos.

Nos anos 90, com uma amiga, fora raptada por três homens armados, na porta de uma famosa boate de Salvador, e levada para as imediações

da Estrada Velha do Aeroporto onde foi violentada. Os sofrimentos começaram com doloroso sentimento de culpa que, como vimos, é tão comum entre pessoas agredidas sexualmente. Mas, no caso, parecia se revestir de um componente adicional: os pais insistiram e chegaram a proibir que ela saísse na noite em que foi violentada. Desse modo, a culpa redobrava ao recordar as palavras do pai. A violência teria vindo, então, como punição merecida pelo comportamento desobediente. Outro reforço de culpa vinha de ter “tido a oportunidade” de apanhar a arma do agressor enquanto era violentada, mas ter preferido ficar quieta e esperar passar. Quanto às sensações corporais vivenciadas, as descreve como se “naquela hora” houvesse perdido o domínio de si, e “outra pessoa estivesse comandando a minha vontade, não era eu, não era eu, eu fiz esforço para não sentir nada, pedia a Deus, orava na hora para ficar indiferente”.

Pela culpa, impôs-se uma série de punições: pensou que não merecia a vivência de um amor verdadeiro e se casou com o primeiro pretendente que surgiu após a agressão: um homem que sabia claramente não amar. Entretanto, representava “certa vantagem”: não ser sexualmente ameaçador, por não gostar de sexo. Vantagem, pois as relações sexuais passaram a ser insuportáveis para ela que, por essa ocasião, começou a sofrer de espasmos vaginais que impediam a penetração – distúrbio que, em clínica médica, é conhecido como *vaginismo*. Jamais conseguiu se curar inteiramente do distúrbio que desaparece e retorna de modo “aparentemente” espontâneo ao longo de quinze anos. Só “aparentemente” vez que, ao menos, reconhece uma conexão: situações de estresse e preocupação, como desentendimentos com o marido e no trabalho, são fatores que o fazem retornar. Ao longo de todas as entrevistas demonstrou a mesma descrença quanto às possibilidades de cura: “Uma mulher que vive uma coisa dessas não fica boa nunca mais”. Essa certeza, associada ao sentimento de culpa ainda não superado, a levavam a pensar em suicídio, tendo inclusive tentado por duas vezes com a ingestão de várias caixas de tranquilizantes. Atualmente, leva uma vida muito limitada. Sente medo de andar à noite, ainda que acompanhada. Não gerencia, em praticamente nada, o seu cotidiano que fica sob a responsabilidade do marido e do idoso pai. Nenhum deles conhecedor da agressão. Não consegue dirigir desde o tempo em que foi agredida. “Para mim não tem mais jeito,

não”. Era a certeza anunciada ao final de cada entrevista. Após alguns meses de atendimento psicoterápico, Rute abandonou o serviço e não respondeu às tentativas de contato feitas por mim e pela equipe do VIVER.

O que as histórias de Tamar e Rute revelam sobre o lugar do corpo nos processos de ruptura e normalização que podem ter lugar nas situações de violência? Antes de tentar alguma resposta para a questão é preciso comentar uma dimensão muito relevante nas duas narrativas: a temporalidade. O já tão consolidado saber do senso comum sobre o poder curativo do tempo parece não se sustentar nesses casos. Assim, não é possível insistir, à luz das duas histórias, que o simples transcorrer do tempo garanta às mulheres agredidas a recondução da vida a uma continuidade ritmada dentro de mínima estabilidade. Se há um poder curativo no tempo, não parece ser na temporalidade cronológica pura e simples, pois as experiências descritas parecem haver se mantido em uma espécie de suspensão atemporal. Mesmo passados 25 e 15 anos, nas trajetórias descritas, as experiências preservam a vivacidade mnemônica e afetiva refletidas na recrudescência dos sintomas e das angústias, núcleo a que sempre se retorna, em repetição infinda. Um núcleo que, às vezes aparentemente fechado, reabre em situações de estresse, ou em outras, ainda que remotamente, ligadas à lembrança das agressões. Uma resposta consistente a estas indagações requer que estabeleçamos comparações com as trajetórias de pessoas para quem a violência – se representou alguma estagnação inicial – pode cair em “esquecimento”, ou ser reabsorvida na dinâmica existencial. Assim, retomaremos estes questionamentos em momento oportuno quando as referidas trajetórias estarão em consideração. Por ora, voltemos às experiências do corpo, como ativamente engajado nas vivências de Tamar e Rute.

O CORPO QUE SE RETRAI DOS ENVOLVIMENTOS

A primeira dimensão corporal a se destacar nos relatos, talvez por ser a mais imediatamente visível, diz respeito às marcas físicas deixadas pelas agressões. A análise revela-se como meio precioso para avançarmos em direção a dimensões mais originárias e explicitadoras da implicação corporal nas situações de violência. As cicatrizes ancoram a memória do

crime no corpo. Tais sinais, às vezes duradouros, são restos que resistem ao esquecimento, são também elementos de que a espacialidade corporal sofreu uma intromissão dolorosa, foi invadida por “outro”, por corpo estranho. O “*casulo protetor*”, representado pela superfície corporal, base da segurança ontológica (GIDDENS, 2002), foi rompido e a vivência subsequente é a de que este ser estranho é ainda uma presença na corporeidade, mesmo como percepção sensorial: a voz do agressor que continua a ecoar e a impedir o sono; presença do “estranho” no próprio corpo, fazendo-o parecer repugnante e, por movimento convulsivo, gerar o vômito. Fenômenos corporais que podem ser lidos não como simples expressão dos sentimentos de repugnância, mas expressão do envolvimento do corpo em seu próprio restabelecimento; em expulsar o que nele se imiscuiu e continua virtualmente ativo. O corpo como “espacialidade de situação” engaja-se em recusa da violência – mesmo sem deliberação consciente, ou estratégia reflexivamente construída. Se houvesse reflexão, seguiria na direção de retomada imediata da situação existencial, o que tornaria o vômito um claro obstáculo; portanto, uma estratégia inadequada.

Para elucidar mais profundamente o que aqui parece estar em jogo, podemos nos remeter à análise merleau-pontiana da afonia realizada em *A Fenomenologia da Percepção*, (1999) precisamente no capítulo em que aborda o corpo como ser sexuado. Merleau-Ponty revê um caso clínico do psicanalista existencial Binswanger, onde relata a história de uma jovem que, proibida de manter contato com o homem amado, perde a voz após uma sucessão sintomática que envolveu ausência de sono e do apetite. Há duas interpretações possíveis para tal sintomatologia. Uma referenda que a afonia, simbolicamente, expressa a revolta da jovem contra a ordem recebida; neste caso, a afonia verifica-se como espírito metafórico por substituição de outro sentido, este sim verdadeiro. Outra interpretação evidencia exemplo de como uma parte do corpo pode ser utilizada estrategicamente para resistir às imposições sociais. Se formos atentos às duas vias interpretativas, veremos que elas têm um ponto comum: ambas tomam o corpo como anteparo ou tela de projeção de “outra realidade”, esta sim a verdadeira. Merleau-Ponty propõe diversa via de compreensão do engajamento corporal nesta

situação. Reproduzimos alguns de seus principais excertos por sua importância na elucidação das vivências corporais nas situações de violência:

Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é dentre todas as funções do corpo, a mais estritamente ligada à existência em comum, ou como diremos, à coexistência... Mas se a cada momento o corpo exprime as modalidades da existência, veremos que não é como os galões significam a graduação, ou como um número designa uma casa: aqui, o signo não indica apenas a sua significação, ele é habitado por ela, de certa maneira, ele é aquilo que significa, assim como um retrato é a quase presença de Pedro ausente, ou como as figuras de cera na magia são aquilo que representam. A doente não imita com o seu corpo um drama que se passaria “em sua consciência”. Perdendo a voz ela não traduz no exterior um estado interior, ela não faz uma manifestação como o chefe de estado que aperta a mão do maquinista de uma locomotiva ou que abraça um camponês, ou como um amigo aborrecido que não mais me dirige a palavra. Estar afônico não é calar-se: só nos calamos quando podemos falar [...] mas a afonia também não é um silêncio preparado ou desejado (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 122-3).

Desse modo, no vômito de Tamar podemos identificar um corpo que, ativamente engajado em retomada de unidade, se revolve para reorganizar-se. Condição próxima ao vaginismo descrito por Rute, onde a relação sexualidade/prazer/culpa se condensa em um corpo que não permite ser penetrado. Em ambas as situações, é possível verificar a irremediável imbricação entre o corporal, o carnal e o psíquico.

A radicalidade da desorganização do esquema corporal pode se verificar na despersonalização que a segue, nos momentos em que a imagem refletida no espelho, por breves instantes, deixa de remeter à identidade, ao senso de quem se é. O corpo do agressor, ainda presente nas marcas corporais deixadas na vítima faz sombra ao autoreconhecimento². Assim, podemos

2 Podemos sugerir, a este respeito, uma interpretação do comportamento de morder-se, tão frequente no relato de mulheres agredidas. O ato de autoflagelação pode comportar dupla direção: morder o agressor e/ou recompor o senso de que este ainda é o corpo próprio.

notar como os chamados “efeitos corporais” da agressão sexual não podem ser reduzidos apenas ao aspecto patológico como ampla literatura contemporânea insiste em afirmar, deixando de lado uma análise mais detalhada da hipótese de um potencial curativo ativamente mobilizado pela corporeidade.

O processo de construção da *autonomia corporal* se dá *pari passu* à constituição da *segurança ontológica* e depende de certa rotinização da vida social e do cotidiano que parece se desestruturar em situações críticas, como as vivenciadas nos estupros. Entretanto, é preciso dar um passo adicional e ver não só a desestruturação corporal, mas também o corpo como a via de retomada de um cotidiano minimamente rotinizado. Por exemplo, as quedas frequentes e inexplicáveis de Tamar não podem ser vistas apenas como patologia nascida das agressões. É possível observá-las à luz de uma demanda corporal por novos envolvimento, enquanto permanece em contexto de reclusão, silêncio e suspensão dos vínculos sociais. Por conseguinte, o corpo que cambaleia e cai não é meramente um corpo doente, é também corpo em busca de novos equilíbrios. Talvez possamos destacar na atitude, provocação por novos sentidos, novos laços sociais dos quais o corpo foi violentamente excluído. Do mesmo modo, em sintoma como a infecção urinária – aparentemente uma prova contra o argumento que apresentamos e que facilmente poderia ser interpretado pelo olhar patologizante – podemos verificar como, no corpo, se reúnem as múltiplas dimensões da vida, pois a manifestação infecciosa aparece pela primeira vez quando se encontra, inesperadamente, com o agressor. Em situação em que há alusão ao seu segredo, o corpo se engaja no adoecimento, bem como no que pode vir a ser uma saída do seu silêncio paralisante. Afinal, não é a infecção urinária que a leva a percorrer os mais variados médicos, a buscar o primeiro auxílio psicoterapêutico, a narra o que guardara por 25 anos? Assim, os sintomas também podem ser concebidos como tentativa de cura, ou insistente movimento de (re)inscrição por um corpo que ainda se dirige ao mundo social, mesmo quando dele e dos respectivos projetos foi radicalmente amputado. Essa compreensão, apesar de não profundamente explorada, pode ser intuída de muitas considerações de Merleau-Ponty (1999 p. 227-8), em *Fenomenologia da Percepção*, sendo a mais sugestiva a que se encontra na análise do “corpo como ser sexuado”:

Para o doente não acontece mais nada, nada adquire sentido e forma em sua vida – ou, mais exatamente, ocorrem apenas “agoras” sempre semelhantes, a vida reflui sobre si mesma e a história se dissolve no tempo natural. Mesmo normal, mesmo envolvido em situações inter-humanas, o sujeito, enquanto tem um corpo, conserva, a cada instante, o poder de escapar disso. [...] Mas justamente, porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar assim como o rio degela. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda a referência de minha vida a um mundo [...]

À luz dessa reflexão podemos também reconsiderar as dores de cabeça repentinas sentidas por Tamar ao apenas ouvir a palavra “estupro”; ou seja, toda vez que há alusão ao problema suspenso e silenciado. Os sintomas corporais podem ser vistos como a participação ativa do corpo em um drama existencial, do qual não se exclui a busca por recomposição.

Todavia, um “problema em suspenso”, uma solicitação corporal por novos engajamentos sociais deixada sem resposta, pode, ela mesma tornar-se uma resposta: o envolvimento por 15 ou 25 anos em uma situação, configurando um estilo existencial. A ausência, por longos anos, de uma nova organização ou reorientação no mundo, pode também terminar por envolver certa apropriação do corpo e, em dado sentido, instituir-se como “um aprendizado” corporal. O que inicialmente surge como apelo corporal por uma reorganização – e experienciado como fonte de incômodos e sofrimentos – pode ser incorporado a um estilo existencial e ser acionado em outras situações de crise ou de ameaças de ruptura, ao longo de uma trajetória. Desse modo, no caso de Rute, o vaginismo retorna em situações de conflitos, a exemplo de momentos de dissabores conjugais. No de Tamar, as quedas surgem quando se depara com novos desafios a serem enfrentados. Assim, a certeza de se encontrarem em vidas sem saídas é também apreendida corporalmente, modulando, ao longo das referidas trajetória, a relevância final de determinado modo de estar no mundo. A partir daí se configura um certo estilo.

Por outro lado, o estilo – reforçado ou constituído a partir das agressões – pode não ser totalmente novo, mas uma retomada que aponta para determinada história marcada por atitudes de retraimento e soluções solitárias em relação aos problemas da vida. Este é o caso de Tamar, que apresenta percurso vivencial marcado por “posturas silenciosas” frente aos próprios dilemas: suportava em silêncio os castigos maternos; tomou para si, sozinha, a criação da irmã mais nova; sozinha veio morar em Salvador e sozinha se engajou na resolução da violência sofrida.

Essas análises podem ser mais profundamente elucidadas se nos voltarmos uma vez mais ao pensamento de Merleau-Ponty (1999), desta vez à célebre discussão acerca do membro fantasma. Para o filósofo, o membro fantasma é a indicação de um sujeito não-cindido em corpo e mente ou de uma mente que se enraíza no corporal, pois é a indicação de um sujeito encarnado, um sujeito não-cindido em corpo e mente, sugerindo que o mental se enraíza no corporal. Perceber, sentir um membro que já não existe é possível porque o corpo continua aberto a todas as ações para as quais o membro se dirigia anteriormente, o que revela a ligação visceral do ser humano com o próprio mundo. Ligação que insiste em se presentificar, também, quando se processa essa espécie de “*amputação*” proporcionada por vitimização violenta, seguida pela “decisão” de mantê-la em segredo.

Percebe-se, então, que estas análises não nos conduzem ao campo do subjetivismo ou do psicologismo, pois a consciência corporal não é pura interioridade, sendo mais adequado compreendê-la por intermédio do reconhecimento de uma dimensão de hibridização em que estão co-reunidos pelo corpo, enquanto gênio para a ambiguidade – individual e social, psicológico e sociológico (MERLEAU-PONTY, 1999). Por conseguinte, se após o estupro há um corte visível dos vínculos sociais e dos projetos nos quais o corpo se engajava ativamente, como se constata nas narrativas de Tamar e Rute, a ruptura não se deu simplesmente, por razões psicológicas ou da mente individual. Deu-se em mundo social que faz chacota de mulheres agredidas, sociedade que por seus rígidos ideais de normalidade e sucesso, já foi chamada de sociedade do “imperativo da boa performance” (BIRMAN, 1997). É também o mundo social que, pelas mais diversas vias, responsabiliza mulheres pelas

agressões sofridas e que, como bem descrito por Vigarello (1998), tornou a violência sexual um problema do “sujeito”, um dilema “individual”.

Neste sentido, o caráter compulsivo, repetitivo de certos sintomas, como a compulsão sexual e as fobias de rua, parece dever surgimento e força a um universo social que não acolhe experiências como as agressões sexuais, bloqueando as possibilidades de partilhamento e consequente dissolução (GIDDENS, 2002). Silenciar sobre as agressões é um posicionamento que se estrutura de forma tributária a uma “gramática social do silêncio” em que, em uma hierarquia entre o máximo de publicização e o mínimo, a violência sexual parece ocupar o último espaço. Assim, o poder patogênico de um acontecimento se conecta à dimensão social mais ampla. Refletir sobre o efeito patogênico da violência sexual requer que levemos também em conta o espaço socialmente viabilizado para a devida localização na “gramática social do silêncio”, vez que se reflete com vivacidade na gramática individual, como podemos verificar nas expressões ambíguas utilizadas pelas mulheres para descrever o estupro: “aquilo que me aconteceu”, “aquilo”, “essa coisa”, “isso que aconteceu”. Expressões que não se devem à “incapacidade de simbolização individual”, mas remetem ao lugar do “estupro” no mundo público e ao lugar social da mulher. É por esta razão que, se há um potencial traumático na experiência do estupro, ele se desenvolve também devido à “construção social”. Buscaremos demonstrar a pertinência deste argumento pela análise mais detalhada da história de vida de outras duas mulheres: Mabel Lazaroto e Diná. Em tais narrativas, veremos que a experiência da agressão, se envolveu dor e produção de sintomas, não significou uma paralisação duradoura da existência. Esta análise nos permitirá também aprofundar outras facetas do processo de normalização ainda não plenamente abordadas até aqui: a temporalidade e a construção de sentidos conferidos a partir dos rebatimentos da agressão sobre o passado. Então será possível estabelecer alguns dos traços essenciais da estrutura da experiência de recomposição existencial após as agressões. E talvez possamos também compreender um pouco melhor quando a dor não paralisa.

QUANDO A DOR NÃO PARALISA: A HISTÓRIA DE MABEL LAZAROTO

Crônica do encontro não desejado

Como se debatia
no peito o coração,
feito passarinho,
peito lânguido,
peito flácido.
Coração de carne
e medo.

Como se debatia
Passarinho indefeso.
Voz de soluço
e desespero.
Voz molhada em lágrimas.
Mãos de sangue e sêmen,
Semente do que não deveria ser
e não será jamais.
Oh sono! Por favor
deixe-me dormir
que minha carne está cansada
de viver!
Que cantem os galos!
Que amanheça o dia!
Fuja algoz! A luz chegou!
Por favor, vá embora moço!
Por piedade não me roube
a ilusão de ser dona de mim,

não me arrebate a alegria
que mora em meus olhos.
E o sorriso
que minha boca conhece tão bem.
Por favor, vá embora,
tenha piedade desta carne inútil!

Amanhã, quando o sol sair
(e ele sempre sai),
como se fosse a primeira vez
enxergar tudo o que não enxerguei antes
e no misto de alegria e ingênua contemplação,
descobrir que vale a pena estar
no exato lugar em que se está,
depois de tudo acontecido,
depois do grito sufocado,
depois do nojo e da repulsa
por não poder sair estrada afora,
agitando os ensangüentados bambus do desespero.

Mabel Lazaroto

Por intermédio deste poema, sob o pseudônimo de Mabel Lazaroto, uma professora de 45 anos, culta, intelectualizada, com fluência em três idiomas e experiência de vida muito diversificada que incluiu residir 17 anos no exterior, trouxe a público sua experiênciavitimizada pela agressão sexual. O final perturbador de longo e conflituoso casamento no exterior a fez retornar ao Brasil com três filhos que, pouco a pouco, saíram de casa, o que a deixou morando sozinha. Especializando-se no ensino de Língua Inglesa, deu início a dura jornada de trabalho, única maneira de manter “um pouco do nível de vida que tinha no exterior”. Fez do apartamento local de parte de

suas atividades profissionais, bem como lugar de reuniões de um ativo grupo de estudos de poesia. Sobre esse tempo se refere:

Porque eu morava sozinha, minha casa era muito frequentada, várias pessoas vinham muito na minha casa. Até ao ponto – eu morava num apartamento térreo – quando eu chegava de noite do trabalho, às vezes eu não acendia a luz para que as pessoas de fora não vissem que eu estava em casa; porque era eu acender a luz e começar a chegar amigos, amigos. Pessoas pra conversar, gente que toca violão. Eu reunia grupo de estudantes em casa no final de semana pra discutir poesia. Escolhíamos um autor, Cecília Meirelles, e durante um mês todo mundo lia e depois nos reuníamos para falar. Era muito gostoso. Era muito legal.

O ritmo de vida marcava o fim de anos difíceis – o casamento, a doença mental do marido e a solidão na criação dos filhos – e o início de um tempo de tranquilidade produtiva. Chegava ao fim uma vida marcada por reviravoltas e angústias no estrangeiro, onde sofrera com a difícil adaptação.

Contudo, bruscamente, este ciclo de alegrias foi interrompido. Em uma noite, um dos alunos, um estudante universitário, foi até o apartamento afirmando ter sofrido um assalto e não ter como retornar para casa, precisando de algum dinheiro para o transporte de retorno. Ao escutar a descrição do cenário, Mabel abriu a porta. Este foi o passo que permitiu ao estudante violentá-la diversas vezes durante o restante da noite, deixando o apartamento na manhã seguinte. Muito machucada, procurou a polícia que tentou dissuadi-la de prestar queixa, pois se tratava de um estudante universitário que poderia ter a “vida destruída” por uma acusação infundada. Ainda assim, a queixa foi registrada por insistência de Mabel.

Foi a partir da cena de violência que Mabel percebeu uma virada em sua vida: mudou de apartamento por se sentir insegura onde morava. Já havia sido alvo de várias pressões e visitas de familiares do estudante que com ela insistiam para que não desse sequência à queixa policial. Mudar de apartamento significou o rompimento com todo o ciclo de amizades do bairro e também o fim do grupo de estudos poéticos. Começaram os problemas: fobia de dar aulas; desmaios em diversos encontros sociais – não explicados pelos médicos a que recorreu; repugnância seguida de vômitos quando sentia o cheiro de perfumes assemelhados ao que o estudante usara quando a agredira, além de profundo e inexplicável sentimento de culpa.

Foi neste ponto da trajetória que entrei em contato com Mabel. Na época, uma notícia em um jornal de ampla circulação local, permitiu que amigos, vizinhos e colegas de trabalho a identificassem, mesmo que ela não tivesse relatado sua agressão a ninguém. A divulgação pública do estupro, de forma a tornar muito fácil o seu reconhecimento por amigos e vizinhos, a expôs a muitos questionamentos indesejados que iam da curiosidade ao sentimento de pena. Mas preferiu não relatar a mais pessoas. Entre as razões para esta decisão, se destacavam os comentários preconceituosos que estava acostumada a escutar sobre pessoas agredidas. Além disso, as pessoas que a identificaram no jornal tampouco teriam sabido apoiá-la, pois haviam formado uma visão pessimista sobre o futuro de quem é agredido.

No entanto, Mabel efetivou amplo movimento de recomposição de vida: buscou o VIVER e iniciou tratamento psicoterápico, experiência já vivenciada em virtude do casamento tumultuado do qual tentava se livrar. Os resultados preliminares com a polícia e a justiça foram negativos devido à dificuldade de constituir provas contra o acusado. A situação do processo judicial caminhava para arquivamento. Porém, empenhava-se em superar a realidade circunstancial:

Essa sensação de não precisar de ninguém – que era o que eu tinha – é como se eu tivesse criado uma couraça, com muitos amigos, muita gente, mas não havia na minha vida realmente quem compartilhasse os meus momentos. Aí de repente eu me deparo com isso [o estupro], foi muito ruim, eu me senti muito frágil. Foi uma situação horrível. Não que eu seja uma pessoa controladora, não é isso, mas eu sempre achei que tinha tudo sobre controle e de repente eu vi que não era assim. Eu tive que recomeçar a pensar o quanto outra pessoa seria importante, eu não seria só. “Ah, não é mais uma mulher sozinha, tem uma pessoa”. Não entraria uma pessoa, eu acho que um homem pensaria duas vezes antes de tentar entrar na minha casa porque tenho uma pessoa.

A Internet foi o ponto de partida. Uma série de encontros foi marcada, mas nenhum deles exitoso, até o encontro casual, no Aeroporto de Salvador, com um jovem senhor que lhe fez rir bastante. Característica masculina que ela achava fundamental e que logo a cativou. Um ano e meio depois, estavam morando juntos. Decisão tomada após um grave ferimento no pé que a impediu de cuidar-se sozinha. Finalmente, o prazer de sentir-se cuidada

por um homem e dele receber toda atenção. Período de contentamento que lhe foi fundamental, apesar de logo em seguida se desfazer em meio às crises de ciúmes do companheiro que passou a espancá-la violentamente. Em dada ocasião, o namorado provocou-lhe um grave ferimento na cabeça, que a obrigou a se hospitalizar. Após a recuperação, novas agressões. O namorado quebrou-lhe o braço, entre outras ações ameaçadoras: destruiu-lhe objetos pessoais como estojo de maquiagem e aparelho celular; escondeu pertences do dia-a-dia: documentos e óculos – sem os quais não conseguia desenvolver atividades, devido à miopia –; destruiu a mobília que ela havia levado para a casa dele. Às tentativas de superação da agressão sexual somavam-se a busca de saída para a “armadilha” em que se envolveu:

Eu acho que no momento o meu conflito maior é a pessoa com quem estou morando, a impressão que eu tenho é como se fosse uma armadilha, porque pra fugir de uma coisa que eu achava que era... Porque eu podia ter feito o meu processo em casa, só, me refeito. Não foi imediato também, eu não fui morar logo, foi mais de um ano depois. Porque eu tinha essa idéia, né: “Poxa, eu não posso mais ficar sozinha”, e não é isso, não é por aí.

Estava vivendo a ansiosa impossibilidade do fim imediato do relacionamento, pois temia que as ameaças do namorado se concretizassem e viesse a ser assassinada. As ameaças que sofria ganharam plausibilidade ao descobrir que o companheiro era praticante de delitos, entre os quais tráfico de drogas. As ameaças agora lhe pareciam bem concretas. Adotou uma série de mudanças em que se misturaram a busca da superação da agressão sexual e das frustrações amorosas: raspou os cabelos; destruiu todos os vestidos e roupas que poderiam torná-la objeto do desejo masculino; o sentimento de culpa havia atingido o ponto máximo. Considerava-se culpada de atrair as atenções do agressor sexual, do mesmo modo que atraiu para si a desgraça de um relacionamento agressivo. Outros recursos foram acionados: fez ampla mudança na nova casa de forma a que os móveis não ficassem na mesma posição em que estavam quando foi agredida pelo namorado; voltou a escrever poesia, sem intenção de publicar, mas apenas para ‘falar consigo mesma’, é dessa época o poema, *Crônica de um encontro não desejado*. Retomou a religiosidade, voltou a ser Batista. A leitura da Carta de Paulo aos Colossenses, dedicada ao amor entre irmãos, passou a ser

uma atividade diária. Reiniciou o antigo hábito de ler e descobriu o autor mais importante em toda a trajetória de recuperação: Harold Kushner, em especial os livros: *Quando tudo não é o bastante* e *Quando coisas ruins acontecem às pessoas boas*:

Mabel: Tenho na minha casa literatura de poetas judeus, poetas chilenos, dos poetas uruguaios. Eu tenho muita coisa assim. Tenho livros italianos, que eu estudo italiano também, tenho muita coisa. Aí quando aconteceu isso [o estupro] eu falei: “Eu preciso ler alguma coisa que me ajude a botar no eixo tudo, né? Eu gosto muito de um escritor chamado Kushner que é um rabino, mesmo ele não compartilhando algumas ideias do cristianismo que eu compartilho, né, mas ele tem uma visão assim de Deus, da vida, do ser humano, belíssima! Aí eu li o que eu lhe dei aqui: Quando tudo não é suficiente... Suficiente ou bastante? Em português qual seria? Quando tudo não é o bastante. Ele é muito bom, muito bom. Ele é baseado no livro de Eclesiastes que é um livro muito polêmico da Bíblia, né?

Entrevistador: É. E é um livro pessimista.

Mabel: Não, hoje ninguém mais imagina. Mas, olhe, você lê o livro sobre o Eclesiastes e você vê que o Eclesiastes é fantástico porque te coloca que por mais que você seja fraca, você está aqui pra isso, pra viver e pra desfrutar do que a vida te oferece. Desfrutar das pessoas e de... é muito legal. O livro dele é muito bom, porque ele coloca também essa crise que a pessoa tem de chegar aos 40, aos 45 anos e achar que não fez nada da vida, e ver os filhos e você se sentir responsável... Porque na verdade, eu me senti responsável por tudo que acontece na minha vida e na vida de meus filhos. Engraçado, Gessé, que eu não tinha nem ideia do que o livro ia me apresentar. Eu precisava ler. Eu tive um sonho, alguém me falando umas coisas, e como eu tinha começado a ler o livro nessa noite, eu abri numa página e o que a pessoa me falou no sonho estava escrito ali. Foi muito legal, eu me emocionei muito. Olha, é isso que eu tô precisando! Eu sonhei alguém me dizendo isso: “Deus quer que você seja feliz”.

Mabel já se submetia à psicoterapia há um ano, quando tivemos o nosso segundo encontro. Relatou-me a mais nova conquista, talvez a mais decisiva: havia superado finalmente o atormentador sentimento de culpa, combinação de Kushner e a psicoterapia:

Quer dizer, então tudo isso era realmente assim na minha cabeça muito complicado. “Poxa, será que eu fui realmente culpada? Meu Deus! Alguém teve lá em casa pedindo ajuda, dizendo que foi assaltado e quando eu abro a porta vem e me machuca tanto e a culpada sou eu? Mas hoje eu sei que eu não tive culpa. Lógico, que eu não deveria ter aberto a porta, mas eu não abri a porta pra um desconhecido, eu abri a porta pra uma pessoa que já tinha estado em minha casa. É isso. Ah, eu comecei a achar que minha roupa era muito curta... No começo, realmente, eu pensei muito no que é que eu tinha feito, onde eu tinha errado pra passar por aquilo [estupro]. Mas nessa época eu já estava fazendo terapia e aí eu comecei a ver que não... É como eu digo pra você. A partir do momento que eu entendi que eu não tinha causado[...] Porque nós fomos criados assim: sempre educados assim a achar que temos culpa, culpa, culpa... Não sei porque. Então, a partir do momento que eu entendi que eu não tinha provocado, que não era eu que tinha o problema, mas era ele[...] Ele [o agressor] é que tem o problema, não fui eu que provoquei, isso me ajudou muito. Eu voltei a usar as roupas que eu usava antes. Até deixei o meu cabelo crescer já... de repente eu fui vítima de uma violência, aconteceu isso... Vou organizar minha vida, tentei voltar às minhas atividades normais, dou aula, saio pra qualquer lugar, chego em casa a qualquer hora, vou a festas e tudo, não me sinto ameaçada, já entendi que o problema era ele e não eu.

E sobre Kushner:

O último livro dele agora é “Que tipo de pessoa você quer ser?”, trata da ética. É muito legal. Como ser uma pessoa ética na nossa atualidade. É muito bonito. Não são livros religiosos, ele não te empurra nenhum tipo de religião. Ele analisa os personagens da história, a atitude deles como seres éticos e como isso pode se aplicar... É muito bom os livros de Kushner. Eu tenho um relacionamento, meu conhecimento de Deus e o que ele é em minha vida. Eu não me sinto abandonada por Deus. Eu entendi que não há condições no meu comportamento pra poder gostar de mim, que Ele é um Ser Superior e por ser Superior gosta de mim, é importante pra mim e o mais importante é que eu sei que ele não espera que eu seja perfeita, porque Ele é especial. Isso me ajudou muito. Quer dizer, tudo isso partiu... desencadeou. Então hoje eu já não me cobro mais.

Alguns meses depois, nos encontramos novamente e ela narrou como saiu da crise vivenciada; embora ainda não tivesse se libertado do violento relacionamento:

Ah, com certeza eu acho que isso... que nunca na minha vida entrei em desespero foi justamente porque acredito em Deus, sei que Deus me ama. Por me sentir uma pessoa muito sensível nessas coisas espirituais, por me sentir muito abençoada por Deus, eu já passei momentos na minha vida assim, de você... e agora? Eu orava, pedia a Deus, de repente vê, então eu me considero até hoje... nunca me considerei abandonada por Deus nem nada. Então essas coisas que estão acontecendo, por exemplo, que eu tive, agradeço pela vida, pelo aprendizado que eu passei, porque estou aprendendo com ele, realmente eu estava chateada, mas eu tenho aprendido muita coisa com ele. Eu me considero uma pessoa feliz. Eu sou agradecida a Deus de viver, de ter meus olhos, sabe? De tanta coisa que eu tenho na minha vida e que pra mim são valiosas.

Apesar de se considerar curada, sentia que às vezes tinha “recaídas”. Recentemente, estava em um ônibus e sentira o perfume do jovem que a agredira, isso a obrigou a descer de imediato e a vivenciar instantes de grave ansiedade. Ao contrário das outras vezes, as recaídas passaram a ser de curta duração, após as quais conseguia continuar suas atividades. Assim me despedi de Mabel Lazaroto. Havia abandonado a terapia. No transcurso de dois anos, pode se ver livre dos principais sintomas. A terapeuta, apesar de considerar a atitude precipitada, considerou a história clínica como bem sucedida.

O relato é suficiente para ilustrar percurso de recomposição em que ganha relevância a mobilização de anteriores vias de equacionamento de crises. Vias que no passado se mostraram eficazes e que compunham o seu horizonte biográfico, entram novamente em cena para lidar com a situação radicalmente nova de ser violentada: a religiosidade, a psicoterapia, o universo intelectual, a poesia.

Apesar de a corporeidade não se presentificar explicitamente, foi possível verificar certas ativações corporais: o corte dos cabelos, a mudança no modo de vestir-se. O corpo também continua implicado na memória do crime, como verificado pela reação ao perfume do agressor. Lidar com os desdobramentos da agressão parece envolver, em algum nível, a aquisição de modos de tratar a memória corporal. Ademais, indicaremos com maior

clareza o lugar do corpo nos processos de recomposição existencial através da história de Diná.

A MOBILIZAÇÃO DO CORPO NOS CAMINHOS DA NORMALIZAÇÃO – A HISTÓRIA DE DINÁ

Na base das ações dos indivíduos no mundo social está a perspectiva da manutenção e da estabilidade (SCHUTZ, 1979, 1980). Diversos eventos podem abalar, por em questão esse fundamento, desde que não possam ser explicados pelos “conhecimentos à mão”, os códigos de interpretação fundados nas experiências individuais e coletivas passadas. Nesse caso, instala-se uma situação de dúvida, que pode levar a uma paralisação da ação, ou à sua redefinição, experiência de dúvida pode ser entendida como *ruptura*, na medida em que há um descompasso entre o que é esperado socialmente e o que de fato ocorre, ficando o indivíduo, momentaneamente ou não, incapaz de reagir ao inesperado. A situação é precisamente o que outros autores denominam de “experiências de crises” (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1994; BECKER, 1997; SALEM, 1980), para as quais não se dispõe dos fundamentos que guiaram as ações e nortearam os julgamentos e decisões. Pode-se inferir que uma experiência totalmente estranha, ou que não possa ser compartilhada socialmente, apresenta dificuldades de superação. Para compreender a ruptura, os referidos autores não levam em conta apenas as características específicas de determinadas experiências, mas também dispõe em relevo o todo sociocultural e os processos sociais que se estabelecem no desenrolar. Estão assim distantes das conceituações mais comuns sobre o trauma. Dessa forma, seria o descompasso entre as expectativas sociais e culturais e certas vivências concretas dos sujeitos, ou seja, “a disparidade entre noções culturais de como as coisas deveriam ser e como são” (BECKER, 1997, p. 10) o que geraria uma situação de ruptura. Becker (1997) demonstrou isso ao estudar uma série de momentos ou acontecimentos onde ocorrem rupturas na vida das pessoas, a exemplo de emigração, morte de ente querido, infertilidade, doenças graves ou degenerativas, entre outros. Segundo ela, a vivência dessas situações expressa a não-realização de expectativas sociais

com relação ao curso da vida, experienciando dado sentimento de caos, de perda do futuro e mesmo da organização corporal. Este último aspecto envolve uma compreensão da dimensão do corpo nas relações sociais. Becker (1997) demonstra, a partir de perspectiva fenomenológica, como o corpo é o primeiro mediador das experiências do indivíduo no mundo e como, por isso mesmo, tanto as doenças podem gerar desorientação social, na medida em que rompem com os hábitos sociais ‘encarnados’, como experiências sociais podem ter efeitos sobre o corpo, rompendo sua consistência. Do mesmo modo, Schutz (1980) insiste que o corpo é a origem das coordenadas que delimitam as relações interpessoais, e é, neste sentido, o que possibilita a existência de qualquer reciprocidade. O corpo carrega as marcas da dimensão social da existência; é o lugar de um saber socialmente “encarnado”. Vejamos, na história de Diná, como essas dimensões vêm à luz.

Diná é uma senhora de 52 anos, obesa, pesando cerca de cem quilos adquiridos após sofrer séria violência sexual. Microempresária, especializada em doces e salgados para festas, gerencia o lar com dois filhos adolescentes, além de responder às constantes demandas de saúde do pai, senhor de 85 anos. As responsabilidades lhe cabem sozinha, pois é divorciada e não conta com o ex-marido, alcoólatra e desempregado, para a solução de nenhum dos problemas; sejam os mais sérios, sejam os exigidos habitualmente pelo cotidiano. Para a “libertação do casamento” passaram-se 15 anos: era constantemente agredida verbal e fisicamente e, na percepção dela, em decorrência disso, não conseguia se desenvolver bem em nenhuma das atividades que exercia. Também devido ao ambiente de constante violência e incertezas, não conseguia se estabelecer economicamente. Diante dos riscos aos quais filhos pequenos estavam expostos, decidiu se separar. Desde então mora sozinha. Os últimos quatorze anos são considerados como de muita luta: educar filhos, cuidar da saúde do pai, suportar a perda dolorosa da mãe e enfrentar, em relacionamentos amorosos breves e mal sucedidos, homens inadequados (aproveitadores, um impotente sexual que se recusava terminantemente a buscar tratamento, e outro portador de Transtorno Afetivo Bipolar). Histórico que a leva a dizer que “nunca teve sorte com homens”.

Foi nessas circunstâncias que entrou em contato com o homem que a iria violentar. Em dado momento, o pai telefonou-lhe no meio da madrugada

afirmando estar morrendo. Diná, imediatamente, acionou serviço de ambulância com atendimento médico de emergência em domicílio. Ao chegar na casa do pai foi informada que não passava de sintoma de solidão e que é comum ocorrência desses tipos de chamadas por idosos que moram sozinhos. O enfermeiro, descrito como extremamente simpático de dois metros de altura e olhos verdes, interessou-se pelo caso e se disponibilizou para qualquer ajuda.

Algumas semanas se passaram e, por acaso, se encontraram na cidade. O enfermeiro comunicou-lhe o interesse, pois nele algo “muito forte” havia sido despertado. Com muita insistência, conseguiu o número do telefone. Iniciaram repetidas ligações e convites para saírem, sempre recusados por Diná, por não sentir simpatia especial pelo rapaz, além de estar atarefada com a pequena empresa. No entanto, na oportunidade em que a convidou para um almoço, no último dia do ano de 2004, resolveu aceitar. A intenção era se permitir conhecer alguém, sair um pouco da reclusão e do desapontamento em relação aos homens. No caminho para o almoço, o enfermeiro, portando uma arma de fogo, obrigou-a a entregar o próprio carro, raptou-a e violentou-a em degradado motel do subúrbio. A agressão foi extremamente grave, envolvendo lesões corporais variadas: do sexo anal resultou um prolapso retal e o sexo oral lesionou-lhe gravemente boca. Deixada em uma das avenidas mais movimentadas de Salvador, chegou a casa em estado grave, recolheu-se e só pode voltar a andar sem apoiar-se depois de quatro dias. Foi quando resolveu ir à delegacia: na presença da delegada, minutos antes de formalizar a denúncia, desistiu. Informou à polícia um nome fictício e inventou um número de placa falsa para o carro do agressor. Desistiu de envolver a polícia por medo de sofrer alguma forma de represália: o agressor sabia seu endereço, conhecia seus filhos. Que garantia ela teria?

Passados quatro dias da agressão, quando chegou ao VIVER, não pode mais utilizar o coquetel anti-aids cuja eficácia é de até 72 horas após o contato sexual de risco. Desistiu da psicoterapia oferecida pelo VIVER, pois “não suportava ver aquelas mulheres todas na sala de espera, principalmente as crianças. Quando eu dei carona a uma mãe com a filhinha de colo que foi violentada pelo padrasto, eu disse: ‘lá eu não volto’”. Com isso, havia abandonado todos os amparos institucionais do Estado: o VIVER, a Polícia e a Justiça.

Na família ninguém soube do ocorrido, fato que reconhecia como o mais difícil de tudo: “não poder dividir”. O sofrimento psíquico e corporal que começou no mesmo dia da agressão perdurou e adquiriu novas formas nos dias seguintes: crises incontroláveis de choro e desmaios na rua, durante a realização de suas tarefas. Começou também a ganhar peso, passando dos 68 quilos anteriores à agressão aos 100 quilos atuais. O corpo avolumado não a preocupava, pois queria mesmo “não chamar atenção de nenhum homem”. Em uma ocasião corriqueira, realizando compras habituais no supermercado, iniciaram crises de pânico: taquicardia, suor frio e vontade incontrolável de sair do ambiente. Ao mesmo tempo em que vivia uma espécie de medo das pessoas no supermercado, interrogava-se sobre “o que se passava na cabeça das pessoas, o que as pessoas teriam por detrás das máscaras”. Passou a duvidar da consistência da realidade social e uma névoa de incertezas recobriu seus contatos interpessoais. Apesar de não formalizar queixa, diariamente temia pela vingança do agressor, que continuava a ver nas idas ao centro da cidade e que já lhe havia telefonado várias vezes para dizer que estava apaixonado. O temor de possível represália alterou-lhe completamente o cotidiano: passou a levar filhos todos os dias à escola e a controlar-lhes rigidamente os horários, o que gerou muitos conflitos familiares. Os filhos não entendiam o inesperado rigor. Fechou-se em relação a encontros amorosos e investidas de pretendentes. Um novo temor surgiu: estar contaminada pela AIDS. O sentimento de culpa começou a lhe atormentar: por que ela, que é tão “maliciosa” e atenta, se deixou levar pelo agressor?

Esta história, narrou-me Diná, três meses após a agressão, em nosso primeiro contato, na própria casa, pois não frequentava mais o VIVER. Seis meses depois, tivemos o segundo contato. Coisas novas haviam ocorrido. Estava fazendo alguns movimentos para tentar resolver os sentimentos dolorosos e sintomas corporais. Com relação ao sentimento de culpa, uma nova agressão sexual ocorrida na família a fez rever a culpabilidade em seu próprio estupro:

Eu tenho uma tia que tem oitenta e poucos anos e foi também violentada. Ela pegou um táxi e o taxista levou ela pro final de linha, estuprou, violentou! Oitenta e dois anos! Ela chamou pra pegar um táxi... e o pior é que não era uma pessoa assim nova, não é uma pessoa bonita, é uma pessoa que tem diabete,

cega de um olho, gorda, enorme e diz que o menino tinha vinte e poucos anos. Na verdade, eu não tive culpa nenhuma disso... Então o problema não tá em mim, o problema tá nele [no agressor].

Os relatos de Diná em nosso segundo encontro demonstravam, assim, o seu engajamento em uma série de novas situações sociais. Não se tratava certamente de um processo linear e contínuo rumo à retomada do cotidiano. As emoções dilacerantes retornavam com frequência, principalmente em certos encontros sociais, nos momentos de solidão, ou quando precisava percorrer os trajetos da cidade onde estivera antes e após as agressões. Essas circunstâncias despertavam angústias e lembranças que acreditava já terem sido esquecidas. Mas em meio a avanços, recuos e repetições, algo de novo se apresenta:

Mas eu estou me sentindo muito bem, diante de tudo que eu passei, os momentos, eu estou superando. Eu acho que estou superando legal, estou buscando também esse trabalho de voluntariado, fico com os meninos da creche e ocupo muito meu tempo. Procuro assim orar muito, sabe, entregar esse homem a Deus, porque não é possível que um dia ele não vá se tocar. Eu não sei se ele tá fazendo isso, se ele continua fazendo isso, se foi um momento dele, eu não sei! Eu não sei o que foi, não sei! É uma coisa assim que eu ainda choro muito, mas bem menos. Tem horas que eu ainda choro. Que eu me questiono, porque tudo isso aconteceu, porque a pessoa agiu dessa forma.

Nova também era a forma de compreender a agressão. O reingresso na experiência religiosa a fazia ver na violência, talvez, uma mensagem divina, um ensinamento:

Eu vou dizer uma coisa a você, na vida da gente tem momentos maravilhosos, mas tem momentos também extremamente difíceis. Então tudo isso eu acho que Deus coloca na nossa vida, como ensinamento, pra que a gente possa despertar. Alguma coisa, na verdade, Deus quis me mostrar com isso tudo. Eu acho que Deus quis me mostrar pra eu abrir mais os olhos com relação às pessoas, conhecer melhor as pessoas. Eu não sei, eu não sei o porquê disso tudo. Tem horas que eu paro até pra me questionar ainda.

O final da fala, ao mesmo tempo sugere que se a nova compreensão do crime sofrido diz respeito a um redirecionamento em relação à própria experiência, esta ainda não possui a solidez de uma conclusão definitiva:

Hoje eu sou muito mais madura. Muito mais! Realmente foi uma experiência terrível aonde eu digo a você, digo a todo mundo que a gente conversa, eu digo: “Olha, é difícil quando a gente tem a alma ferida, sabe?”. Porque é uma cicatriz assim que ela não vai sarar nunca.

Entretanto, tem-se aqui um reposicionamento da violência em relação à própria vida. A experiência passa a assumir novos significados quando, progressivamente, é também recolocada à luz da trajetória biográfica. Sob essa ótica, o estupro podia agora ser visto como mais uma das muitas dificuldades, que, aliás, remontam-lhe à vida intra-uterina. A trajetória de infortúnios a teria também preparado para, sozinha, enfrentar crises:

Então vem acontecendo situação de minha vida que eu mesmo procuro dominar. Desde a vida uterina, desde quando eu nasci. [...] Quando eu nasci meu irmão tinha um ano e três meses e então, estava naquela idade [...] minha mãe estava sem empregada, então eu fui criada no berço. Eu com três meses de idade – minha mãe contava isso como se fosse a coisa mais fantástica do mundo – eu tomava aquela mamadeira de vidro grossa e ela só via a mamadeira bater no berço e então ela ia... Ela só me pegava pra dar banho, me trocar, botava uns brinquedinhos [...] Eu fiquei em pé no berço, eu ficava sentada... Então eu criei aquela independência em mim. Assim, eu sei que tenho que ir no mercado comprar alguma coisa, eu não sei ficar esperando fulano pra poder ir. Se tem que ir, eu vou. Eu acho que isso é uma forma de me despertar pra correr atrás dos objetivos, de superação também. Talvez se eu fosse aquela pessoa muito mimada, né, cheio de dengo eu não tivesse essa condição de superar e de encarar assim minha vida de frente. Eu não abaixo minha cabeça.

Em nosso terceiro e último encontro, já passados ano e meio da agressão, Diná me relata uma aquisição decisiva no percurso de superação. Havia visto, por mera coincidência, uma cadela Basset, que a fez relembrar do agressor: a cadela tinha a mesma cor de olhos dos do agressor: verde. Em um rompante que não soube explicar, decidiu comprar o animal mesmo não tendo nenhuma experiência prévia ou afeição especial por ele. Estabeleceu-se, assim, uma nova relação:

Esse cachorrinho [apontando para o animal que estava no sofá], eu tinha pavor a cachorrinho! Porque meu pai me criou assim: “Cachorro é raça que morde e não sei o quê...”. Então eu tinha pânico. Olha, eu tava com R\$ 150,00

na mão, aí como a menina que eu encontrei tava com um cachorrinho desses de olhos verdes (a cor dos olhos dele, olhe que incrível) e me deu o telefone da moça que vendia, de lá mesmo eu liguei. Perguntei se ela tinha um dos olhos verdes e ela disse que tinha. “Você pode buscar quando?”, “Daqui a pouco eu estou aí”. Aí cheguei em casa e quando cheguei em casa pra meus filhos foi a maior felicidade do mundo. “Comprei uma caminha de cachorro, comprei ração, vamos comigo lá na Praia de Flamengo comprar um cachorro?”. E minha filha: “O que, minha mãe?”, “Um cachorro daquela raça, me deu vontade de ter um cachorro”. Então ele tem me ensinado tanta coisa! Da fidelidade, da amizade. Se eu sair aí e entrar... Às vezes eu vou jogar o lixo aí fora, quando eu entro, parece que passei o dia todo fora de casa. Então não resta a menor dúvida que esse animal tem trazido assim tanta lição de vida, né, dorme comigo todas as noites, me lambe, fica no meu colo [...].

A aquisição da cadelinha em si mesma já continha um elemento de superação, pois significava deixar de lado o antigo medo de cachorros. A chegada da mascote também impôs a incorporação de novos hábitos: sair para passear, pelo menos duas vezes ao dia, idas a veterinários, adaptações do apartamento para comportar adequadamente a nova moradora. Uma série de atividades que tinha sido abandonadas, agora, pela saúde do pequeno animal, tinham que ser retomadas: saídas, idas a lojas para compras, proximidade com vizinhos, pois a alimentação da pequena precisava ser cuidada pelos próximos quando se ausentava por muito tempo de casa. Mas, indubitavelmente, uma contribuição decisiva da aquisição inesperada foi a nova vivência afetivo-corporal. Como se vê na parte final da fala citada: se a agressão a levava a duvidar da bondade humana e, sobretudo dos homens, a cadelinha de olhos verdes – um traço do agressor – voltou a lhe inspirar alguma crença em poder ser amada verdadeiramente. Seu corpo também é tocado, afagado e desafiado a incorporar novas modalidades de vivências como, por exemplo, dividir o espaço na cama todas as noites. Quando finalizei as entrevistas com Diná era evidente que o percurso de recomposição do fluxo existencial estava em pleno curso. Ainda que em um horizonte de indefinição, era visível que a vida não tinha paralisado:

Superar vou, apagar é uma coisa que não apaga, porque foi uma coisa que marcou muito a minha vida. Claro que eu tô vivendo novamente, eu tô superando

tudo isso. Eu acho até que eu estou sendo muito forte, eu fui muito forte e eu acho que eu estou bem.

Se havia indefinição, havia também os significativos traços de um movimento de engajamento no mundo, um corpo no qual dores não se cristalizaram e um contínuo envolvimento em novos projetos estava em curso. Por outro lado, algumas mudanças não eram alvo de atenção, não buscava superá-las, pois se referiam ao que havia ficado de “positivo” da experiência: desconfiança das pessoas, cuidados ansiosamente redobrados com os filhos, a importância do aumento de peso forma de bloqueio ao desejo masculino. Estas alterações pareciam ter caráter mais duradouro na vida de Diná. Os caminhos da normalização sugerem duplo movimento: o surgimento de novas relações e envoltimentos em projetos e a conservação do que é caracterizado como uma aprendizagem, amadurecimento, marco do fim da inocência.

QUE TEMPO PARA A SUPERAÇÃO?

Com as análises dos dois conjuntos de narrativas, de um lado as histórias de Tamar e Rute e de outro as de Mabel Lazaroto e Diná, podemos agora retornar a discussão sobre a temporalidade nos processos de normalização de rupturas. A concepção do senso comum remete ao poder curativo do tempo: “o tempo leva tudo”, “só o tempo vai curar a minha dor”. São expressões veiculadas em nosso cotidiano, afirmadas nos conselhos mais usuais dados aos que vivenciam dores e perdas e também muito difundidas pelas nossas músicas populares, nas quais aparece o “tempo do relógio”, por si mesmo, como curativo. Entretanto, tratam apenas de uma dimensão temporal associada à sucessão cronológica de acontecimentos. Tem-se aqui uma apreciação do tempo que não nos permite compreender como certas experiências podem se solidificar em uma trajetória de vida ao longo dos anos, não sendo reabsorvidas, ‘levadas pelo tempo’. Voltemos mais uma vez à fenomenologia do tempo e vejamos de que forma ela pode nos ajudar em uma tentativa compreensiva desta questão.

Com a sociologia de Nobert Elias (1998), apreendemos que o tempo é uma via privilegiada para trazer à luz dimensões humanas que não seríamos capazes de discernir de outro modo e que passam despercebidas pelas

teorias da natureza dominantes, sistematizadas em fórmulas matemáticas que quantificam o tempo. A análise sociológica da temporalidade representa tal via privilegiada porque através dela temos acesso não a um fenômeno natural do mundo objetivo, mas ao efeito da “coexistência dos homens”. Assim compreendida, a temporalidade não pode ser enquadrada em nenhuma das duas correntes mais difundidas e hegemônicas na tradição ocidental: de um lado a postura objetivista, para quem o tempo é mais um dado objetivo do mundo como outros tantos objetos da natureza e que destes se distinguiria apenas por não ser perceptível; e de outro, o que poderíamos chamar de postura subjetivista que remonta a Descartes, mas que tem em Kant versão mais elaborada ao considerar que o tempo se assenta em dada capacidade da consciência humana para captar o desdobrar dos acontecimentos (ou em forma sintética *a priori* emata de experiência). Elias (1998) argumenta que esta perspectiva teria prevalecido, ainda que de modo menos sistemático que a anterior. Mas a diferença entre estas duas correntes é apenas aparente, na medida em que ambas terminam por estabelecer a temporalidade como um dado natural, seja como elemento do mundo, seja como característica da natureza humana. É somente o olhar sociológico que permite ir além destas concepções fortemente enraizadas nas teorias do conhecimento tradicional. O olhar sociológico leva a compreender o tempo não como um “decalque” abstrato de um fluxo objetivamente existente, tampouco como forma de experiência comum à totalidade dos homens, anterior a qualquer contato com o mundo. Nos leva ao âmago do tempo como realidade humana, resultado de processos e necessidades sociais como ordenar a experiência e coordenar ações em meio ao ambiente natural. Desta maneira, a Sociologia do tempo desvela a impossibilidade das separações tradicionais entre natureza e realidade humana e remete a olhar na experiência do tempo uma imbricação mútua entre natureza, sociedade e indivíduo. Não é sem razão que as formas de viver o tempo variam ao longo da história, entre sociedades e grupos, assumindo rica dimensão simbólica. Um obstáculo a tal compreensão está na forma substantivada que utilizamos para falar sobre o tempo que termina por reificá-lo. Assim, temos expressões como ‘contar o tempo’, ‘medir o tempo’ ou outras ainda como “no correr do tempo”, “rio do tempo”, que transmitem concepção de tempo como fenômeno natural que mantém com o ser huma-

no uma relação de exterioridade. Mas o que parece óbvio, natural e inquestionável em nossas vivências cotidianas temporais da duração condensa, na verdade, um longo processo de aprendizagem ao longo de muitas gerações. Para Elias (1998), uma compreensão mais adequada da temporalidade exigiria o emprego de alguma forma verbal como “temporar”, por tratar-se de uma dimensão da condição humana ligada à ação e não de algo fixo e terminado.

A exigência de superar o entendimento da relação entre temporalidade e experiência humana como relação entre exterioridades é levada à radicalidade pela fenomenologia, que instaura uma nova forma de pensar a conexão da experiência humana com as dimensões temporais: presente, passado e futuro. Encontramos em Heidegger, na obra *Ser e Tempo* (1997) a descrição da estrutura do *dasein* como um “ser-no-mundo”. Os hífen não são casuais, pois refletem uma forma de destacar a unidade fundamental que existe entre o ser humano e seu mundo, rompendo-se dessa forma, como também propunha Elias (1998), com qualquer possibilidade de hierarquização ou separação na relação homem-mundo, sujeito-objeto, homem-natureza. Encontramos também nesta obra a afirmação-chave de que a temporalidade é uma dimensão definidora do *dasein*: seu ser está ligado à temporalidade de maneira essencial, não fortuita ou acidental. A conclusão preliminar a que chega Heidegger (1997) sobre o tempo é explicitada no parágrafo 65: “Esse fenômeno unitário de um futuro que, tendo sido, torna-se presente, chamamo-lo a temporalidade” (HEIDEGGER, 1997, p. 120). A primeira constatação que ressalta nesta afirmação é a temporalidade como fenômeno unitário. Em segundo lugar, uma dinâmica temporal que se desdobra em contínuo entrelaçar-se dos três tempos ou como diria Heidegger, das três *ek-stases*. Mas Heidegger (1997) vai além ao estabelecer que a unidade temporal se articula com o *Cuidado* como dimensão estrutural do ser-no-mundo, referindo-se ao envolvimento e ao lançar-se do *dasein* em seus projetos. O *Cuidado* é conceituado por Heidegger como o ser da existência em sentido originário. Nossos envoltimentos em situações concretas do cotidiano, em nossas tarefas, só são possíveis porque o nosso ser é antes disso, ontologicamente, preocupado, dirigido para realizar-se no envolvimento com o mundo. Podemos nos questionar, neste sentido, como se

estruturaria uma dimensão humana que se retraísse de um engajamento, de um projetar-se nas próprias realizações.

O projetar e as suas realizações carregam em si uma antecipação, vez que todo projetar-se, toda ação traz consigo uma antecipação aberta ao futuro, ou, nos termos heideggerianos, um *ser-em-frente-a-si* que está sempre em aberto. A noção do *Cuidado* como base da temporalização é retomada por Merleau-Ponty (1999, p. 557) nos seguintes termos:

É no meu ‘campo de presença’ no sentido amplo – neste momento em que passo a trabalhar tendo, atrás dele, o horizonte da jornada transcorrida e diante dele o horizonte da tarde e da noite – que tomo contato com o tempo, que aprendo a conhecer o curso do tempo.

O tempo não brota assim de uma exterioridade ou de dada abstração, mas de um mundo vivido, de certa inserção atuante neste mundo.

Se é o *Cuidado* que temporaliza, pluralizando o tempo, portanto possibilitando a existência, a dimensão que ganha relevância como articuladora do tempo deixa de ser o presente, como se consolidou no pensamento da tradição filosófica ocidental, e passa a ser o futuro que implica o passado e institui o presente, dinamicamente. É isto que leva Heidegger (1997) a renomear os três momentos da temporalização, recusando o tradicional emprego dos substantivos e adotando as formas verbais: o porvir, o ter sido e o tornar-se presente. Em palavras heideggerianas: “O fenômeno que oferece tal unidade de um porvir que torna presente no processo de ter sido, chamamo-lo temporalidade” (HEIDEGGER, 1997, p. 37). É em cada situação que se oferece a uma resolução, no *Cuidado*, que podemos verificar como se articulam tais momentos temporais. Assim, não faz sentido falar de um passado como encerrado e concluído, isto é, fora do movimento de *temporalizar*, apartado do presente nos engajamentos existenciais. Cai por terra também a chamada “compreensão vulgar do tempo” que o vê como uma sucessão de ‘agoras’ presentes e desconectados. ‘Agoras’ pontuais cujos intervalos podem ser captados cronologicamente por nossos relógios: da mesma forma que a agulha corre em seu percurso, o tempo também seguiria de um agora para

outro. Em oposição, Heidegger (1997) estabelece que a temporalização não é uma sucessão de *ek-stases*. O porvir não é posterior ao passado e este não é anterior ao presente. A temporalidade se temporaliza “como porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente”. O que significa dizer, como analisado por Merleau-Ponty (1999), que cada presente reafirma a presença de todo passado; que, por sua vez, como que expulsa e antevê a presença de todo o porvir. Ou seja, nenhum presente está preso em si mesmo, mas se comunica de forma essencial com um passado e um futuro.

O que nos faz conceber o tempo, de forma contrária, como um ente autônomo e não como um movimento de temporalizar pela ação no mundo, pelo cuidado e a preocupação, é a tomada das coisas do mundo, junto às quais sempre estamos, e a datação que delas deriva, como o nosso parâmetro. Assim, podemos falar em um tempo que escoá, em um tempo que perdemos, ou de um tempo que concedemos às tarefas, esquecendo-se que é o nosso projetar que temporaliza. “Nosso” também porque não se trata aqui de um tempo psicológico ou subjetivo, na medida em que *somos com outros* e os projetos se articulam a uma vida em comum. A temporalidade é também a retomada pelo porvir de um passado comum, partilhado. Neste sentido Heidegger fala da herança como o ter sido que sempre é retomado em nossos posicionamentos existenciais e que não são produto individual, uma criação subjetiva. Ao contrário, nossa relação como indivíduos com esta herança retomada no movimento de temporalização, não pode ser outra que não a de dívida. Uma dívida a que a temporalidade sempre remete, mesmo em retomada criativa e instauradora do “novo”.

Por conseguinte a temporalidade não pode ser pensada, tomando-se como modelo as coisas dadas, o que faria com que o tempo se aproximasse de uma concepção reificada, interpretado como uma coisa ou um acontecimento natural independente ou preexistente à experiência humana. Não se trata, portanto, de falar “do tempo”, mas do “temporalizar” ou da “temporalização”. Disso decorre que o essencial no tempo é o fazer-se, sendo apenas a nossa apreensão reflexiva e conceitual que pode tomá-lo como concluído. Do mesmo modo, o que temporaliza, não é o tempo em si como fenômeno natural, mas é o movimento de uma vida envolvida em projetos próprios, sempre à frente de si, instituindo um presente, um passado que foge, mas não se abole,

e um porvir, à luz do qual, mesmo o passado pode ser modificado. O tempo só pode ser efetuado, ou melhor, a sua síntese só se dá no movimento de uma vida que se desdobra e por isso não há possibilidade de experiencarmos o mundo como significativo fora desse movimento. O tempo, o humano, só é à medida que sai de si, se abre para um outro (BARBOSA, 2003). Tal dinâmica temporalizadora não pode ser compreendida sem recolocarmos aí o lugar do corpo, não o corpo objetivado das Ciências Biológicas, mas o corpo como fenomenal, voltado para o mundo, desde sempre em abertura e engajado no que ainda não é, em seu porvir.

Retomemos à nossa questão. Como, a partir desse esboço geral de uma compreensão fenomenológica do tempo, podemos lançar luz sobre os fenômenos de estagnação e repetição, de aparente *suspensão no tempo*, que caracterizam os graves sintomas vivenciados por mulheres agredidas como Tamar e Rute? Então, que tempo para a superação?

À luz das contribuições da Fenomenologia podemos dar um primeiro passo: se há um poder curativo no tempo não é no tempo dos relógios ou nos anos do calendário. Se partimos das ideias de temporalidade como fenômeno unitário, do *Cuidado* como fundamento do temporalizar, e do corpo como campo da temporalidade enquanto projeto, podemos arriscar uma compreensão do tempo envolvido nas histórias de vida de Tamar e Rute em que sintomas dolorosos se incrustam em um corpo, infensos à passagem dos anos. Nestes casos, de fato, os anos se passaram, mas a experiência da agressão não se temporalizou, reteve-se em uma espécie de presente distendido ou de um passado sempre recente que pode ser verificado na vivacidade das lembranças que parecem se referir a evento que ‘ocorreu ontem’. A não-temporalização da experiência pode ser vista também na força das sensações corporais: “eu ainda escuto a voz dele”, “eu ainda me vejo naquela poça de sangue de manhã cedo”; bem como nas emoções ligadas à experiência: “eu ainda me sinto culpada”, “o meu ódio é o mesmo”. O corpo “cortado” de seus projetos, a agressão retirada do circuito do Cuidado, como que desconectam a dor da dimensão relativizadora do porvir. O temporalizar que nasce fundamentalmente do *ser com* se fechou no silêncio de Rute e Tamar e na renúncia aos respectivos projetos, ao passo em que se abriu nos incessantes e criativos envoltimentos de Mabel Lazaroto e Diná. Para ser mais preciso, nos casos de

paralisação existencial, os projetos consagram a “fuga do estupro” como fim exclusivo, o que certamente possibilita reavivá-lo incessantemente:

Para o doente não acontece mais nada, nada adquire sentido e forma em sua vida – ou, mais exatamente, ocorrem apenas “agoras” sempre semelhantes, a vida reflui sobre si mesma e a história se dissolve no tempo natural. Mesmo normal, mesmo envolvido em situações inter-humanas, o sujeito, enquanto tem um corpo, conserva, a cada instante, o poder de escapar disso. [...] Mas justamente, porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar assim como o rio degela. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda a referência de minha vida a um mundo [...] (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 227-8).

O excerto relembra que se assenta no corpo a possibilidade de “retirada” da temporalidade, como observado nas histórias de Rute e Tamar, mas “retirada” que não se trata de um “homicídio do sujeito” ou de um “assassinato da alma”, pois é também da corporeidade que vem o apelo para “recomeçar assim como o rio degela”.

“Recomeçar como o rio degela”. Essa potencialidade ficou evidenciada nas histórias de Mabel Lazaroto e Diná. Vimos que sintomas semelhantes aos de Rute e Tamar também tiveram lugar em suas vidas: os desmaios, o sentimento de culpa, o retraimento, o medo, as lembranças vívidas e invasivas das agressões etc. Entretanto, os sintomas foram acolhidos em movimentos temporalizadores de retomada e ressignificação da experiência: leituras, terapia, mudanças corporais, aquisição do cachorrinho de olhos verdes, escrita de poema etc. Novos envolvimento existenciais foram realizados inserindo as respectivas histórias na dinâmica temporalizadora, em um “porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente”. E, se a experiência da agressão não for esquecida, caso entendamos esquecimento como apagamento absoluto, e se constitua em núcleo opaco do passado, passível de reabertura em

momentos de instabilidade ou fracasso na vida, certamente deixou de ser uma referência estagnadora do fluxo existencial.

Essa análise nos conduz à seguinte questão: com as diferenças de trajetória, estamos diante de diferenças psicológicas, de escolhas racionais por percursos diferenciados? Pelas narrativas de Mabel e Diná estaríamos frente a indivíduos psicologicamente mais estruturados, habilitados ou nos termos do senso comum, “mulheres fortes”? O outro par caracteriza indivíduos psicologicamente frágeis, subjetividades desprovidas de recursos simbólicos de recomposição? Poderíamos procurar elucidar as diferenças de percursos nas histórias analisadas pela gravidade ou intensidade das “experiências traumáticas”, em termos de lesões sofridas, número de agressores, tipo de violência praticada etc.?

Sem pretender elaborar uma resposta definitiva para estas questões ou descartar a relevância das principais variáveis que apresentam, é prudente dispor em relevo outros elementos. Em primeiro lugar, por um lado, os relatos analisados nos possibilitaram identificar alguns dos aspectos problemáticos que surgem da *própria* experiência do estupro: o corpo invadido, a “segurança ontológica” ameaçada, o fracasso do “acervo de conhecimentos” para impedir a violência. A superação desta vivência envolve o equacionamento de dilemas que nascem na cena do estupro. Por outro lado, as análises mostraram que “atravessar a experiência da agressão sexual” envolve remissão a diversas dimensões existenciais, contínuo “diálogo” com a situação biográfica, com os valores sociais dominantes que instituem a sexualidade e o lugar do feminino, bem como estabelecem o lugar do que pode ser narrado publicamente. Em segundo lugar, os diversos sentidos da experiência vão sendo elaborados nas interações sociais das mulheres agredidas e no percurso pelas agências do Estado e/ou dos sistemas religiosos. Desse modo, parece inevitável o reconhecimento de que os “efeitos da agressão” comportam certa indeterminação, não sendo possível prevê-los ou determiná-los de antemão antes de seus desdobramentos nas interações sociais e das articulações de sentido possíveis em dada trajetória de vida. A história de muitas mulheres demonstra que a dimensão criativa, a instauração de saídas e posicionamentos originais e singulares, não está descartada das vivências com

a agressão sexual e são elaboradas a partir de um acervo de experiências e de reformulações do cotidiano.

A partir dessas ponderações, surge a possibilidade de releitura da noção freudiana (FREUD, 1981a, 1981b) do “*trauma em dois tempos*”, segundo a qual o traumático só se consolida nos novos sentidos (a posteriori) que as experiências adquirem. Tem-se aqui uma concepção da *formação do trauma em dois tempos*: uma experiência dolorosa quando vivenciada pode não ter nenhum significado traumático, vindo a adquiri-lo em momento posterior (*nachtraglichkeit*) que ressignifica o primeiro de forma traumática. Um exemplo disso seria encontrado nas situações em que uma criança é ameaçada de ter o pênis arrancado como punição por mau comportamento. No primeiro momento, a ameaça passa despercebida pela criança que só vivenciará a dimensão traumática de castração posteriormente, ao verificar a ausência do pênis na mulher. A intuição psicanalítica do trauma em dois tempos é extremamente rica, apesar de nem sempre ser explorada em todas as implicações, pois poderia levar à conclusão inevitável de que não existem experiências traumáticas *em si*, sendo o trauma dependente das vivências posteriores do sujeito, no sentido de como irão significar vivências pregressas. A perspectiva freudiana parece se confirmar em diversos trabalhos sobre o trauma, pois ainda que estabeleçam a existência de situações traumáticas *em si*, reconhecem que os sintomas do trauma podem levar muito tempo após o acontecimento para se formar. No entanto, a compreensão do *trauma em dois tempos* pode ser enriquecida pelo olhar sociológico, o que levaria a analisar o papel da apropriação social de certas vivências aflitivas como um dos determinantes da construção do traumático, fato usualmente não considerado pela psicanálise, e que retiraria o trauma de sua leitura subjetivista dominante, além de lhe conferir dimensão mais processual, *construcionista* e, por isso, desvinculada de causalidade linear.

Exemplo da utilização restritiva da intuição do *trauma em dois tempos* pela própria psicanálise, na compreensão da violência sexual, pode ser verificado na argumentação de Mees (2001, p. 11, grifos nossos):

Na constituição de um sujeito há, portanto, *um trauma fundante* a partir do qual o sujeito é introduzido no mundo de linguagem,

ou, para dizer de outro jeito, há a introdução do desejo da mãe, que pede algo (de satisfação) ao bebê, mas que ele não entende o quê. No momento posterior a este, ressignificará este primeiro, de sorte que esta introdução no mundo seja vivida inconscientemente como violenta e da ordem do sexual, na medida em que o desejo da mãe implica um desejo pelo falo. Sendo assim, o sentido inconsciente conferido a esse descompasso entre o mundo de linguagem e o despreparo do bebê será o de um ataque sexual. Quer dizer, de um abuso sexual, o qual é expresso pelas fantasias de sedução. [...] A questão é então saber que conseqüências existem quando o abuso sexual faz parte da realidade material, entretanto, sem polarizá-las, na medida em que o material tem relevância naquilo que impõe ao psiquismo. Ou seja, alguma ocorrência é traumática ou não na dependência do modo que toca esse trauma fundante referido a pouco.

Observa-se como a ressignificação *aposteriori* de dada experiência não é vista como indeterminada, mas em consonância a uma direção predefinida. Desse modo, as demandas da mãe ao bebê adquirirão sempre o estatuto traumático de um ataque sexual. Ademais, a possibilidade de consolidação do trauma é desconectada dos laços sociais em que é elaborada a experiência da agressão sexual. Configura-se, a partir daí, um argumento circular em que o traumático se dá por causa de um trauma prévio, no caso, o trauma do ingresso do sujeito no mundo da linguagem. Tal sujeito se caracteriza como desamparado frente à onipotência imaginária do *outro materno*. Assim, as situações traumáticas seriam as que *revivem* esse trauma originário. Perde-se toda a riqueza da intuição freudiana de um trauma que depende da temporalidade das experiências futuras para assim se configurar.

Podemos ampliar esta intuição freudiana, saindo da versão circular em que usualmente é tomada e que tende a interpretar o traumático como a ressignificação do pré-traumático, também, acrescentando-lhe a intuição fenomenológica da experiência como originariamente aberta. Nesta perspectiva não é possível afirmar que os significados da experiência sejam da ordem da arbitrariedade ou do caos, uma vez que se enraízam em um mundo vivido, mas tampouco são da ordem da determinação, pois a experiência está sem-

pre aberta a novos sentidos. Se os caminhos muitas vezes percorridos criam vias privilegiadas de existir (MERLEAU-PONTY, 1999), cristalizações existenciais, como identificamos nos casos de paralisação existencial de mulheres agredidas como Rute e Tamar, não se abole daí a possibilidade de “recomeçar assim como o rio degela”.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, M. F. *Experiência e Narrativa*. Salvador: EDUFBA, 2003.
- BECKER, G. *Disrupted lives: how people create meanings in a chaotic world*. Califórnia: ED, University of California Press, 1997.
- BIRMAN, J. *Estilo e Modernidade em psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- BRAGANÇA DE MIRANDA, J. A. *Analítica da atualidade*. Lisboa: Ed. Veja, 1994.
- ELIAS, N. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FREUD, S. La etiologia da histeria. In: _____. *Obras Completas*, v. 1. Madri: Editorial Biblioteca Nueva, 1981a.
- _____. Las neuropsicosis de defensa. In: _____. *Obras Completas*, v. 1. Madri: Editorial Biblioteca Nueva, 1981b.
- GIDDENS, A. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. v. 1 e 2. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- MEES, L.A. *Abuso sexual: trauma infantil e fantasias femininas*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SALEM, T. *Um estudo de papéis e conflitos familiares*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1980.
- SCHUTZ, A. Fenomenologia e Relações Sociais. In: WAGNER, H. R. (Org.) *Textos Escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1979.
- _____. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1980.
- VIGARELLO, G. *História do estupro: violência sexual no Séc. XVI – XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

VIDA COTIDIANA, DISRUPÇÃO BIOGRÁFICA E NARRATIVA NA EXPERIÊNCIA DE VIVER COM HIV/AIDS

Laura Recoder

*[...] De repente me pergunto por que tenho que contar isto, mas se alguém começasse a se perguntar por que faz tudo o que faz [...] Que eu saiba ninguém explicou isto, de maneira que o melhor é deixar de pudores e contar, porque ao final de tudo, ninguém se envergonha de respirar ou de calçar os sapatos; são coisas, que se fazem, e quando acontece algo estranho, [...] então há que contar o que ocorre, contar aos colegas do escritório ou ao médico. Ai, doutor, cada vez que respiro... **Sempre contar, sempre tirar esse comichão incômodo do estômago [...].***

De "Las Babas del Diablo" de Julio Cortazar.

INTRODUÇÃO

Experiência de doença é uma categoria analítica que se refere aos meios e os modos como indivíduos ou grupos respondem a um determinado episódio de doença (ALVES, 2006). Estas respostas são socialmente organizadas e revelam relações que existem entre indivíduos, grupos sociais, instituições, formas de interação e um corpo de conhecimento determinado. Para a abordagem desta categoria, a literatura especializada parte da premissa de que as pessoas produzem e reproduzem conhecimentos e práticas médicas existentes no universo sociocultural do qual fazem parte.

Não obstante, as interpretações sobre *as formas e modos* pelos quais os indivíduos se apropriam destes conjuntos de ideias sobre a doença e seus cuidados, diferem entre as distintas propostas teóricas¹.

Para uma compreensão adequada da *experiência da doença* é necessário levar em conta tanto os *aspectos intersubjetivos*, o que a torna “objetiva” para os outros, como os *aspectos subjetivos*, o que determina um mundo de diferenças interpretativas. Ao afirmar o *caráter intersubjetivo* da doença, pressupomos a existência de certos parâmetros ou quadros de referência graças aos quais é construído o significado da doença, quadros de referência que são diferencialmente apropriados pelos indivíduos por intermédio de processos concretos de interação social.

Neste sentido, nos propomos neste trabalho, a refletir sobre *experiência de viver com HIV/Aids*, explorando características de *construção intersubjetiva*, a qual supõe tanto um *conjunto de interpretações regulares* – estereotipadas, repetitivas, previsíveis, compreensíveis, vinculadas a certos quadros de referência que moldam o mundo de significados do HIV/Aids – como também um *conjunto de interpretações únicas*, abertas, surpreendentes, de difícil compreensão, construídas por trajetórias de vida específicas em contextos de interpretação maior.

A *experiência de viver com VIH/Aids*², experiência de conviver com uma doença de caráter crônico, porém ao mesmo tempo estigmatizante, confronta as pessoas afetadas com uma série de transformações em suas vidas. São mudanças que demandam estratégias de reinterpretção e reorganização do dia a dia, mas também da própria biografia em função (pelo menos em parte) da necessidade de lidar com as designações estigmatizadas impostas pelo HIV/Aids. Neste processo de reorganização da vida cotidiana, em

1 Sobre as distintas tradições socioantropológicas no estudo dos processos de saúde, doença e atendimento em padecimentos crônicos ver: TAUSSIG, 1980; COMAROFF, 1982; CONRAD, 1985; YOUNG, 1982; MENÉNDEZ, 1990; FRANKENBERG, 1994; FARMER, 1990, 1994; FRIEDSON, 1978; GOOD, 1994; KLEINMAN, 1980, 1988; DAVIES, 1997; EZZY, 2000; BURY, 2001; CHARMAZ, 2002; ALVES, 2006.

2 O avanço na compreensão da “história natural da doença”, a habilidade de monitorá-la através de marcadores de progressão (CD4, CD8 e carga viral) e o progresso dos tratamentos com drogas antirretrovirais (ARV) que prolongam as expectativas de sobrevivência das pessoas afetadas contribuíram para redefinir o HIV/Aids como uma doença de caráter crônico, ao final de 1996. Redefinição da doença que produziu mudanças importantes e definitivas na vida das pessoas em tratamento biomédico as quais, desde então, enfrentam desafios que pressupõem o manejo da doença no dia a dia.

que interpretações são construídas e práticas testadas ao longo de interações diversas, o olhar biomédico – por meio de suas respostas à doença e suas propostas de atendimento e cuidados – constitui uma fonte importante de significação e sentido, tanto da experiência de doença e suas possibilidades de gestão, como da própria vida.

Assim, a partir da apresentação e análise de algumas *trajetórias de vida*, mostraremos como a *irrupção da doença, o HIV/Aids*, produz uma *disrupção na vida cotidiana* das pessoas afetadas, delimitando um antes e um depois do diagnóstico, a partir do qual se reconstróem e são narradas as biografias de quem vive com a doença. Por intermédio de suas histórias, relatos e observações tentaremos evidenciar o conjunto de sentidos, significados e práticas que supõem uma vida de convivência com o vírus do HIV/Aids e com seu tratamento. Em jogo aí está um complexo esquema de conhecimentos e práticas, de sentimentos e valores, que permitem às pessoas afetadas representarem, simbolizarem e narrarem suas experiências de doenças. Observaremos também como as narrativas sobre *experiências de doença* compartilham características comuns vinculadas por um lado às explicações e recomendações biomédicas sobre a doença e seus cuidados e, por outro, às formas e modos de lidar com a ameaça do estigma e a discriminação que o HIV/Aids ainda carrega. Mas também observaremos a singularidade de cada uma destas experiências, sua irredutibilidade a modelos gerais e seu caráter original, indeterminado e aberto.

O presente artigo faz parte de uma etnografia hospitalar, que explorou as relações existentes entre atendimento, cuidados biomédicos e a vida cotidiana nas pessoas que vivem com HIV/Aids, na Cidade de Salvador, Bahia, Brasil, entre 2004 e 2006.

ALGUNS PONTOS DE PARTIDA TEÓRICO-METODOLÓGICOS

A dimensão da experiência, no viver com HIV-Aids

Centrar-nos-emos aqui, na análise das experiências de doença que a biomedicina classifica e trata como “*crônicas*”³. Tal classificação define e caracteriza grande parte dos problemas de saúde das sociedades nas quais vivemos e que estudamos desde os anos 60. Estas doenças forçam uma redefinição importante dos quadros de interpretação que usualmente orientam tanto profissionais de saúde quanto cientistas sociais. Em primeiro lugar não se enquadram no modelo “sintoma-diagnóstico-tratamento-cura”; para dar conta das enfermidades crônicas, este modelo foi substituído por outro que considera elementos como manutenção/administração de sintomas, experimentação e lida com a incerteza. Em segundo lugar, desafiam a ideia de doenças como episódios agudos na vida das pessoas; estudá-las é abordar “doenças que se confundem com a própria vida” (PIERRET, 2000, p. 7). Frente a um saber biomédico em constante curso de construção e mudança, a questão central das análises sociológicas sobre a enfermidade deixou de ser a cura, vindo a se concentrar no que Baszanger (1998) denominou “a gestão da doença”. Esta é uma questão que atravessa as fronteiras das atividades e práticas propriamente biomédicas e se expande a todas as esferas da vida social das pessoas afetadas, modificando e redesenhando as situações de doença, tanto para profissionais de saúde como para pacientes e familiares.

Para compreender o que significa viver e conviver com um determinado padecimento, em nosso caso a infecção por HIV e a Aids, é necessário submergir nos *micro-processos* da experiência da doença, para poder, assim e a partir daí, emergir e abordar os *macro-processos* sociais – padrões de

3 Caracterizamos como biomédicas o conjunto de práticas, conhecimentos, teorias e técnicas geradas pelo desenvolvimento do que se conhece como medicina científica, que legitimada pelos critérios de objetividade e universalidade científicos e pelo Estado, consolidou-se, nos últimos dois séculos, como a autêntica responsável pelo atendimento das doenças em grande parte da sociedade estudada. A expansão histórica deste conjunto de práticas e saberes pressupõe a subordinação e complementariedade de outras práticas a este modelo biomédico (MENÉNDEZ, 1990).

comportamento, quadros culturais de referência, instituições, etc. – que a constituem, mas que também são constituídos por este nível da experiência.

Frequentemente a doença está ligada a uma experiência de *sentir-se mal*: o corpo sai do quadro de invisibilidade em que está submerso no nosso dia a dia (quando se confunde com nosso envolvimento engajado em um conjunto de situações concretas) e se destaca como um problema a exigir medidas práticas, uma realidade que nos desafia e nos lança em um estado de confusão e dúvida. Mas não somente a experiência inicial de sentir-mal lança-nos na série de práticas, interações e eventos que constituem o mundo social do adoecer, mobilizando algumas de nossas capacidades de resposta. Um diagnóstico biomédico – exame, nome, marca ou recomendação –, independentemente de qualquer percepção corporal, também pode desencadear trajetos de busca de solução e sentido. A experiência da doença pode também ter origem em uma “imposição externa” e não em uma percepção subjetiva, como no caso dos diagnósticos positivos de HIV em pessoas que antes nunca manifestaram sinais ou sintomas de mal estar. Em qualquer um dos casos é sempre uma experiência construída intersubjetivamente, que se faz no curso de várias interações e envolve a apropriação de modos de conhecimento socialmente compartilhados.

É fundamentalmente no mundo da vida cotidiana que se elaboram e desenvolvem as ações conjuntas para lidar com a doença a partir da liberação de processos de exclusão e inclusão, de conhecimentos e práticas, significados e sentidos, de abandono e adoção de novas práticas (RABELO; ALVES; SOUZA, 1999). Os sentidos e significados, a ordem de importância e a intensidade com a qual cada pessoa vive, enfrenta e relata seus problemas de saúde e doença variam e se diferenciam em função da trajetória de vida, da biografia e da inserção específica em um presente particular; além disso variam de acordo com a relação com “outros” que compartilham a mesma situação e com “outros” que não o fazem, “outros” com os quais se identifica e “outros” frente aos quais se diferencia.

Autores como Good (1994) propõem que a enfermidade severa, através de dores prolongadas, sofrimento e outras experiências extremas, provoca uma mutação da experiência corporal e *uma desestruturação* do mundo da

vida cotidiana⁴. Em direção semelhante, Merleau-Ponty (1999) observa que a enfermidade sujeita o homem aos ritmos vitais de seu corpo e, neste sentido, violenta a experiência normal, organizada que está em ritmos sociais e naturais, movendo-se da atividade ao descanso, do trabalho ao jogo, da concentração ao relaxamento.

A enfermidade não só desestrutura os ritmos do corpo, como também traz consequências para a própria imagem do eu. Para Beatriz Cortez (1997), ela pode gerar um processo de alteração subjetiva que coloca em questão a integração da imagem que o sujeito tem de si e na qual se reconhece habitualmente: “Quando uma pessoa adoece esta alteração a questiona em seu auto-reconhecimento” (CORTEZ, 1997, p. 90). Tal imagem é confrontada com um estado de hesitação e incerteza a respeito da própria imagem. O sujeito pergunta, demanda e necessita de “outro” através do qual possa se reconhecer, para recuperar através dele a imagem de unidade momentaneamente alterada pela enfermidade. Cortez destaca o papel do médico como esse “outro” que constitui um olhar estruturante para o sujeito que padece, um olhar que lhe permite se reconhecer e reorganizar a imagem de si. Mas não só médico ocupa esse papel; muitas outras formas de reestruturação da experiência corporal e do cotidiano alterados pela doença – não apenas a resposta exclusivamente biomédica – são acionadas em cada caso, oferecendo a pessoa enferma uma rede de sentidos, significados e práticas por meio das quais se reconhece e reconhecer sua nova situação: instituições religiosas, de bairro, educativas, artísticas, ONGS, organizações comunitárias, medecinas alternativas, espirituais, entre outras.

Segundo Good (1994), a ameaça de dissolução provocada pela doença é contra-arrestada pela pessoa doente (e por seus “outros” significativos) através de um trabalho que lhe permite reconstruir esse mundo sob ameaça. Duas práticas intervêm simultaneamente nessa tentativa de reconstrução: uma de simbolização e outra de narrativização. Por *simbolização*, o autor compreende os esforços por nomear, por representar a fonte da

4 Nesta mesma linha de análise alguns autores exploram as relações entre a experiência do corpo, o significado intersubjetivo, as narrações que expressam e remodelam a experiência da enfermidade e as práticas sociais que mediatizam a conduta enferma, com relação ao HIV/Aids (CORTEZ, 1997; CHARMAZ, 2002).

doença, localizá-la e objetivar suas causas. A simbolização envolve objetivação do sofrimento através da procura, encontro e modelação de significados (GOOD, 1994). Nas sociedades ocidentais modernas, a Biomedicina joga um papel importante nesse processo de objetivação. Por intermédio de um complexo aparato de conhecimentos e práticas, provê uma poderosa simbolização da enfermidade que acena às pessoas enfermas com certas possibilidades de reconduzir suas vidas. O diagnóstico médico é não só um esforço para representar a fonte da enfermidade, localizar e objetivar sua origem como também uma tentativa de convocar à organização atividades terapêuticas e respostas sociais efetivas.

A narrativização, por sua vez, é o processo que situa o sofrimento na história colocando os acontecimentos em uma ordem significativa no longo do tempo. A narrativa é a forma por meio da qual a experiência é re-presentada, recontada e comunicada. Nela, os eventos são apresentados em percurso temporal previstos de significado e ordenados, segundo o sentido que têm para as pessoas que os viveram e (agora) narram. São assim comunicados e re-apresentados. Mas as narrativas não apenas criam caminhos pelos quais as experiências de sofrimento podem ser compartilhadas, como também ajudam os narradores/sofredores a lidar com esta experiência. Isso porque tanto organizam as experiências passadas em um todo coerente como também projetam tais experiências no futuro, organizando-as teleologicamente e encaminhando-as para uma resolução. Referem-se e se destinam a fins imaginados ou a formas de experiência pelas quais a vida ou certas atividades particulares são entendidas como um todo coerente e significativo. Têm assim o efeito de abrir o futuro, possibilitando à pessoa que sofre imaginar meios de se sobrepôr à adversidade. Conforme observa Byron Good (1994), a articulação de experiências e sucessos dentro de uma história ou trama significativa é um processo fundamental no esforço pessoal e coletivo para conter a dissolução imposta pela irrupção da doença e possibilitar a reconstrução do mundo. Por esta razão, sustenta o autor, as narrativas são centrais para compreendermos a experiência de sentir-se doente, não obstante o fato de que esta experiência – qualquer experiência – sempre excede e transborda possibilidades de descrição ou narrativização (GOOD, 1994).

Assim, partindo destes supostos teóricos sobre a experiência de doença e sua dimensão intersubjetiva, neste trabalho descrevemos um conjunto de situações de interação e processos interpretativos, produzidos no interior de uma instituição hospitalar, que operam na construção da experiência de viver e conviver com o vírus do HIV/Aids. Centramo-nos especificamente na análise de processos narrativos vinculados à definição e redefinição de trajetórias de vida de pessoas que vivem com HIV/Aids.

O recurso etnográfico

Para dar conta destas situações de interação e processos de interpretação (inclusive os nossos) realizamos uma etnografia hospitalar. Durante os anos de 2005 e 2006, fizemos uma observação sistemática das práticas e dos relatos ocorridos em cada um dos distintos espaços do serviço de infectologia de um hospital da cidade de Salvador, instituição de referência para o atendimento de HIV-Aids).

Paralelamente, mantivemos um processo de constante *reflexividade* sobre o nosso lugar como etnógrafo (*trabalhador de campo*) durante o processo de observação e, como autor, durante o processo de produção do texto final. Tais procedimentos nos permitiram problematizar a presença do investigador nestes processos de interpretação e reinterpretação da doença e de seus cuidados.

A escolha do hospital como locus para a etnografia tem vários motivos: por um lado, e sem desconhecer a importância de diversos “outros” (família, igreja, bairro, etc) nestes processos de reconstrução da vida cotidiana, acreditamos que o lugar ocupado por a experiência hospitalar (do atendimento, tratamento e os cuidados) na vida das pessoas infectadas pelo HIV-Aids é central, amplo e frequente. Por outro lado, esta delimitação se relaciona com uma questão fundamental na experiência de viver com HIV-Aids: a preservação do segredo sobre o diagnóstico. São muitas as pessoas que não revelam sua condição de saúde e que organizam o cotidiano a partir da preservação deste segredo. Por esta razão, o acesso a pessoas que vivem com HIV-Aids se torna difícil fora de um espaço que não seja o biomédico-hospitalar; ao mesmo tempo em que torna este espaço uma instância de

intercâmbios rica e importante para muitas pessoas que, abraçando a estratégia do segredo, têm no hospital o único lugar de intercâmbios de sentidos e significados sobre a própria experiência de doença.

Consideramos que este trabalho etnográfico emergiu do encontro dos diferentes pontos de vista, inclusive o do investigador. Encontro no qual as histórias, conhecimentos, percepções, práticas e emoções dos sujeitos se defrontam com a história, conhecimentos, percepções, práticas e emoções do trabalhador de campo em um interjogo de poder no qual um e outro se colocam constantemente em xeque, se modificam, se transformam. O desafio está em encontrar um equilíbrio entre a tensão inerente às vozes dos outros, as condições sociais instituídas e nossas próprias aspirações autorais⁵.

Foi nesta direção que orientamos o nosso trabalho etnográfico, como um conjunto de “descrições densas” sobre situações concretas e específicas vividas pelas pessoas infectadas com o vírus do HIV-Aids durante a trajetória de atendimento e cuidados biomédicos hospitalares. O encontro etnográfico em sua densidade nos permitiu ensaiar uma compreensão ao mesmo tempo ampla e específica sobre o ponto de vista *dos outros*, sobre *o nosso* ponto de vista e sobre o mundo do HIV-Aids que esse diálogo ajuda a construir.

Praticamente qualquer uma das histórias conhecidas e que construímos durante o trabalho de campo podiam servir para a reflexão que desenvolvemos no presente texto. Todas elas são diferentes, cheias de eventos particulares e únicos, de anedotas, de experiências e ideias singulares. Todas estas histórias são individuais e pessoais, mas também intercambiáveis no que têm de coletivas (CICOUREL, 1982; SCHEGLOFF, 1987; GINSBURG, 1976; FERRAROTI, 1990).

Distinguimos, no Serviço de Infectologia, quatro espaços bem diferenciados quanto a rotinas institucionais, práticas clínico-hospitalares, intercâmbio de significados, modalidades das interações, racionalidades (biomé-

5 A antropologia e a etnografia vivem desde finais dos anos 60 (produto dos processos descolonizados) um forte e profundo processo de reflexão sobre seu objeto de estudo, suas possibilidades de ser e as eventuais relações a serem estabelecidas. Do realismo etnográfico (GEERTZ, 1989) à etnografia como narrativa (BRUNER, 1986), passando pela desconstrução da autoridade etnográfica (CLIFFORD, 1998), os distintos autores não se cansam nem descansam da discussão sobre como estabelecer uma relação entre o que os *outros* dizem e fazem e o que *nós* dizemos e fazemos. Interessantes e fundamentais todas estas discussões descortinam as dimensões epistemológicas, políticas e éticas envolvidas na construção do conhecimento antropológico, na construção dos *outros* e na construção de *nós* mesmos.

dicas, religiosas, populares) e formas de circulação, entre outras. Estes são os consultórios médicos, a sala de internação, a sala de espera e o espaço do grupo de reflexão para problemas de aderência⁶ aos tratamentos ARV.

Neste trabalho, abordamos histórias, relatos e trajetórias compartilhadas no espaço do serviço de infectologia do hospital, em encontros individuais com pessoas em tratamento no ambulatorio de infectologia e no marco do “grupo de apoio à adesão ao tratamento antirretroviral (ARV)” que funciona como parte da oferta da consulta infectológica. Este grupo, coordenado por uma das enfermeiras do hospital dia e com a participação de uma médica residente, oferece informação e apoio às pessoas que estão realizando tratamentos ARV. Durante as reuniões, circulam informações sobre o tratamento, sobre as vias de transmissão, sobre assessoramento legal, sobre direitos e deveres, dentre outras; ao mesmo tempo, há comentários de experiências pessoais em relação à condição de soropositivo.

Medicação, tratamento, sexualidade, trabalho, família, hospital, bairro, relação médico-paciente, saúde, doença são todas questões que, no advento das reuniões deste grupo, se compartilham e discutem ajudando às pessoas que as frequentam na reconstrução significativa de uma vida de cuidados e tratamentos, de transmissão e estigma, de novas formas de relações, de uma vida de convivência com a infecção pelo HIV. Neste espaço são tecidas narrativas que se organizam a partir de um ponto de inflexão significativo e desestruturante, de um antes e um depois do conhecimento do diagnóstico.

Trajетórias de doença: entre o reconhecimento e o desconhecimento de viver com HIV/Aids

Aurora

Brasileira, baiana e soteropolitana, quando a conheci Aurora tinha 46 anos e rugas no rosto que insinuavam os caminhos de uma vida. Ela é

6 Desde um ponto exclusivamente biomédico, a adesão ao tratamento se define como seguir corretamente as indicações médicas prescritas. Chave para o sucesso ou fracasso da terapia. Constituiu-se, nos últimos 15 anos, em um dos principais problemas da abordagem biomédica do HIV-Aids e um eixo importante, muitas vezes central, da consulta clínica.

inquieta, muito inquieta. Sua presença transmitia certo nervosismo. Parecia estar sempre alerta, sempre com pressa, como se tivesse alguma outra coisa pendente, ou melhor, muitas outras coisas.

No dia que a conheci, demonstrou distanciamento e enfatizou sua militância: “sou soropositiva⁷, e trabalho para o programa “companheiros na adesão”⁸. Com o tempo, as distâncias diminuíram: Aurora e eu pudemos construir um laço de amizade.

A primeira Aurora que conheci era a Aurora militante, colaboradora de uma ONG; uma mulher que lutava contra a discriminação e o estigma, “produto da falta de conhecimentos do que é o HIV-Aids”. Seu principal objetivo era o trabalho para o reconhecimento e exercício dos deveres e direitos das pessoas que convivem com o vírus. Sua estratégia, enfatizar a experiência compartilhada de ser soropositivo. Sua arma, a informação. A luta não era

7 A análise do perfil da epidemia desenvolvida pelo Ministério da Saúde no Boletim Epidemiológico AIDS/DST 2009, destaca que, de 1980 a junho de 2009, foram registrados 544.846 casos de AIDS no Brasil. Durante esse período, 217.091 mortes ocorreram em decorrência da doença. Por ano, eram notificados entre 33 mil e 35 mil novos casos de AIDS. Em relação ao HIV, a estimativa era de que existiam 630 mil pessoas infectadas no país. Dos casos de AIDS acumulados de 1980 até junho de 2009, a região Sudeste era a que tinha o maior percentual, 59,3%; o Sul concentrava 19,2% dos casos; Nordeste 11,9%; Centro-Oeste, 5,7%, e Norte 3,9%. Dos 5.564 municípios brasileiros, 87,5% (4.867) registravam, pelo menos, um caso da doença. A razão de sexo (número de casos em homens dividido por número de casos em mulheres) diminuiu consideravelmente do início da epidemia para os dias atuais. Em 1986, a razão era de 15 casos de AIDS em homens para cada caso em mulheres. A partir de 2003, a razão de sexo estabilizou-se. Para cada 15 casos em homens, existiam 10 em mulheres. Chama atenção a análise da razão de sexo em jovens de 13 a 19 anos. Nessa faixa etária, o número de casos de AIDS era maior entre as meninas. A inversão vinha desde 1998, com 8 casos em meninos para cada 10 casos em meninas. Entre homens, a taxa de incidência em 2007 foi de 22 notificações por 100 mil habitantes e nas mulheres de 13,9. Em ambos os sexos, as maiores taxas de incidência encontravam-se na faixa etária de 25 a 49 anos. A taxa apresentava tendência de crescimento a partir dos 40 anos em homens e dos 30 em mulheres, comparando-se 1997 e 2007. De forma geral, no segmento de homens que fazem sexo com homens (HSH) ocorria uma tendência de estabilização na proporção de casos. A média era de 28% da proporção de casos registrados entre os homens, a partir de 2000. Entre jovens gays na faixa etária de 13 a 24 anos também houve aumento na proporção de registros – passou de 29,0%, em 1997, para 43,2%, em 2007. O coeficiente de mortalidade vinha se mantendo estável no país, a partir de 2000, em torno de 6 óbitos por 100 mil habitantes. Nos últimos oito anos, as mortes por AIDS em homens caem e em mulheres mantêm-se estáveis. Em 2000, foram registrados 3,7 óbitos por AIDS em cada 100 mil mulheres. Em 2008, o coeficiente foi de 4,1. Em homens, há diminuição de óbitos a partir de 1998 (de 9,6 registros por 100 mil habitantes, em 1998, para 8,1, em 2008) (MINISTERIO DA SAÚDE, 2007).

8 “Companheiros na adesão” era um projeto desenvolvido por uma ONG para o fortalecimento da adesão de pessoas com HIV. É pertinente destacar aqui o lugar importante que as ONG têm na resposta ao HIV/Aids no Brasil, através da oferta de apoio, assistência e prevenção. Também no processo de construção da resposta, conjuntamente com o sistema de saúde do governo brasileiro. A garantia do direito ao atendimento e o tratamento ARV para as pessoas afetadas pelo vírus foi o resultado da luta da sociedade civil organizada frente ao grave quadro que a epidemia apresentava no final dos anos 80, e constitui um exemplo mundial de eficiência no combate à infecção (COSTA MARQUES, 2003).

só uma metáfora em sua vida. Aurora brigava em no dia a dia, não só com a doença, mas com o diretor do hospital que não autorizava o uso da ambulância, com os médicos que maltratavam pacientes, com funcionários que não cumpriam a jornada de trabalho, com alguns membros da ONG que “falam bonito”, mas que não “fazem” nada etc. Facilitar o acesso ao atendimento de pacientes era uma de suas tarefas⁹.

Com o passar do tempo, fiquei sabendo mais sobre sua história pessoal, uma história bem narrada, ordenada, prolixamente contada, pensada, digerida. Por último, passei a compartilhar seus problemas cotidianos, muito dos medos e alguns segredos.

Aurora vivia em um bairro da periferia de Salvador, a quase duas horas do centro da cidade. Tinha quatro filhos: um rapaz de 26, uma moça de 24, outra de 16 e uma criança de 6 anos - “linda de olhos claros”, “cabelo negros com uns cachos preciosos até a cintura”, “mistura bonita de negro e branco”, “parece uma atriz da Globo”.

Aurora não concluiu o Ensino Médio, nasceu no interior da Bahia, em uma cidade do sertão, no seio de uma família conservadora, “do campo”. Era dona de uma pequena oficina de costura, oficina que perdeu no processo de desmoronamento de sua vida, depois de saber o diagnóstico.

Aurora foi me contando sua história por partes durante cada um de nossos encontros informais e também em uma longa entrevista que me concedeu na sala de minha casa: a história sempre foi a mesma, contada e recontada. Da entrevista resgato detalhes de seu passado e algumas informações sobre o presente. O passado narrado remonta aos seus dias de infância, um tempo minucioso, interessante, claramente revisitado. Dos encontros informais, por outro lado, resgato um passado imediato, um presente dinâmico e muita preocupação com o futuro próximo. Um hoje e um amanhã, sem tantos detalhes, em movimento, ordenado, pensado, cheio de preocupações e tarefas, de conflitos e de dúvidas.

⁹ Aurora conhecia perfeitamente os trâmites administrativos e de atendimento do hospital. Era um personagem ambíguo para os médicos. Ela os enfrentava (dizia que eles não reconheciam seu trabalho porque não tinha diploma universitário), mas também solucionava problemas para eles. Por exemplo, os médicos pediam que falasse com os pacientes que “não estão querendo tomar remédios” ou que fale com o diretor do hospital para conseguir uma ambulância etc.

Por meio de relatos, relembra seus 40 anos, quando conheceu um homem, “um artista”, pelo qual se enamorou perdidamente e do qual nasceu a última filha como “testemunho desse amor”. Cinco dias antes do nascimento da filha, informa-se de que foi infectada pelo vírus do HIV. Ao saber da notícia, esse homem “lindo”, “negro”, “meio boêmio” a abandona, justamente antes do parto. Nunca mais soube dele, a não ser que o homem não estava infectado com o vírus do HIV. Felizmente, a filha nasceu saudável¹⁰.

Invadida por uma “depressão terrível”, deixou de trabalhar e perdeu a oficina de costura. Ficou “na rua”. A família deu-lhe as costas, o pai a desconheceu. Sem ter como manter os filhos, mandou os três primeiros para os cuidados de um de seus irmãos (“pequeno empresário”) e ficou somente com a criança. Tempo para reorganizar sua vida e se estabilizar economicamente.

Depois de um período de muito sofrimento, foi se recuperando e lentamente refazendo a sua vida, com a ajuda de uma ONG que lhe deu casa, comida e capacitação.

Aurora me contou que os filhos sempre a haviam apoiado e ajudado muito e se emocionava ao relatar o reencontro com eles, naqueles dias difíceis. Reencontro que narrou de maneira épica, com uma fuga, um caminho perigoso e um final feliz. Contou, emocionada, como seus três filhos escaparam da casa em que viviam (onde eram maltratados) em busca de sua mãe. Quando produziu esta narrativa, ela e seus quatro filhos viviam juntos: orgulhava-se de ser “mãe e amiga”.

O desmoronamento de sua vida depois do diagnóstico de HIV foi rápido e cruel. A reconstrução, ao contrário, foi lenta, mas lhe ensinou muito.

Aurora dizia ser outra mulher. Quando olhava para trás, lhe custava acreditar que uma “mulher pacata”, “ingênua” “esposa”, “dona de casa”, “mãe” podia viver as coisas que ela viveu: estar na rua, conhecer gente que nem imaginava que podia existir, ter que deixar os filhos, situações, problemas, etc.

10 O Brasil reduziu em 41,7% a incidência de casos de AIDS em crianças menores de cinco anos de idade. O coeficiente de mortalidade também caiu cerca de 70,0% (em 1997, o coeficiente de mortalidade era de 2,0 por 100 mil habitantes, caindo para 0,6, em 2007). A queda na taxa de transmissão da mãe para o bebê é resultado dos cuidados no pré-natal e pós-parto. A taxa de incidência de AIDS nessa faixa etária é utilizada para monitorar rotineiramente a transmissão vertical do HIV, pois praticamente representa o total de casos (93,9% das notificações). De 1984 a junho de 2009 foram identificados 13.036 casos de AIDS em menores de cinco anos (MINISTERIO DA SAÚDE, 2007).

Não obstante, foi depois de muitas conversas, no contexto de uma entrevista que estávamos realizando juntamente com outra garota também infectada pelo vírus, e enquanto comentávamos a situação de vulnerabilidade de muitas mulheres, que ela contou outra parte da história, não a referente à notícia do diagnóstico de HIV/Aids, mas a que indicaria o momento do “contágio”.

Ela fora casada com um vereador da Ilha de Itaparica, tinha uma vida “economicamente tranquila” e “muito pacata”. Separou-se deste homem quando confirmou sua falta de ética e moral, esteve “cega durante muito tempo”, “agora posso perceber a mulher ingênua que eu era”. Separou-se, mudou para Salvador com seus filhos e abriu um ateliê de costura. Foi o marido que lhe transmitiu o vírus, “como a maioria das mulheres casadas”, afirma.

Aurora havia retomado as atividades de costura, todavia não havia podido reabrir o ateliê, e trabalhava, quando a conheci, para uma ONG que a capacitara na problemática de HIV/Aids. Orgulhosa, me contava que tinha os diplomas de cada curso emoldurados e pendurados em uma das paredes de sua casa. Dizia que o vírus havia feito dela uma pessoa melhor e mais sábia.

Aurora manejava o segredo sobre seu diagnóstico discretamente. Nem todas as pessoas sabiam que ela era “soropositiva”. No bairro, poucas o sabiam. Ela dizia que não tinha medo de sofrer discriminação, mas temia a discriminação que pudesse atingir os filhos.

Outro de seus problemas por aqueles tempos era a finalização do projeto da ONG onde trabalhava e a incerteza sobre a possibilidade de renovar aquele contrato. Ela estava preocupada porque podia ficar sem trabalho e “conseguir trabalho em Salvador não é fácil”.

Dizia que na família estavam passando por um momento difícil, sobretudo com seu filho maior, que estava muito chateado com ela. Segundo Aurora, a causa do aborrecimento do filho e o momento familiar difícil se deviam ao seu diagnóstico de hanseníase – “lepra” – (confirmado há 6 meses) e aos cuidados que teve que tomar consigo e com sua família. O filho maior era o que mais sofria com as doenças da mãe e ela percebia que estava cansado do enfrentamento de tantas situações complicadas: “ele não supera minha doença”.

Aurora nunca antes me havia narrado episódios de doença concretos, nunca soube se sofreu interações ou alguma doença oportunista; em seus relatos, a *dimensão material/biológica* da doença ficava ofuscada por sua *realidade de gênero, social, política, e econômica* e subordinada (e controlada) à aplicação correta do tratamento. De fato, relatou o padecimento somente em relação à situação de conflito com seu filho.

Lembro a conversa na qual Aurora *me revelou* o diagnóstico de hanseníase. Contou toda a situação: “um diagnóstico”, a família, o filho, os cuidados assumidos e, todavia não especificava de que doença se tratava. Eu simplesmente escutava com atenção. Foi somente ao final da conversa que ela deu o nome do diagnóstico, um nome pesado, cheio de história, assim como o HIV-Aids, cheio de estigma: lepra.

Contou-me que o reconhecimento do diagnóstico foi complicado porque introduziu o problema do “contágio” ao interior da família. Pela primeira vez, podia ter transmitido a doença a um de seus filhos. Conta como o problema do “contágio” se fez visível e foi vivido no interior de sua casa em uma primeira instância, com medo e preocupação com a possível infecção de outro membro da família. Felizmente descartado esse temor inicial, através de exames e diagnósticos negativos, a segunda instância do problema tomou a forma da profilaxia necessária para a não-transmissão da doença, o que impôs novas e diferentes rotinas ao interior da casa. Entretanto, atrevo-me a incluir uma terceira instância do problema, instância da qual Aurora nunca me falou com palavras, mas que percebi por meio de seus silêncios e omissões: Aurora havia *levado* a sua casa outra doença estigmatizante, “*a lepra*”. Então, os filhos tinham uma mãe com *Aids* e com *Lepra*.

Lembro o comentário que, em uma reunião do grupo de apoio à adesão uma mulher, fez a respeito de seu marido: “o perigo vivia em casa e dormia ao meu lado”. A mulher refletia sobre o esperado e o inesperado, sobre um “perigo” que acreditamos que está “fora” e não “dentro” de nossos lares, que está encarnado em outros “desconhecidos” “diferentes” e não em nossos “conhecidos” e iguais. Aquela mulher com suas reflexões tentava nos alertar para a armadilha frente à qual nos coloca o senso comum, em nosso dia a dia, ao nos levar a crer que o familiar e o conhecido são sinônimos de

segurança e proteção enquanto o distante e desconhecido seriam emissários de perigo e preocupação, ao menos com respeito à infecção por HIV.

Os silêncios e omissões de Aurora a respeito do diagnóstico de hanseníase eram significativos: era um de seus segredos, poucos sabiam dele. Quando Aurora se apresentava, refletia sobre a vida e a relatava, nunca mencionava esse segundo diagnóstico; quando demonstrava conhecimento e interesse por essa doença, tanto no grupo referido, como na sala de espera, ou em outras instâncias como conferências ou workshops, justificava o interesse dizendo que tinha uma amiga que sofria da doença.

Os tantos silêncios e omissões nos levaram a pensar que o reconhecimento desse novo diagnóstico por parte de Aurora era problemático. Por sua vez, a estratégia de “sua amiga doente”, nos mostra como estava trabalhando, incorporando e, muito provavelmente, resignificando o diagnóstico recente. Claro que conhecendo parte de sua biografia, a presença lutadora e o presente de militância, nos inclinamos a pensar que Aurora conseguiria transformar essa nova “etiqueta” (seus silêncios e segredos eram testemunhos dessa experiência estigmatizada) em outra bandeira de luta, do mesmo modo e com o mesmo êxito, como resignificou o HIV. Ainda mais, observando-a, sabia que uma vez que conseguisse hastear a outra e nova bandeira, poderia ostentá-la com todos os significados frente ao filho, que certamente os compreenderia.

Passados, presentes e possíveis futuros se combinavam nos vários problemas, nas várias conquistas e nas muitas lembranças que Aurora definiu, enfrentou e incorporou à vida cotidiana. Passados, presentes e futuros que cabiam nos vários segredos de Aurora e em suas revelações. Desafios, alguns dos quais compartilhou comigo.

Aurora, Seu João, Ernesto, Maria, Juliana, André, Dirval, Francisca, Lucia, Rosa e todas as pessoas que conheci no transcurso da investigação relatavam histórias cindidas entre um antes e um depois do diagnóstico. *Todos*. Alguns marcando a radicalidade da mudança, outros especificando dimensões onde as mudanças foram mais ou menos importantes. Alguns apenas afirmaram que poucas coisas haviam mudado desde então.

Assim, forçando a memória através de uma pergunta específica ou algum comentário sobre mudanças em suas vidas depois do diagnóstico, mas também, na maioria das vezes por iniciativa própria dos narradores, os

relatos recolhidos ao longo do trabalho de campo identificavam um antes e um depois do diagnóstico a partir dos quais se ordenavam as experiências passadas, presentes e também as possibilidades futuras.

Alguns relatos tentavam explicar a fonte da transmissão, aquele momento inaugural da infecção. O momento primeiro em que o vírus entrou no corpo. Geralmente estes relatos pertenciam a pessoas com diagnósticos mais recentes, aqueles que estavam começando a rever a própria história, se descobrindo, muitas vezes em termos de “vítimas” ou “culpados”, repensando os erros e acertos, as fidelidades e traições, entre “*desvios*” e “injustiças”.¹¹

Outras pessoas, aquelas com diagnósticos mais antigos¹², explicavam como pouco importava o momento do “contágio”, como a busca só trazia angústias, rancores e tristezas, que não ajudava em nada na reconstrução e no viver desse “depois”. Essas pessoas preferiam desagregar os relatos em outros momentos significativos do depois.

Geralmente se fazia menção a um *antes* marcado por uma “vida pacata”, “desconhecimento” ou “preconceitos”: “para mim, a Aids era um problema de viciados, prostitutas e homossexuais, eu era uma mulher casada, fiel, pacata”; ou, ao contrário, por uma vida “descontrolada”, “desregrada” marcada pelo uso de drogas, de álcool e pelo não uso de preservativos: “eu era muito mulhengo, agora estou tranquilo”, “nunca me cuidava”, “não sei, talvez, o uso de drogas me levou a não cuidar de mim, não lembro, o problema das drogas é que um perde o controle”. Alguns achavam que nunca mais seriam felizes, que nunca mais poderiam se divertir, “esta doença acabou comigo”; outro criticava a sociedade atual e seus fetiches de alegria, felicidade e

11 A construção das pessoas infectadas como vítimas ou algozes está intimamente relacionada à construção moral da doença, que vinculou as pessoas infectadas com práticas e valores tidos como moralmente “desprezíveis”, “desviados”, estigmatizados. A associação que se instalou no início da epidemia entre o uso de drogas, o trabalho sexual e a homossexualidade (como práticas sancionáveis e moralmente indesejáveis) e HIV-Aids continua vigente até hoje.

12 Esta “classificação” entre os de *diagnóstico mais recente* e os de *diagnóstico mais antigo* não é categórica, definitiva nem excludente. Não podemos afirmar que existe uma relação de determinação entre o passar do tempo e os relatos sobre determinadas experiências de doenças, ainda que vão nessa direção os esforços de construção e reconstrução de uma experiência comum e compartilhada pelo grupo, assim como os argumentos de vários autores que identificam etapas progressivas e evolutivas, que vão desde o conhecimento do diagnóstico, passando pela sua negação, a raiva, a angústia, até chegar à aceitação do diagnóstico (BAURBOUR, 1994). Em troca, propomos a distinção entre *diagnósticos mais recentes (novos)* e *diagnósticos mais antigos (velhos)* para identificar tendências que nos permitam pensar as distintas experiências da convivência com o vírus.

saúde que faziam as pessoas sentirem-se na obrigação de serem felizes: “parece que uma pessoa estava obrigada a ser feliz”. Havia aqueles que viam no diagnóstico a hora de um recomeço, uma oportunidade para encarar a vida de outra maneira, “dando valor ao que realmente importa e não se preocupando com besteiras”, “aproveitar as pequenas coisas”, aprender a “não se importar com o que a gente pensa”, “pensar mais em si mesmo”, e também mais “no próximo”. Conhecemos, inclusive, pessoas que afirmavam ser mais felizes agora do que antes: “a Aids é minha melhor amiga”, “é uma das melhores coisas que me aconteceram na vida”. Estas pessoas relataram como o diagnóstico e as mudanças drásticas e dolorosas que a doença provocou, todavia, os converteu em pessoas melhores, ensinando-lhes a valorizar a vida e o que esta lhes deu. O golpe os levou a crescer e amadurecer e deu-lhes acesso a uma nova perspectiva das coisas, um olhar mais sábio. Permitiu-lhes estudar e se informar, conhecer pessoas e organizações, abraçar novas ideias e objetivos, conseguir trabalho, entrar em mundos de socialização inimaginados. Apenas para uns poucos, a vida quase não mudou com o diagnóstico, para estes a divisão da biografia entre um antes e um depois não resultou significativa. Todavia, aquele “pouco” que mudou em suas vidas, aparecia como significativo e recorrente nos relatos: “uma coisa que, sim, mudou, é a minha relação com as mulheres”.

Fabián e Mônica

Sem dúvida, a distância temporal com relação ao momento do diagnóstico ajuda em uma maior elaboração da notícia, a reorganização de um cotidiano de convivência com o vírus, as novas rotinas e a revisão mais detalhada da vida e da própria biografia. As poucas pessoas que conhecemos com diagnóstico recente se encontravam transitando por momentos muito difíceis, de muita angústia, de muito pranto e incerteza. Angústias e medos que acreditávamos ver em seus passos lentos e pesados, nos olhos sensíveis que derramavam lágrimas frente a quase qualquer palavra, presenças esforçadas, mas ausentes, corpos tristes e, às vezes, também debilitados.

Todavia, isso não significa necessariamente que pessoas com muitos anos de diagnóstico tivessem alcançado maiores e/ou melhores níveis de

elaboração da situação. Conhecemos pessoas completamente desestruturadas, submersas em uma angústia sem fim, e que, todavia, tinham passado por mais de dois anos desde o momento em que conheceram o diagnóstico. Encontramos, por outro lado, pessoas de diagnóstico recente que haviam conseguido elaborar a nova situação e se adaptar com bastante rapidez e aparente maturidade.

Alguns reconstruíam nos relatos, o momento exato do diagnóstico; para muitos foi traumático, inesperado, incompreensível. Para outros, suspeito. Alguns contavam como entraram em crise de choro no consultório do médico, outros afirmaram não haverem derramado nenhuma lágrima, até depois de vários dias e *“muita cachaça”*. Para alguns, levou um tempo até que *“caísse a ficha”*; para outros *“caiu a ficha”* somente depois de um episódio de enfermidade. A *“depressão”* que sucedeu ao primeiro momento durou meses para alguns, anos para outros; outros ainda, nunca se deprimiram: *“às vezes me agarrava uma tristeza, mas nada sério”*. No grupo de apoio à adesão se falava de pessoas que conheciam o diagnóstico, mas o negavam, não o reconheciam e que só o reconheceriam quando uma doença importante tomasse conta da vida, ou estivessem indefectivelmente diante da morte.

Entre as notas de campo, a partir de uma reunião do grupo, ficou registrada a curiosidade que nos causou uma mulher sentada na sala onde a reunião ia começar: era frágil, debilitada, muito magra, mal conseguia caminhar. A coordenadora do grupo de apoio, Mariana, entrou na sala onde esperávamos o começo da reunião, como fazíamos todas as quartas, e nos disse que levaria a mulher para repousar e voltaria para dar início a reunião.

Tão logo inicia a reunião, ao grupo se incorporaram dois jovens, Fabián de uns 20 anos e Mônica, talvez de 15, filhos da mulher magra e débil que demandava cuidados urgentes e cujo nome era Rosa. Essa reunião foi especial, porque os filhos acabavam de saber que a mãe estava doente de Aids. Foi especial também porque podemos perceber, naquele dia e naquele encontro, que o grupo de apoio havia cumprido uma função importante de contenção e de informação para os dois adolescentes.

Os jovens estavam completamente transtornados com a situação, não conseguiam compreender o que estava acontecendo com a mãe. Mal conseguiam verbalizar algum sentimento ou expressar alguma ideia. Foi a

coordenadora quem os apresentou e explicou a situação da mãe ao grupo. Então Fabián balbuciou: *“eu tinha projetos para este ano, mas já os esqueci, não posso pensar em outra coisa, me arrasou”*. A partir dessa frase, o resto dos participantes do grupo, um a um, foi se apresentando e contando as próprias histórias de doenças, remontando-se ao momento do conhecimento do diagnóstico. Um a um, todos, foram narrando as experiências, todas distintas, mas similares, com o mesmo começo e final: *“e agora estou aqui, estou bem e tenho muita vontade de viver”*.

Lembramos a expressão de desorientação de Fabián, que se mostrava completamente perdido, nervoso, muito nervoso, uma pessoa desolada. Mônica, por sua vez, mostrava um rosto de profunda tristeza, seus olhos estavam cheios de lágrimas, não falou durante a reunião.

Foi depois dos primeiros relatos que, por fim, o rapaz falou. Falou e a primeira coisa que disse foi que não se importava em saber como o vírus havia chegado a sua mãe, *“não vou lhe perguntar”, “não importa”, “é minha mãe, a amo e vou cuidar dela até que se recupere”*. Fez um silêncio, tomou ar e continuou: *“minha mãe pode estar com câncer ou lepra, caindo aos pedaços, que eu vou estar ao seu lado cuidando dela, da mesma forma que ela se descadeirou toda a sua vida limpando casas para nos criar”*.

Aurora explicou-lhes que a mãe iria passar por várias etapas na vivência da enfermidade e eles, ao acompanhá-la, também. Etapas que supõem mudanças, mudanças que são uma constante no transcurso da vida de qualquer pessoa: *“é como sair da escola primária, onde você tinha uma só professora e passar à secundária com um montão de professores. Ou como se casar e ter que aprender a cuidar da casa e de seu marido. É só se acostumar a uma situação nova”*.

A doença da mãe os surpreendeu, sabiam o que era o HIV/Aids, sabiam como se transmitia e a declaração de Fabián nos mostra claramente quão forte, generalizado e profundo é o estigma que a doença arrasta.

Sabiam, mas não sabiam. A distância entre a informação e a vida pode ser grande. Do conhecimento dos folhetos, da escola, da televisão, à experiência concreta de ter que enfrentar a doença há uma distância considerável e uma diferença qualitativa, dada justamente, pela própria experiência, uma

experiência encarnada. Pela busca de respostas à clássica pergunta: por que comigo? Naquele caso, por que com minha mãe?

Ele dizia que não sabia o que fazer, que não sabia como cuidar dela e como se cuidar. Mônica não falava. Eles estavam com medo porque a irmã cuidava da mãe: “*fazia suas mãos*”, “*lavava as calcinhas*” e tinham medo de que esses cuidados lhe causassem contágio. Enquanto Fabián contava em detalhes este medo, uma mulher, irmã da mãe, que os acompanhava, o interrompeu ofendida, dizendo que essas coisas eram particulares e que não havia que dizê-las diante de tantas pessoas. Ele a olhou, a ignorou e seguiu falando. O HIV-Aids desnuda, visibiliza e expõe o que até então era de âmbito privado: desde a sexualidade e seus valores até os corpos, seus fluidos e pudor.

O grupo explicou a Fabián que essas não eram formas de transmissão do vírus e que não deveriam se preocupar; mas, diante do medo e da dúvida, sempre era bom fazer um teste. O grupo continuou fornecendo informação sobre a enfermidade e o tratamento, (desde o *meu ponto de vista*, de maneira muito desordenada e em alguns momentos pouco clara), passando depois a aconselhá-los (e agora sim com total clareza e sabedoria) sobre como dizer à mãe que ela estava infectada com o vírus: “*não digam que tem Aids, digam que tem HIV, porque Aids, meu Deus!, é um monstro e HIV não, é até bonito (sorri)*”; e sobre como manter o segredo sobre a enfermidade. Os garotos foram aconselhados a não comunicar o diagnóstico indiscriminadamente entre os conhecidos; deveriam pensar bem com que pessoas compartilhariam a novidade e com quem não, porque “*as consecuencias de falar podem ser negativas*”.

A reunião continuou assim entre experiências e informações. Acreditamos haver ajudado aos dois jovens a se acalmar um pouco e, talvez, a ordenar algumas ideias. A reunião havia acabado, mas na sala de espera, as conversas, entre eles e alguns dos participantes do grupo continuaram. Fabián frequentaria durante algum tempo as reuniões do grupo.

Diferente da narrativa de Aurora na qual é a protagonista com sua própria história de enfermidade, a experiência de Fabián e Mônica, o sofrimento pelo recente diagnóstico da mãe, nos recorda que, parafraseando Byron Good (1994), a doença não acontece no corpo, mas na vida. E na vida com os outros. Quando adoecemos, quando buscamos cuidados e respostas para

nossos padecimentos e significados para nossos sofrimentos, da mesma maneira que quando trabalhamos, sonhamos, nos enamoramos ou morremos, o fazemos sempre e indefectivelmente em relação aos outros. E entre esses outros, a família é espaço importante na experiência das pessoas com HIV/Aids. Às vezes, espaço de apoio e contenção, outras de problemas e rejeição, mas sempre dimensão significativa na experiência de adoecer e de se cuidar. Esta história nos mostra como a doença nos atravessa tanto em nossos corpos como em nossas relações. Atravessa-nos nas relações porque somos construídos nestas relações intersubjetivas.

As vozes daqueles filhos, seus medos, o amor, suas expectativas com respeito à mãe e a eles nos alertam sobre as dimensões, a força e o alcance de um diagnóstico de Aids, um diagnóstico que, no caso em foco, atravessou toda a família, colocando em jogo (e provavelmente modificando) os valores, expectativas e sentimentos de cada um em relação aos outros e a si próprio.

Mas também entre aquelas pessoas que decidem guardar o segredo sobre a enfermidade, o diagnóstico as atravessa em suas relações com os outros, relações marcadas agora pelo gerenciamento do segredo¹³.

O Senhor Clóvis

O Sr. Clóvis havia comemorado 80 anos em abril de 2005. Amável, baixinho, de olhos claros; passos curtos e arrastados, ele caminhava pelos corredores do hospital em busca de respostas. Aposentado pela Marinha e sem problemas econômicos, possuía mulher, três filhas e muitos netos. Casado havia 56 anos, tanto ele como a família se orgulhavam da solidez e da duração do laço matrimonial. Uma vez aposentado, montou um pequeno negócio de artesanato, que o levou em uma oportunidade ao Rio de Janeiro em busca de novas mercadorias. Segundo conta, foi uma das poucas vezes que se ausentou de casa e se separou da mulher e dos filhos. Esteve no Rio durante dois meses, e foi aí, segundo diz, que “pulou a cerca”. Somente a mulher e uma das filhas sabiam sobre a infecção.

13 A gestão do segredo, comum à maioria das pessoas que convivem com o HIV, é uma atividade transversal que abarca toda a experiência de enfermidade, assim como grande parte das situações e interações vividas pelas pessoas infectadas. Sua presença remete indefectivelmente ao carácter estigmatizado do HIV/Aids.

Desde que conheci Seu Clóvis, suas preocupações e aflições giravam, se articulavam e se desencadeavam em torno de uma questão central para ele: a quantidade de remédios que deveria tomar produzia grandes problemas gástricos, dificultava e perturbava o andamento da vida cotidiana. Queria resolver a situação e uma alternativa seria deixar de tomar a medicação ARV. Seu cotidiano e seu corpo ainda não haviam se adaptado ao diagnóstico de HIV.

Diante da situação, eram vários os interlocutores, “os outros” que o confrontavam e que, ao confrontá-lo, se confrontavam nas reuniões do grupo de apoio. Como tentaremos reconstruir a seguir, tais confrontos e interações com “os outros”, minuciosamente registradas nos cadernos de campo, se desprende uma variedade de sentidos e significados do que era viver com HIV/Aids. Significados que podiam ajudar ao Seu Clóvis a reorganizar sua cotidianidade e ensaiar novas imagens de si.

Do grupo, participava eventualmente a Dra. Inês, médica que havia estabelecido com o este senhor um vínculo afetivo de cuidado e confiança, ao mesmo tempo em que ele lhe demandava explicações e buscava respostas. Em reiterados momentos durante as reuniões, o Seu Clóvis perguntava (e se perguntava) sobre a possibilidade de deixar de tomar a medicação antirretroviral (devido aos problemas de coração, pressão, açúcar e HIV, o Seu Clóvis devia tomar remédios a cada duas horas durante a maior parte do dia). Diante das perguntas, a resposta reiterada da médica era contundente: não podia deixar de tomar os remédios, sem a medicação, adoeceria. Mas em uma oportunidade, o Seu Clóvis reformulou a pergunta, perguntando (se): Quanto tempo mais poderia viver, se deixasse de tomar os remédios? Refletiu em voz alta que de fato já tinha 80 anos e podia morrer a qualquer momento, já havia vivido e curtido a vida, não esperava mais nada dela, e por isso avaliava a possibilidade de deixar de tomar tantos remédios em troca de se sentir um pouco melhor nos dias que lhe restassem de vida. Estas idéias alvoroçaram os participantes do grupo. Parecia, ao menos até aquele momento, que era indiscutível a possibilidade de suspender a medicação, e muito mais ainda, de especular sobre a morte. A morte sempre esteve presente discursivamente entre os participantes, em termos de *“todos vamos morrer algum dia e*

ninguém sabe quando, posso ser atropelado por um carro amanhã”, mas a morte sempre era remota, sempre estava longe.

Foi interessante a pergunta do Seu Clóvis porque nos defrontou com questões como viver bem e/ou morrer bem, a qualidade de vida frente às limitações de um saber médico em construção, a “possibilidade de “escolher” os cuidados por parte dos pacientes. Tais reflexões levaram-nos a redimensionar os chamados problemas de adesão aos tratamentos que tanto preocupam aos profissionais médicos.

O Seu Clóvis, não muito convencido, mas preso a uma “*depressão*”, segundo suas palavras, por não conseguir encontrar solução para o problema, havia deixado de tomar os remédios ARV para averiguar se as dores e o mal-estar desapareciam sem a ingestão de tantos comprimidos. Todavia, depois de alguns poucos dias, e cedendo aos apelos da Dra. Inês, que sem hesitar, não economizou em argumentos para convencê-lo a retomar a medicação, recomeçou as ingestões diárias. Em troca, ela se comprometeu a estudar o caso mais detalhadamente para avaliar a possibilidade de melhorar o esquema terapêutico, não apenas com respeito ao tratamento ARV, mas também ao resto das medicações que estava tomando. Para isso lhe mandou realizar uma bateria de exames e lhe recomendou um acompanhamento psicoterapêutico, pois algum ansiolítico pudesse ajudá-lo a se sentir melhor – mais um remédio!:

– *Seu Clóvis: Eu venho para deixar de tomar remédios e a senhora me enche de papéis, mais médicos, mais remédio!*

– *Dra: Se o senhor quer diminuir a medicação, meu Deus! Como quer que eu saiba que remédio posso tirar?*

Ao passo que a Dra. Inês buscava respostas por meio de exames laboratoriais, ele empreendia, desde outro lugar e com outros recursos, através de perguntas a outros médicos, de informação e recompilação de experiências similares as dele com outros pacientes. Em cada encontro do grupo era possível observar as tensões e negociações entre, por um lado, os objetivos, os saberes, os significados e as estratégias propostas pela medicina como apoio à adesão e às pessoas em tratamento; e por outro, as necessidades e significados dos pacientes, suas experiências e suas possibilidades de gerenciar o padecimento e os cuidados no marco da vida cotidiana. Claro que as

relações de poder e as hierarquias entre os distintos saberes e significados – o conhecimento biomédico científico, conhecimento do senso comum e a vida cotidiana – o envolvidos condicionavam todo o processo de negociação.

O Seu Clóvis se interrogava também sobre as causas de seus padecimentos e sobre o porquê do aparecimento de novas doenças: seriam enfermidades oportunistas? Será que ele tinha Aids? Se estava com uma carga viral negativa e um CD4 relativamente bom, por que adoecia? Por que tinha crises respiratórias? Frente às manifestações do corpo, a única certeza que tinha era que os problemas gástricos estavam relacionados à quantidade de medicação que tomava. O resto era incerteza. O corpo do Seu Clóvis e suas manifestações o submergia em um mundo de incerteza e de falta de respostas apesar do esforço em buscá-las. O Seu Clóvis se deparava a cada dia com as manifestações de um corpo que parecia resistir às tentativas de reorganização, um corpo que não conseguia compreender, controlar, redefinir, talvez perdoar.

A possibilidade de que esses sinais fossem sintomas anunciadores de alguma enfermidade oportunista o confrontava e o expunha à própria definição: *“não digam que tem Aids, digam que tem HIV, porque Aids, meu Deus!, é um monstro, e HIV até que é bonito”*.

Esta definição que dava da doença, da AIDS, foi se forjando nas interações cotidianas e na confrontação e na negociação dos próprios preconceitos sobre o que é HIV/Aids para ele. Com as próprias experiências sobre discriminação e com experiências e significados que os “outros” lhe mostravam sobre o estigma, a discriminação e as formas de lidar com elas. Talvez o Seu Clóvis encontrasse respostas para suas perguntas, mas talvez não fossem as respostas que estava buscando. Foram várias as pessoas no grupo que lhe disseram que a maior discriminação que sofria era a que provocava a si mesmo.

Em uma ocasião, e em resposta a sua questão central sobre a dificuldade com o tratamento, Maria, a enfermeira que coordenava o grupo, lhe propôs uma interpretação diferente ao classificar essa dificuldade e angústia frente ao tratamento como resistência: *“Ele tem medo do preconceito e da discriminação”*. A mulher de Seu Clóvis o isolou desde que soube de seu diagnóstico, apesar de ser “uma mulher culta e educada”, segundo a

apresentava. A mulher não o tocava por medo de se contagiar e também ao resto da família. Em casa, estava recluso em seu quarto onde a mulher lhe havia armado uma espécie de apartamento com tudo necessário para o dia a dia. Seu Clóvis tinha o próprio prato, copo e talheres; suas incursões à geladeira eram reprovadas pela mulher, que não queria que tocasse os alimentos. Na família, só uma das filhas sabia da enfermidade, e continuava tratando-o com normalidade e carinho. Não queria que os netos soubessem sobre sua condição já que não achava necessário. Como lhes explicar? De fato, não queria que ninguém soubesse de sua condição, nem os ex-colegas de trabalho, nem os funcionários da previdência social, onde, declarando o diagnóstico teria direito a um aumento em sua aposentadoria. *“Brigar? [Referindo-se à obtenção de certos direitos] não, eu não brigo, eu escondo”* Também contava aos médicos que o atendiam por outros problemas de saúde, não relacionados ao HIV.

A interpretação de Maria era que além da discriminação exercida pelo mulher, existia em seu Clóvis o medo de ser discriminado por outras pessoas e, o que era pior, de ser julgado por um comportamento moral inadequado. Para Maria, ele, um homem idoso, chefe de família, acostumado a velar pela ordem moral da família, estava se confrontando com a própria moral e com os valores que havia rompido quando *“pulou a cerca”*.

Os temores e reflexões do Seu Clóvis nos mostram como os problemas de viver com HIV e levar adiante um tratamento ARV estão atravessados, se misturam, se confundem com “construção moral” do problema HIV/Aids. A trajetória de Seu Clóvis também nos mostra a apropriação criativa que faz do conjunto de valores e interações vividas depois do diagnóstico na busca por respostas. Busca que faz parte da experiência de viver com HIV/Aids.

UM ANTES E DEPOIS NA EXPERIÊNCIA DE VIVER COM HIV/AIDS

Os tempos na experiência de viver com HIV/Aids, que podemos datar a partir do (re)conhecimento do diagnóstico, são vividos (e narrados) por cada pessoa afetada de forma variada e diferente, distinguindo-se em cada histó-

ria momentos únicos e passagens de tempo com ritmos e cargas singulares. Todavia, como já observado, nas histórias narradas, em praticamente todas as trajetórias estudadas, nos é possível distinguir um “antes” e um “depois” do diagnóstico: uma vida passada, com características particulares, um evento “traumático”, disruptivo, o diagnóstico de HIV/Aids e o começo de um novo presente com o olho em um futuro incerto. O HIV/Aids, instala um ponto de interrupção nas trajetórias das pessoas infectadas, a partir do qual será necessário reorganizar a vida cotidiana e, para muitos também, a própria biografia. Novos diagnósticos e novas situações poderão instituir novos momentos, como é o caso de Aurora, em que o diagnóstico de hanseníase introduziu um novo ponto de ruptura, a partir do qual e como vimos, está repensando e trabalhando a situação, a relação com seus filhos e com os outros.

O antes e o depois de cada uma das pessoas é narrado e transformado em cada narração, a partir do modo particular da inserção nos contextos de ação e significação. O “antes” do diagnóstico, seja romântico e ingênuo, ou descontrolado e perigoso, é significado e (re)significado somente à luz do “depois” do diagnóstico de HIV. Um *depois* identificado, geralmente, com momentos, problemas e situações que vão desde a “negação” do próprio diagnóstico até o reconhecimento da nova “condição de soropositivo” e os projetos futuros. Entre esses dois momentos, libera-se uma gama de experiências particulares, privadas, únicas, criativas que com pesos diferenciais em cada uma das biografias, confluem em grandes questões comuns e compartilhadas por todos eles: a morte, o estigma, a discriminação, a depressão, as ideias de suicídio, o abandono, a solidão, as separações, as mudanças, o tratamento ARV, os cuidados e suas dificuldades, as novas rotinas, os conhecimentos, as dúvidas, a incerteza, os problemas da atenção, a sexualidade, a família, os filhos, o bairro, o segredo, os desejos de levar adiante uma “vida normal”, as dificuldades para assumir as mudanças em na vida cotidiana e para se adaptar às transformações e manifestações do corpo, as limitações e incapacidades que a enfermidade impõe, as dificuldades econômicas, os amigos, a falta de trabalho, as novas possibilidades, o acesso ao conhecimento. Todas estas questões de ordem do cotidiano, das práticas e rotinas, do hábito e do ordinário referem e são referidas a construções sociais e históricas maiores,

complexas, de múltiplas dimensões: biológicas, políticas, econômicas, sociais e culturais.

Assim, a estruturação dos relatos em um antes e um depois do diagnóstico, nos mostra como o HIV/Aids irrompe na vida destas pessoas. Irrompe, se instala e desestrutura. Desestrutura uma experiência corporal e um cotidiano, que demanda nova organização, novos significados e novos sentidos.

A desestruturação da experiência corporal nem sempre ocorre a partir de manifestações como dor, febre ou incapacidade, mas sim como *contaminação*. O HIV se faz presente no corpo de muitas pessoas como uma infecção, que silenciosa, *contamina* e *contagia*. *Contamina* e *contagia* o corpo e as relações. As três histórias apresentadas aqui dão testemunho desse sentimento de *contaminação*. Em outras pessoas, a enfermidade irrompe com toda força de maneira incapacitante e perigosa, submetendo-as a experiências extremas a partir das quais inauguram a trajetória de enfermidade e *contaminação*. Mas sem dúvida, em ambos os casos, ainda que através de experiências corporais diferentes – muitas vezes significativamente diferentes – este corpo enfermo atua como desestruturador da experiência da vida cotidiana. Um corpo que se percebe como distinto e alienado da experiência e da ação do eu.

Aurora, o Sr. Clovis e a mãe de Fabián e Mônica experimentam o mundo de forma distinta, a correspondência de expectativas entre uns e outros se rompe; para muitos, as atividades médicas dominam suas vidas substituindo as interações anteriores: o mundo médico engolfa e redefine o mundo cotidiano. Para o enfermo, a enfermidade é a realidade central, a que domina a experiência e comunicação. O tempo se reavalia. Sintomas e remédios podem provocar estados de alteração da consciência. As metas diárias estão subvertidas pelo predomínio da enfermidade; os cuidados se convertem na principal realidade, substituindo o mundo social prévio. A vulnerabilidade é uma companhia presente (GOOD, 1994).

No caso do HIV/Aids, um complexo esquema de conhecimentos e práticas, internacionalmente consentido, permite que as pessoas em tratamento simbolizem e representem experiências de enfermidade e do respectivo corpo. Simbolizam, representam e narram, mas sempre sob a ameaça do estigma e da discriminação. Assim, para as pessoas que participam do grupo de apoio à adesão, os temas, situações, práticas, problemas, relatos e instituições

que constroem e consolidam este “depois”, esta *convivencia* com a enfermidade referem e se nutrem das dimensões biomédicas e suas valorações sobre o cuidado, a saúde e a enfermidade e as pessoas.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

As pessoas que apresentamos viram suas vidas interrompidas a partir do diagnóstico positivo de HIV/Aids, confrontando a necessidade de reorganizar o cotidiano, as rotinas, composta de atividades e desejos. Aurora, que antes tinha um próspero ateliê de costura, agora divide o tempo entre a produção de artesanatos para vender e os compromissos com a ONG. As dificuldades econômicas são muitas, tantas como os diplomas dos cursos que realizou em distintas ONGs, dos quais se orgulha e que, ordenadamente emoldurados, enfeitam a parede de sua casa. Aurora optou por reorganizar sua vida em torno da militância e do conhecimento. Conhecimento de parte de um mundo, algumas vezes muito duro, que tanto a surpreendeu e que acreditava ser de “outros”. A maior conquista, depois do diagnóstico, foi reunir os filhos e mantê-los, “felizes”, a seu lado. Maria, a mãe de Fabián e Mónica, luta contra a doença, tentando, com sábia paciência e perseverança, que o tratamento funcione e a retire da sala de internação. O senhor Clóvis segue buscando respostas para sua condição a partir de um corpo que não consegue compreender. Estas e outras pessoas vivem entre idas e vindas, pulando obstáculos, enfrentando dificuldades, reconhecendo mudanças, aproveitando cada nova conquista.

Vimos, no transcurso dos relatos, as dificuldades cotidianas que enfrentam, *dificuldades comuns* que, em parte, certamente são compartilhadas com pessoas que convivem com outras doenças: o reconhecimento do próprio corpo, as dificuldades para aderir ao tratamento, os problemas de acesso ao atendimento, a aprendizagem de ser paciente, etc. Todavia, duas dimensões importantes caracterizam e atravessam a experiência de viver com HIV-Aids: “a contaminação” e o segredo.

Poucas pessoas são estigmatizadas por sua diabetes. Os diabéticos não precisam esconder a insulina que consomem. Nenhum hipertenso vai ser suspeito de (e muitas vezes condenado por) ser “homossexual”, “drogado”

ou “promíscuo”, nem terá que prestar conta das práticas sexuais. Os cardíacos não são responsáveis pela disseminação da doença, no máximo pelo próprio estado de saúde. A dimensão de culpa e/ou responsabilidade com relação à contaminação do outro é uma característica das doenças de transmissão sexual e atravessa e marca a experiência de viver com HIV-Aids. Os sentidos e significados da contaminação dos corpos, os fluidos, as relações e os outros condicionam parte importante da vida destas pessoas. Contaminação material e simbólica que, como pudemos observar em nossas descrições, não se abandona nem se resignifica com o simples manejo de informação e conhecimento.

Por outro lado, a constante e treinada gestão do segredo do diagnóstico na vida destas pessoas nos lembra com crueza a muito presente dimensão do estigma e a discriminação no próprio centro da construção do HIV-Aids. A convivência com o segredo do diagnóstico é uma constante entre as pessoas infectadas, assim como a aquisição de recursos e habilidades para geri-lo, mantê-lo ou, eventualmente, revelá-lo. Há quase 30 anos da irrupção da epidemia, há pessoas que se mudam (outras desejam mas não podem) de suas casas porque a convivência com vizinhos se tornou “impossível” depois do conhecimento do diagnóstico: mudar-se seria uma boa forma de começar de novo, começar de novo, agora, com a gestão do segredo como recurso para a convivência com a doença e com os novos vizinhos.

Consideramos que estas dimensões, as do segredo e as da contaminação, atravessam toda a experiência da doença e a reconstrução da vida cotidiana das pessoas afetadas onde a “normalização do cotidiano” supõe indefectivelmente lidar com os processos de estigma e discriminação constitutivos do “mundo do HIV-Aids”.

As narrativas que abordamos ao longo deste texto mostram como a experiência do HIV-Aids é tecida intersubjetivamente por intermédio de tramas complexas de relações. As narrativas, além disso, são perpassadas de muitos temas comuns que atestam para o caráter coletivo desta experiência. Mas dizer que a experiência da doença é um fenômeno coletivo construído intersubjetivamente não quer dizer que seja redutível a padrões, modelos ou estruturas dadas de significados. Conforme observa Gadamer (2002), uma experiência não se compõe somente de confirmação e repetição dos quadros

de referência sociais e culturais nos quais tem lugar; envolve também surpresa, incerteza, indeterminação. Escapa a nosso domínio e nega nossa compreensão habitual dos fenômenos, não obstante não se encontre nem isolada nem alheia ao resto dos acontecimentos da vida cotidiana (RABELO; ALVES; SOUZA, 1999). Gadamer (2002) compara a experiência a uma aventura: isto quer dizer que ao mesmo tempo em que a experiência está ligada a uma totalidade de significados previamente reconhecíveis, supõe uma reapropriação e uma descoberta dessa totalidade significativa em sua aplicação que transforma e re-significa a própria experiência e seu horizonte de sentido e futuras interpretações. Como em uma aventura, a experiência ocorre de modo dialético entre reconhecimento e desconhecimento, certeza e incerteza. Desta dialética se encontra a historicidade interna (GADAMER, 2002).

Assim, para algumas pessoas, o HIV-Aids se apresentou como uma nova possibilidade ou mesmo como alternativa frente a condições desfavoráveis. Ou talvez seja melhor dizer: algumas pessoas souberam fazer da condição de “soropositivo” (uma condição que aparentemente seria desfavorável por definição) uma situação favorável às circunstâncias.

Aurora se tornou uma “promotora social”, uma “multiplicadora” de conhecimentos e experiências. Várias pessoas conseguiram tramitar sua pensão por invalidez, outros tentam¹⁴. Em uma cidade onde o desemprego e o subemprego eram enormes no período, conseguir um bom trabalho ou uma pensão pressupunham uma estabilidade econômica que só pode ser medida no próprio contexto do desemprego e da pobreza. Outros tantos, dada a condição de HIV positivos, conseguem vales-transporte, bolsa-alimentação, roupa, botijões de gás, subsídios para pagar o aluguel, bolsas de estudos, cursos de capacitação etc. Tais facilidades servem como paliativos para as

14 Uma vez definida como doença crônica pela Biomedicina, o Estado Brasileiro a reclassificou como doença não-incapacitante e a excluiu da lista de doenças que caracterizam invalidez, sendo, a partir de 2000, cada vez mais difícil conseguir uma destas pensões. As histórias sobre o INSS (órgão encarregado de outorgar ou negar estas pensões) são terríveis: por exemplo, pessoas “soropositivas”, com sérios problemas para levar uma “vida normal”, com dificuldades para trabalhar por causa dos efeitos secundários do tratamento, com várias incapacidades, enfrentam obstáculos no direito ao atendimento. Como nos lembra, Good (1994) a distinção entre o mundo da “realidade objetiva” e o da “experiência subjetiva” da doença produz estragos no gerenciamento do HIV-Aids no “corpo social e no corpo político” no qual as políticas econômicas e públicas relacionados às compensações ou pagamentos por incapacidade ou invalidez ficam questionados pelos debates sobre como contar com indicadores objetivos de doença (GOOD, 1994, p. 89).

condições miseráveis a que estão sujeitos e que muitas vezes abrem portas para novas experiências às quais antes não tinham acesso. Algumas mulheres inclusive conseguem se recolocar em frente a seus parceiros sexuais, em uma posição de poder, pelo menos um pouco menos desvantajosa. Para outros, todavia, a desolação é total e os caminhos de “normalização” do cotidiano, de transformar o extraordinário novamente em ordinário, são árduos, sinuosos, de dor, sofrimento e perdas irreparáveis.

A análise da experiência da doença, desde sua historicidade interna, abre portas, às vezes inusitadas, para o entendimento das formas e os modos do sofrimento humano e as diversas maneiras de afrontá-lo. No caso do presente trabalho, lançou luz sobre reposicionamentos importantes na vida das pessoas, processos de circulação e acumulação de poder, mudanças produzidas através do acesso a recursos simbólicos, políticos e/ou econômicos. Aprofundar a análise destes movimentos é, sem dúvida, tarefa importante: nas trajetórias de algumas pessoas, inseridas em determinado jogo de interações, circunstâncias e contextos, e no marco de biografias específicas, as transformações que se dão depois do diagnóstico do HIV-Aids podem resultar em uma acumulação vantajosa de recursos e poder, quando se compara com a situação anterior. Não queremos dizer com isto que a infecção pelo HIV-Aids seja uma experiência positiva, que não dificulte a vida de muitas pessoas, que não os confronte com situações de discriminação e estigmatização, que não os submeta a difíceis processos de reestruturação familiar e pessoal, ou que não lhes diminua as capacidades e possibilidades em várias dimensões do cotidiano. Simplesmente queremos chamar a atenção para o fato de que doença – mesmo uma doença tão danosa como o HIV-Aids – não é determinação: as trajetórias vividas comportam sempre uma dimensão de abertura e indeterminação que as narrativas põem à mostra. Por isso as narrativas constituem recurso tão valioso para a análise da experiência.

REFERÊNCIAS

ALVES, Paulo Cesar. A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. *Cad. Saúde Pública*, v. 22, n.8, p. 1547-1554, 2006.

- BARBOUR, Rosaline. The impact of working with people with HIV/AIDS: a review of the literature. *Social Science & Medicine*, v. 39, n.2, 1994
- BASZANGER, Isabelle. Théorie, techniques et prise en charge: le cas de deux centres de traitement de la douleur. *Techniques et culture. Les objets de la médecine*, n. 25-26, 1998.
- BRUNER, Edward. Ethnography as narrative. In: TURNER, V.; BRUNER, E. (Org.). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- BURY, Mike. Illness narratives: facts or fiction? *Sociology of Health & Illness*, v. 23, n. 3, p. 263-285, 2001.
- CICOUREL, Aaron V. Notes on the integration of micro-and macro-levels of analysis. In: *Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro- and macro sociologies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 51-80.
- CLIFFORD, J. A autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, 1998.
- COMAROFF, J., Medicine: symbol and ideology. In: WRIGHT e TREACHER (Org.). *The Problem of Medical Knowledge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982, p. 75-91
- CONRAD, Peter. The meaning of medications: another look at compliance. *Social Science & Medicine*, v. 20, n.1, p. 29-37, 1985.
- CORTEZ, Beatriz. Experiencia de enfermedad y narración: el malentendido de la cura. *Nueva Antropología*, v. XVI, n.52, México, 1997.
- COSTA MARQUES, Maria Cristina. *A História de uma Epidemia Moderna. A emergência política da AIDS/HIV no Brasil*. São Paulo, Paraná: RiMa/Eduem, 2003.
- CHARMAZ, Karhy. Stories and Silences: Disclosures and Self in Chronic Illness. *Qualitative Inquiry*, v.8, n. 3, p. 302-328, 2002.
- DAVIES, M. Shattered assumptions: time and the experience of long-term HIV positivity. *Social Science & Medicine*, v. 44, p.561-571, 1997.
- EZZY, D. Illness narratives: time, hope and HIV. *Social Science & Medicine*, v. 50, p. 605-617, 2000.
- FARMER, Paul. Sending Sickness: Sorcery, Politics, and Changing Concepts of Aids in Rural Haiti. *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, v. 4, n.1, Culture and Behaviour in the Aids Epidemic, p.6-27, 1990.

- FARMER, Paul. Aids-Talk and the constitution of cultural models. *Social Science & Medicine*, v. 38, n. 6, p.801-809, 1994.
- FERRAROTI, Franco. Nuevo historicismo e historias de vida. In: *La historia y lo cotidiano*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 89-136, 1990.
- FRANKENBERG, Ronald. The impact of HIV-AIDS on concepts relating to risk and culture within British community epidemiology: Candidates or targets for prevention. *Social Science & Medicine*, v. 38, n.10, p. 1325-1335, 1994.
- FREIDSON, Eliot. *La Profesión Medica. Barcelona:Península, 1978*.
- GADAMER, H: Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica. In: *Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Buenos Aires: Paidós, 1989.
- GINSBURG, Carlos. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das letras, 1976.
- GOOD, Byron. *Medicine, rationality and experience. An anthropological perspective*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- KLEINMAN, Artur. *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press, p. 22-70, 1980.
- _____. *The Illness Narratives*. Nova York: Basic Books, 1988.
- MENÉNDEZ, Eduardo. *Morir de alcohol*. México: Editorial La Casa Chata, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE DO BRASIL. *Boletim Epidemiológico - Aids e DST, Ano I, n. 1 - 01ª - 26ª de 2005 - semanas epidemiológicas, jan-jun/2007*.
- PIERRET, Jane. Vivir con Vih en un contexto de enfermedad crónica: aspectos metodológicos y conceptuales. *Cuadernos Médico-Sociales*, Rosario, n. 77, abr, 2000.
- RABELO, Miriam; ALVES, Paulo César; SOUZA, Iara. *Experiência de Doença e Narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.
- SCHEGLOFF, Emmanuel. Between Micro and Macro: Contexts and Other Connections. In: ALEXANDER, J.; GIESEN, B; MUNCH, R; SMELER, N. (Org.). *The Micro-Macro Link*. London: University of Califórnia Press, 1987, p. 207-234.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2001.

TAUSSIG, M. Reification and the conscious-ness of the patient. *Social Science and Medicine*, v. 14B, p. 03-13, 1980.

YOUNG, Allan. The Anthropologies of Illness and Sickness. *Annual Review of Anthropology*, v. 11, p. 257-285, 1982.

A EXPERIÊNCIA CLÍNICA: PRÁTICA, POSIÇÃO E FORMAÇÃO DO MÉDICO DO TRABALHO NO BRASIL

Luiz Correia Oliveira

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS - A INTERPRETAÇÃO CLÍNICA

Uma parte considerável de médicos acredita que exerce (ou deve exercer) a prática como um “cientista imparcial ou neutro” que atua segundo “princípios universais”. Insucessos desse empreendimento devem ser creditados à insuficiência do conhecimento da ciência médica ou pessoal do próprio médico. A antropóloga Deborah Gordon (1988), que estudou a *habilidade clínica* sob uma perspectiva fenomenológica, ressalta que a tradição de estudos sobre a natureza do raciocínio clínico separa um “caráter científico” de uma “habilidade clínica”, ou de uma “arte” imputada ao “poder pessoal”, como “mágica privada” de cada profissional. Ela observa que, embora o caráter e o desenvolvimento científico da medicina moderna tenham sido bastante estudados, a *perícia* ou *habilidade clínica* permanece praticamente intocável, ofuscada pela cientificidade que domina os outros saberes envolvidos na prática médica (GORDON, 1988, p. 257). Gordon propõe que estudemos a prática médica nos moldes em que Dreyfus (1998) considera a *aquisição de uma habilidade*, fundamentado na *Fenomenologia da Percepção*, de Maurice Merleau-Ponty (1994). Esse autor aborda o aprendizado de uma habilidade a partir de dois conceitos fundamentais da fenomenologia: “arco intencional” e “apreensão máxima” de uma situação. O arco intencional é a conexão sempre existente entre agente e mundo. Nestes termos, habilidades clínicas ou cirúrgicas não são “armazenadas” na memória ou na mente do médico, elas

habitam-no como disposições corporais cada vez mais refinadas que respondem às solicitações de determinada situação em curso. A apreensão máxima, por sua vez, é a tendência do corpo em responder a essas solicitações de modo que traga a situação até uma proximidade de sentido ótima para seu agente. Assim, adquirimos certa habilidade cada vez que lidamos com situações. Essa aquisição prática, por sua vez, determina como essas coisas e situações aparecerão para nós, na medida em que elas nos transformam e transforma-se nossa relação com seus respectivos mundos. A prática médica não pode ser reduzida simples execução de princípios científicos introjetados. Seu aprendizado, sempre renovado, é menos introjeção de princípios abstratos que desenvolvimento de habilidades e modificação da própria maneira de perceber do médico, uma mudança na estrutura de seu comportamento e de sua percepção. Esse exercício, centrado na relação com outra pessoa – o paciente – é fundamentalmente um empreendimento hermenêutico. A prática médica é uma hermenêutica na medida em que o médico interpreta sintomas, sinais e comportamento do paciente. Ao focar a Medicina como prática hermenêutica, autores com Drew Leder (1990) questionam inicialmente a pretensão à completa objetividade, pois nessa interpretação também ocorre subjetividade, interesse, ambiguidade e discordância. Embora esse caráter provisório e pessoal do julgamento clínico jamais possa ser expurgado, Leder acredita que essa perspectiva não nos remete a subjetivismos ou relativismos, pois a hermenêutica é uma disciplina estruturada e com métodos próprios de alcançar validação consensual (LEDER, 1990, p. 10).

No caso específico da prática médica, é necessário ressaltar a especificidade do “texto” que a hermenêutica clínica interpreta. Texto, segundo Paul Ricoeur (1989), é todo conjunto de signos que pode ser interpretado e que inclui ações, sonhos, histórias ou qualquer realidade da existência humana. Assim, como defende Stephen Daniel (1986, p. 195-6), a ciência ou arte da interpretação repousa no coração da prática médica. Os incômodos do paciente são interpretados como sintomas e sinais em um diagnóstico, que se desdobra em prognósticos, seleção de condutas terapêuticas etc. Mas, qual seria o texto principal que o médico lê ou interpreta durante a consulta clínica?

Para responder a essa pergunta, Leder (1990) inicialmente considera a relação entre terapeuta e paciente como um *encontro* entre duas (ou mais) pessoas, em que uma delas, movida pela necessidade, veio em busca da ajuda que a outra pode lhe oferecer. O texto principal que o médico lê a partir de sua posição é a *pessoa enquanto doente*, o qual se institui através do desdobramento do movimento de intersubjetividade que ocorre durante o *encontro clínico*:

O texto clínico nunca é apenas uma doença abstraída de uma personalidade, de uma história de vida ou das preocupações existenciais do sofredor. Na verdade, o médico confronta-se com uma pessoa, não com um conjunto de sintomas e órgãos. Entretanto, também não é simplesmente a generalidade da pessoa que é problematizada, pois do contrário o encontro clínico perderia as distinções que mantém com outras ciências humanas ou com outros modos de comunicação. O médico e o paciente problematizam precisamente a *pessoa enquanto doente*. Experiências, mudanças físicas, metas de vida formam agora um novo contexto da interpretação e do tratamento de uma enfermidade (LEDER, 1990, p. 11).

Esse texto primário da *pessoa enquanto doente* é desdobrado por Leder em “textos secundários” o – definidos como experimental, narrativo, físico e instrumental – e organizados segundo a sequência temporal dos eventos que ocorrem durante o encontro clínico. O primeiro é a experiência prévia ao médico vivida pelo enfermo (*illness*) e os outros três correspondem, respectivamente, à estrutura triádica de criação médica: *anamnese*, exame físico e testes laboratoriais (LEDER, 1990, p. 11), que podem se totalizar em uma ou mais enfermidades (*disease*).

O texto *experiential* é o incômodo vivido pelo paciente, o sofrimento que se instala na vida da pessoa, um ser intérprete por natureza que consequentemente exige sentidos para objetivá-lo. Entre as ofertas culturais disponíveis, está a possibilidade da transformação dessa experiência em problema médico. A transformação da interpretação do doente em uma história médica se inicia pelo ritual da *anamnese*. Esse texto *narrativo* envolve a ação conjunta de pelo menos três autores interligados: o corpo sensível do paciente ou “incidente focal” da doença, que inicia a história; o paciente, intérprete de seu incômodo, que lhe fornece voz e coerência narrativa;

e o médico, o terceiro autor, que imprime à história a forma final de uma *anamnese*. Essa técnica secular da Medicina traduz e transforma aquilo que incomoda ou que faz padecer. O que era privado torna-se público; o que não tinha sentido e nem causa começa agora a ser um evento tecido no tempo, em histórias ou narrativas. Naturalmente, o médico, desde o início da consulta, dirige a apresentação dos discursos, encadeia acontecimentos, trabalha com hipóteses interpretativas e questiona sintomas associados, condição de saúde passada, contextos familiares e sociais, valores etc. Mais ainda, sugere modos para que o paciente possa exprimir seu sofrimento (“Como você chamaria essa dor?” “queimação?” “aperto?”) (LEDER, 1990, p. 13). Enfim, através da *anamnese*, as palavras do paciente são transformadas em texto escrito no prontuário e o médico assume completamente a autoria da *anamnese*.

O exame físico é o ato pelo qual o corpo do médico e o corpo do paciente se confrontam diretamente até que se produza outro tipo de texto, o texto perceptual. A referência aqui é de novo o filósofo Merleau-Ponty (1994), quando considera a dualidade ou ambiguidade do corpo em ser sujeito e ser objeto. Nosso corpo é vivido primariamente como um *modo de acesso ao mundo*, uma *estrutura de comportamentos* ou uma *fonte sensório-motora de habilidades e hábitos* através da qual nos localizamos em certo sentido tempo-espacial (LEDER, 1990, p. 14). Por outro lado, meu corpo também pode ser percebido como objeto, uma massa, uma mancha ou mesmo um objeto científico. Pelo exame físico, queixas cedem lugar a sinais, a subjetividade do paciente cede à objetividade do visível, do palpável, do audível etc.

Entretanto, há sempre um hiato entre meu corpo sujeito e meu corpo objeto, minha mão que toca e minha mão que é tocada, hiato que também está presente entre os corpos do médico e do paciente. Tentando superá-lo, os órgãos de sentido do médico transformam-se em *ferramentas* do conhecimento prático desde os anos acadêmicos, assim como partes do corpo dos músicos tornam-se instrumentos familiares às notas musicais. Essa capacidade corporal também pode ser ampliada pelo uso de tecnologias, que literalmente se “incorporam” a certas práticas médicas, como o estetoscópio, o otoscópio e o oftalmoscópio incorporaram-se ao exame físico de certas especialidades. A familiarização árdua do estudante de Medicina com tais recursos torna-se, pelo hábito, uma extensão e reforço do

próprio sentir. Por outro lado, é necessário ressaltar, diz Leder (1990), que se a voz do paciente é silenciada durante o exame físico, sua “presença viva” e participante permanece ativa e presente durante todo o desdobramento do exame. A relação é muito íntima e exige justamente esse movimento constante que vai da objetividade à subjetividade, tanto da parte do médico quanto da parte do paciente (LEDER, 1990, p. 15).

É justamente por conta dessa incompletude da percepção que a Medicina recorre à ajuda de um texto instrumental, de uma linguagem mecanizada que mostre o fisiológico ou o patológico por meio de imagens, gráficos, números etc. Entretanto, mesmo considerando a precisão matemática ou visível desses testes, não se pode abrir mão de uma hermenêutica para sua leitura. Um hemograma, um fragmento de tecido ou uma imagem radiológica necessitam sempre de interpretação, pois é o olho treinado de radiologista que vê a fratura ou pneumonia onde o leigo só percebe uma série de blocos opacos. O que diferencia o texto instrumental é esse *status* de objetividade, concedido pela característica de artefato separável do corpo (LEDER, 1990, p. 15). Uma radiografia, por exemplo, é permanente e reproduzível, ela está aberta à inspeção de qualquer um e de todos. Os médicos geralmente consideram esse texto muito mais objetivo do que o exame físico, que por sua vez é considerado mais objetivo do que a *anamnese*. Essa hierarquização de objetividades e outras tentativas de despojar o olhar médico de sua subjetividade, entretanto, “despersonalizam” o encontro clínico e separam cada vez mais o médico do seu paciente, conclui Leder (1990, p. 15).

A pragmática do encontro clínico é discutida através de três critérios: *coerência*, *colaboração* e *eficácia*. Quanto ao primeiro, o texto da “pessoa enquanto doente” institui-se por meio de variadas formas simbólicas e pode se desdobrar a qualquer momento em novas possibilidades. A tarefa do médico é obter sempre uma interpretação *coerente* e *totalizante* que compreenda todos os elementos e os desdobramentos envolvidos no fenômeno do adoecer: história, exame físico, resultados laboratoriais, em consonância, por exemplo, com contexto familiar, ocupacional, moral e social da vida do paciente. No plano conceitual, o diagnóstico pela utilização da nosologia das doenças e das síndromes é uma das principais ferramentas integrativas da clínica. Assim, por exemplo, na medida em que um conjunto de sinais

e sintomas – como artrite, *rush* facial em asa de borboleta, proteinúria e anemia – pode ser unificado sob o nome de uma doença, Lupus Eritematoso Sistêmico (LES), a clínica mostra como se realiza bem com um diagnóstico concreto. A interpretação obtida desse modo resulta de significações que ocorrem em diferentes níveis, mas, ao final, clarifica-se em um conceito único e totalizante que delinea um futuro de possibilidades para o paciente. A partir dessa constatação, o médico pode estabelecer projetos derivados como exames, terapêuticas, prognóstico etc. (LEDER, 1990, p. 16).

Esse entendimento está fundamentado em Heidegger, na confrontação de sentidos que pressupõe a existência de uma estrutura prévia de compreensão a qual desafia o leitor desde o início da leitura. O diagnóstico só aparentemente surge ao final do exame; ele, de fato, age como um guia para o médico e perpassa do início ao término do encontro clínico:

A partir do momento em que o paciente entra para a consulta, o médico começa a formular um diagnóstico provisório, que determina quais questões serão perguntadas e quais testes serão solicitados. O médico deve precaver-se de qualquer inflexibilidade conceitual: o texto envolve um diálogo com seu leitor e pode, a qualquer momento, dar vazão a uma nova interpretação. No entanto, sem um paradigma coerente, esse leitor estará igualmente perdido, isto é, o médico solicita exames como uma “expedição de caça” que atrai completamente ao acaso (LEDER, 1990, p. 16-17).

Em suma, a coerência de atuação do médico frente à “pessoa enquanto doente” apresenta-se como uma totalização que, nos moldes do círculo *hermenêutico heideggeriano*, se desdobra em diferentes modos de perceber durante o encontro clínico, pois deve captar todos os elementos disponíveis da situação, de modo que possa, ao final, oferecer a melhor proposta conclusiva ao paciente.

O segundo *telos* dessa hermenêutica pressupõe que o encontro clínico envolve pelo menos dois leitores ativos e interessados no sucesso do empreendimento. Depende, pois, para se realizar, de uma *colaboração* efetiva entre paciente e médico, que possa superar diferenças e alcançar

um entendimento mútuo e de satisfação para ambas as partes. Um esboço dessa colaboração, inicialmente, sustenta-se nas estruturas comuns existentes entre os participantes do encontro. Pela humanidade compartilhada entre duas pessoas, o médico, de modo empático ou não, pode compartilhar a experiência do paciente e saber o que lhe dói ou há de errado com ele. Por outro lado, o paciente, caso pertença a uma comunidade saturada de sentidos médicos, participa em maior ou menor grau da perspectiva médica. Entretanto, necessariamente, as perspectivas desses leitores divergem: médico e paciente trabalham com textos diferentes e cada um naturalmente conta com um conjunto distinto de interesses e de ferramentas interpretativas que lhes são disponíveis. Essa divergência, entretanto, deve ser vista como algo positivo, pois a verdadeira razão pela qual o doente procura o médico é a busca de outro ponto de vista, “mais desapassionado e mais informado que o seu” (LEDER, 1990, p. 17).

Mas essa diferença pode se alargar como um abismo, caso paciente e médico não consigam unir-se em processo comunicativo. Sem penetrar suficientemente no universo interpretativo do paciente, o médico perde aspectos cruciais para sua avaliação. Da parte do paciente, caso o médico falhe em lhe comunicar sua própria interpretação, certamente desacreditará ou ignorará o tratamento que lhe foi prescrito (LEDER, 1990, p. 17). Lembrando Tristram Engelhardt (1998), é preciso que o médico trabalhe junto com seu paciente essa transformação que a enfermidade ocasiona na existência da pessoa. Até que o paciente perceba-se como doente, como hipertenso ou diabético, por exemplo, tende a não aderir ao tratamento que lhe é proposto, pois seu “mundo da vida cotidiana” ainda não foi reestruturado em função da relevância dessa nova situação em sua existência (LEDER, 1990, p. 17).

A *eficácia* clínica é o terceiro componente do *telos* hermenêutico da prática médica. Para entendê-la, o autor de referência é Hans-Georg Gadamer (2004) e seu conceito de “aplicação”. Conforme Gadamer (2004), a hermenêutica jurídica ilumina bem esse momento central da interpretação. Um juiz interpreta uma lei com certos objetivos em vista, “aplica-a” à particularidade do caso que julga. Do mesmo modo, o diagnóstico médico não é apenas uma verdade estética ou abstrata, ele é *primariamente interessado*, o médico procura pelo melhor resultado terapêutico. É essa preocupação

que guia o processo diagnóstico desde o início do encontro clínico. O médico não procura pela doença em si, procura especialmente pela doença tratável; é um tipo especial de leitor que busca, acima de tudo, entender os eventos que ocorrem com o paciente para transformá-los ativamente em determinada direção terapêutica. A reação do paciente ao tratamento, por outro lado, serve para monitorar, refinar ou transformar o diagnóstico original e seu plano terapêutico (LEDER, 1990, p. 18). Trata-se, pois, de um movimento circular que se desdobra entre médico leitor e texto mutante da *pessoa enquanto doente*. A eficácia da medicina dentro desse movimento também se desdobra através de um duplo significado: a meta prática que motiva a interpretação médica e a função epistemológica que dela se reverte, pois a exatidão do diagnóstico frequentemente pode ser interpretada pelo sucesso ou fracasso da terapia utilizada (LEDER, 1990, p. 18-19).

Enfim, a prática médica é um tipo específico de interpretação que deve ser compreendido muito mais como possibilidade ontológica do que como certeza universal. Nesse sentido, a clínica é linguagem e possuí-la significa pertencer a uma compreensão comunitária de sentidos e mundos, do mesmo modo que implica sempre um modo ou uma forma definida de vida pessoal (SVENAEUS, 2001). Uma linguagem habita seus praticantes, opera em nós como um jogo, é algo em que é preciso entrar para participar, é uma atividade que partilhamos e pela qual somos completamente envolvidos. Não há, dentro ou fora dela, um ponto de vista neutro no qual possamos ancorar nosso olhar para ver somente verdades irrefutáveis e eternas. Como toda habilidade e mesmo com toda tecnologia, a clínica moderna ainda é saber que se forma à beira do leito, é percepção especial que propicia formas e sistematiza experiências e, como diz Foucault, sempre aberta para a subjetividade da vida, pois só se fecha com objetividade na presença da morte (FOUCAULT, 1994).

MEDICINA DO TRABALHO E LER/DORT

A partir dessa perspectiva teórica que toma a formação médica como desenvolvimento de habilidades e enfatiza o caráter hermenêutico da prática médica, será investigada a clínica realizada por um território

específico do mundo profissional médico que denomino *medicina do trabalho*. Essa especialidade produz um tipo de “encontro clínico” peculiar, na medida em que a prática profissional dos *médicos do trabalho* é perpassada pelo conflito histórico das relações do trabalho capitalista, assim como no modo pelo qual se diferenciam as ações realizadas pelas agências de atenção médica envolvidas no adoecimento pelo trabalho (DEMBE, 1996; OLIVEIRA, 2006). No Brasil, a partir da segunda metade do século passado, o domínio dessa especialidade institucionalizou-se em empresas, previdência social, órgãos públicos de fiscalização e de assistência médica (no âmbito das ações definidas pelo poder executivo) e nas perícias médicas judiciais (principalmente o judiciário trabalhista e cível), além de emergir nas últimas décadas em faculdades de Medicina, clínicas ou consultórios privados, assessorias sindicais etc. (OLIVEIRA, 2006). De um modo bem esquemático, a atual política pública de atenção à “saúde do trabalhador” pode ser compreendida pelo conjunto das seguintes ações:

- Prevenção de riscos e agravos ocupacionais nos locais de trabalho – De responsabilidade das empresas e fiscalizadas pelo SUS (Sistema Único de Saúde) e Ministério do Trabalho;
- Assistência diagnóstica, médica e terapêutica aos casos de doença do trabalho – Realizada pelo SUS e pela rede privada conveniada;
- Concessão de benefícios financeiros e reabilitação profissional aos casos de incapacidade temporária ou permanente para o trabalho – Realizada pelo INSS.

Nesse ciclo de ações biomédicas voltadas para o trabalho e o adoecimento compete ao “médico do trabalho”, obrigatoriamente, quando localizado na empresa, identificar a presença de riscos ocupacionais no ambiente de trabalho, aplicar exames que “controlam” esses riscos (preferencialmente indicadores objetivos, do tipo instrumental) nos trabalhadores, definir os candidatos aptos ou inaptos para a função, controlar a presença ou suspeição

de casos de doenças, afastar e notificar os casos ou suspeitos ou doentes, supervisionar o retorno ao trabalho se houver afastamento etc. No INSS, cabe ao “médico perito” avaliar a capacidade laborativa do trabalhador (segurado), diagnosticar a presença (ou ausência) de uma doença responsável por essa incapacidade, relacionar o quadro mórbido ao trabalho (nexo causal) e estabelecer o tempo e as condições de retorno à função.

No ambulatório do SUS, o médico investiga doenças em trabalhadores suspeitos e sua relação com as condições ocupacionais. Os órgãos públicos (SUS e MTE) também se utilizam de médicos para fiscalizarem os locais de trabalho e as medidas (médicas, ergonômicas, higiene ambiental, toxicológicas etc.) adotadas pelas empresas para evitar o adoecimento. O perito judicial, que obrigatoriamente representa uma das três partes envolvidas no conflito (autor, réu e juiz), ao investigar dano e trabalho também avalia a capacidade laboral, as evidências de doenças ou sequelas e sua possível relação ocupacional. Além disso, consultórios e clínicas privadas oferecem serviços de medicina do trabalho a um mercado específico (trabalhadores, empresas, instituições privadas e públicas); universidades fomentam e diversificam estudos no campo da saúde do trabalhador e os grandes sindicatos do país acercam-se cada vez mais de assessorias médicas especializadas em trabalho e adoecimento.

Cada uma dessas agências possui perspectivas e interesses próprios no itinerário médico de atenção ao adoecimento pelo trabalho. Em cada uma delas, encontram-se médicos especializados que devem definir aptidão, prevenção, doença, incapacidade,nexo ocupacional, benefícios previdenciários, aposentadorias etc. A variedade de posições e interesses institucionais, muitas vezes em conflito, reverbera para além da ação prática cotidiana dos médicos, principalmente quando lidam com enfermidades que se caracterizam por um texto clínico estritamente sintomatológico, sem sinais clínicos ou instrumentais que possam ser compartilhados pelos colegas vinculados a outras agências médicas do itinerário de atenção (OLIVEIRA, 2006).

A estratégia metodológica tenta apreender esse conhecimento clínico particular no movimento de sua aplicação, ou seja, de modo mais específico, a proposta é investigar a atuação de médicos do trabalho perante uma doença que frequentemente se caracteriza pela configuração de uma percepção

aberta e que expõe a “incerteza clínica” ou o caráter subjetivo do julgamento clínico na relação com o paciente.

As pesquisas históricas sobre a instituição de doenças ocupacionais no mundo ocidental industrializado (inclusive no Brasil) mostram que certas enfermidades são frequentemente reveladas pelo conhecimento médico sob forte conflito de interesses, o qual envolve médicos, trabalhadores, empresas, Estado, sindicatos, mídia etc. (ROCHA, 1989; DEMBE, 1996; BROWN, 2007; OLIVEIRA, 2006). A sociologia ambientalista de Phil Brown (2007) denomina *contested illnesses* a esse grupo de enfermidades ambientais ou ocupacionais que se caracterizam por produzir conflitos e debates públicos, desde sua instituição e durante sua vigência como problema específico de saúde pública.

A LER/DORT – Lesões por Esforços Repetitivos (LER) ou Distúrbios Ósteo Articulares Relacionados ao Trabalho (DORT) – preenche os critérios sugeridos por Brown. Essa enfermidade surgiu no Brasil há cerca de duas décadas e atualmente já responde por mais de oitenta por cento dos benefícios por incapacidade decorrentes de doenças ocupacionais concedidos pela previdência social. Pela gravidade dos sintomas e pela incidência crescente entre trabalhadores de um número cada vez maior de atividades econômicas, tornou-se atualmente o principal problema de saúde pública relacionado ao trabalho no país. O caráter epidêmico que adquire em certas comunidades de trabalhadores tem repercutido na mídia, desde que, impulsionado pelo movimento sindical e pela abertura política do país nos anos 1980, a doença emergiu como “tenossinovite dos digitadores” em 1987, transformou-se pouco depois em LER, depois DORT, e finalmente LER/DORT, à medida que se ampliava o número de partes do corpo e de categorias de trabalhadores atingidas. Durante esse período, ações sindicais pressionaram órgãos públicos – reivindicando assistência, previdência, fiscalização, normatização de condutas – e empresas – reivindicando reconhecimento dos casos e melhoria das condições de trabalho – assim como participaram de negociações técnicas e políticas envolvidas nas definições previdenciárias, trabalhistas, assistenciais ou preventivas desse tipo de adoecimento em suas respectivas categorias profissionais (ROCHA, 1989; LACAZ, 1997).

Enquanto “doença do trabalho”, a LER/DORT equipara-se ao “acidente do trabalho” para fins de direitos especiais (trabalhista, previdenciário, cível etc.) do trabalhador e é uma “entidade” que deve ser definida pela Previdência Social. O INSS (Instituto Nacional de Seguridade Social), em sua última resolução referente ao assunto, conceitua a doença do seguinte modo:

Entende-se LER/DORT como uma síndrome relacionada ao trabalho, caracterizada pela ocorrência de vários sintomas, concomitantes ou não, tais como: dor, parestesia, sensação de peso, fadiga, de aparecimento insidioso, geralmente [localizando-se] nos membros superiores, mas podendo acometer membros inferiores. Entidades neuro-ortopédicas definidas como tenossinovites, sinovites, compressão de nervos periféricos, síndromes miofaciais, que podem ser identificadas ou não. Frequentemente são causas de incapacidade laboral temporária ou permanente. São resultados da combinação da sobrecarga das estruturas anatômicas do sistema osteomuscular com a falta de tempo para sua recuperação. A sobrecarga pode ocorrer seja pela utilização excessiva de determinados grupos musculares em movimentos repetitivos com ou sem exigência de esforço localizado, seja pela permanência de segmentos do corpo em determinadas posições por tempo prolongado, particularmente quando essas posições exigem esforço ou resistência, das estruturas músculo-esqueléticas contra a gravidade. A necessidade de concentração e atenção do trabalhador para realizar suas atividades e a tensão imposta pela organização do trabalho são fatores que interferem de forma significativa para a ocorrência de LER/DORT (Instrução Normativa INSS/98 - 2003:1).

Essa definição longa e complexa de sintomas subjetivos, dependentes de uma causalidade representada por sobrecargas mecânicas, psíquicas ou organizacionais de trabalho, já denuncia dificuldades dos médicos do trabalho ao lidarem com esse tipo específico de acidente do trabalho. A avaliação clínica torna-se mais problemática nos casos com queixas subjetivas (dor, parestesia, fraqueza etc.) e ausência de sinais clínicos ou instrumentais, principalmente quando o afastamento das atividades profissionais não impede

o curso crônico dos sintomas e se restringem cada vez mais as atividades rotineiras do paciente. As modificações das normas que tratam da LER/DORT pela Previdência Social não dissolvem o impasse e muitos médicos do trabalho reclamam das dificuldades em avaliar doença ou incapacidade sem a presença de sinais físicos ou instrumentais no quadro clínico (OLIVEIRA, 2006). Nesse sentido, nas palavras do ergonomista Francisco Lima (2003), o conflito de interpretações instaurado a partir do fenômeno da LER/DORT tem cursado com “polêmicas acirradas quanto à natureza da doença”, em debates que “tem envolvido e dividido profissionais, instituições públicas, empresários e trabalhadores” (LIMA, 2003, p. 77).

Enfim, essa propriedade de atuar posicionado em partes de uma mesma totalidade, frequentemente com interesses distintos ou mesmo antagônicos, faz da prática profissional dos médicos do trabalho um campo privilegiado de estudos sobre a natureza do julgamento clínico, principalmente quando esses médicos lidam com elementos em conflito (como é o caso do fenômeno LER/DORT) que ressoam na esfera pública. Muitos aspectos dessa problemática foram discutidos em outra ocasião, quando tratei de modo acadêmico o adoecimento pelo trabalho enquanto instituição (OLIVEIRA, 2006). No presente ensaio, pretendo utilizar parte desse mesmo material para discutir mais especificamente prática e formação dos médicos do trabalho no Brasil, por meio de narrativas escritas e orais (obtidas através de entrevistas) sobre esses profissionais. Antes, apresentarei algumas considerações metodológicas necessárias à compreensão das questões em foco.

A incursão aos médicos do trabalho ocorreu na Região Metropolitana de Salvador, Bahia, durante o ano de 2005, através de entrevistas (semi-estruturadas) que procuravam colher uma história profissional do entrevistado, que se iniciava com o relato de experiências consideradas decisivas desde o início da carreira na graduação (OLIVEIRA, 2006). O objetivo era conhecer a formação na especialidade ou em outros campos profissionais. A seguir, conversávamos sobre suas experiências, condutas ou tipificações voltadas para o fenômeno do adoecimento pela LER/DORT. Devo registrar que obtive muitas facilidades nesse empreendimento, graças a minha própria condição de médico do trabalho (MTE), com atuação há mais de 20 anos e conhecido por muitos colegas; do mesmo modo auxiliou-me a experiência clínica no

atendimento ambulatorial a pacientes com suspeita ou diagnóstico de LER/DORT pelo SUS, durante cerca de dez anos. Avalio que essa dupla familiaridade, com colegas e com a doença/doentes, entre outras vantagens, permitiu acesso privilegiado a informantes-chaves através de redes de amizade, propiciou maior confiança do entrevistado no entrevistador e fomentou um diálogo mais profícuo entre as partes, pelo fato de se situarem e de compartilharem um mesmo mundo médico. Esse pertencimento a mesma comunidade e o compartilhamento de sua linguagem (GADAMER, 2004) certamente favoreceu a comunicação sobre condutas, rotinas e desavenças da prática médica envolvida no fenômeno LER/DORT, permitindo, durante a conversação, a revelação de elementos que estruturam a experiência clínica pessoal de cada um e que entram em jogo na decisão médica sobre o adoecimento pelo trabalho.

O acesso à prática dos médicos do trabalho ocorre, portanto, através de suas narrativas. O conceito de narrativa fortalece-se cada vez mais na metodologia das Ciências Sociais, principalmente após as contribuições fenomenológicas do filósofo francês Paul Ricoeur. Para os interesses da pesquisa, considera-se que narrar é interpretar, é organizar eventos em episódios, inclusive explicar ou compreender a si mesmo, a própria prática, os horizontes de sentido de alguém ou de alguma coisa no mundo. Um depoimento sempre contém uma narrativa pessoal sobre algo ou alguém. É certo que discursos são sempre aprendidos como narrativa sob perspectivas particulares e envolvem interesses, desejos, emoções, sentimentos ou sonhos. A credibilidade de uma narrativa, em consequência, deve ser buscar *relacionalidade* de suas partes com um mundo e com um tempo, uma realidade temporal e espacialmente intersubjetiva. Além da dimensão ontológica pessoal, uma narrativa pode se instituir como dimensão pública e se propagar com repercussões em famílias, grupos, comunidades etc. (SOMERS, 1994; GOOD, 1994; RABELO, 1999).

A maioria dos médicos do trabalho atua concomitantemente em mais de uma inserção profissional no itinerário da atenção (pública e privada) à “saúde do trabalhador”, assim como alguns exercem outras especialidades, fora da especialidade medicina do trabalho. O tempo e os locais de formação desses profissionais também variam, produzindo uma diversidade de

perspectivas pessoais e profissionais atuante no mundo da medicina do trabalho. A variedade de posições e de formação profissional dos médicos foi metodologicamente resolvida ordenando-os em quatro grupos, como “tipos ideais” no sentido weberiano (WEBER, 2003) construídos em torno de atividades localizadas no INSS, na empresa, no SUS e no sindicato de trabalhadores. Cada uma dessas agências será inicialmente contextualizada através da descrição de narrativas públicas que as caracterizam em termos de competências no itinerário da atenção médica, posteriormente pelas funções e atividades profissionais desenvolvidas pelos médicos em cada âmbito. No caso do INSS, serão especialmente ressaltadas as normas que orientam a definição da LER/DORT, a incapacidade decorrente e a relação etiológica com o trabalho.

O MÉDICO NA PERÍCIA PREVIDENCIÁRIA

A especificidade do trabalho médico-pericial, conforme o médico-perito Paulo Gonzaga, começa pela singularidade de uma função clínica que só existe na Previdência Social e que a própria seguradora fornece a formação complementar desses profissionais (GONZAGA, 2004, p. 39). As funções compreendem definir a presença e o grau de incapacidades, caracterizá-la ou não em forma de uma doença, avaliar a capacidade laborativa futura e considerar a relação causal com o trabalho profissional. Ele enfatiza que, nesses julgamentos, o perito deve estar cômico de sua responsabilidade e permanecer sempre atento, pois a relação médico-paciente, nestes casos, é especial:

Precisa ter em mente que, ao contrário da medicina assistencial, onde o médico está sempre em estreito vínculo profissional com o paciente, o médico perito é colocado pela instituição seguradora como um juiz, devendo manter um equilíbrio adequado entre as postulações desejadas e as possibilidades da lei vigente que ele deve conhecer. Deve estar preparado para reconhecer o direito, concedendo o que deve ser concedido, mas negar as pretensões ilegítimas, frutos de desejos pecuniários sem abrigo na lei constituída (GONZAGA, 2004, p. 16).

Com o intuito de facilitar uma homogeneidade maior no diagnóstico das doenças ocupacionais entre médicos do trabalho, o Anexo II do Decreto 3.048/99 estabeleceu uma relação com centenas dessas doenças. Mas, a partir da longa prática como médico-perito, Gonzaga (2004) questiona a tentativa ao apontar as sucessivas “notas explicativas” dessas listas como prova de inexequível utilidade prática. Foram “mais de uma centena de protocolos explicativos sobre diversas patologias”, em uma série de “algoritmos lógicos indicando sequência de passos de raciocínios esquemáticos” (GONZAGA, 2004, p. 99). Mas não é só isso, outro problema é o *status* que o elemento epidemiológico adquire na definição subjetiva do caso particular que cada paciente representa para o médico-perito, conforme ele explica:

As listas contêm situações altamente polêmicas e de difícil administração pela perícia médica, pois encerram direitos e introduzem no contexto gerador de estabilidade no emprego situações de probabilidade, de presunção, consideradas por alguns insuficientes para a devida caracterização da relação de causa e efeito, quando qualquer seguro busca a afetiva existência de fatos concretos e não meras presunções (GONZAGA, 2004, p. 99).

Outro ponto crítico do julgamento pericial é a definição da incapacidade do paciente para o trabalho e sua condição de retorno à função. A Organização Mundial da Saúde (OMS), ao sistematizar uma abordagem médica para incapacidade, propõe que esse conceito seja entendido como “deficiência” ou “disfunção” (*impairment*), ou seja, “qualquer perda ou anormalidade da estrutura ou função psicológica, fisiológica ou anatômica” (conforme MENDES, 2003, p. 59). Mas essa proposta não resolve o problema, corrobora o médico do trabalho Renê Mendes (2003) ao afirmar que “a boa prática” recomenda, ao utilizar as *escalas de estagiamento da deficiência ou disfunção* existentes no mercado, evitar “a caracterização bipolar do *tudo ou nada*” (MENDES, 2003, p. 59). No Brasil, para fins de aplicação das normas previdenciárias, o INSS definiu incapacidade como “a impossibilidade de desempenho das funções específicas de uma atividade (ou ocupação), em consequência de alterações morfofisiológicas provocadas por doença ou acidente” (conforme

MENDES, 2003, p. 60). A referência da avaliação é “o próprio examinado enquanto trabalhava” e a arte médica-pericial, “de maneira imprescindível”, também deve considerar:

Diagnóstico da doença; natureza e grau de “deficiência” ou “disfunção” produzido pela doença; tipo de atividade ou profissão e suas exigências; indicação ou necessidade de proteção do segurado doente, por exemplo, contra re-exposições ocupacionais a “agentes patogênicos” sensibilizantes ou de efeito cumulativo; eventual existência de hiper-susceptibilidade do segurado ao “agente patogênico” relacionado com a etiologia da doença; dispositivos legais pertinentes (por exemplo: Normas Regulamentadoras do Ministério do Trabalho, ou de órgãos da saúde, ou de acordos coletivos, ou profissões regulamentadas etc.), idade e escolaridade do segurado; susceptibilidade ou potencial do segurado à readaptação profissional, mercado de trabalho e outros “fatores exógenos” (MENDES, 2003, p. 60).

É a partir dessa multiplicidade de informações que o perito supostamente deve avaliar uma incapacidade, classificando-a em total ou parcial, temporária ou definitiva, uniprofissional ou multiprofissional, dentre outras. Mas certas doenças e muitos pacientes resistem a tais classificações. Nesse sentido, a LER/DORT frequentemente necessita de listas explicativas ou regulamentações, tanto para estagiar seu quadro clínico quanto para avaliar o grau de incapacidade que produz no paciente. Após a Nota Técnica INSS nº 606/1998, a doença pode ser definida por um quadro clínico visível, no caso da presença de uma lesão (tendinite, epicondilite, sinovite, neurite etc.), que feche a percepção clínica, no sentido de fechamento que lhe fornece Foucault, em torno de sinais clínicos objetivos, ou apenas por meio de sintomas “inespecíficos”, principalmente o quadro algico, aberto, portanto, às múltiplas possibilidades individuais que cada médico possui para perceber ou não o sofrimento como doença, cuja *história natural* deve ser compreendida no desdobramento desses sintomas no tempo e no corpo:

O sintoma principal é a dor, seguida de incapacidade funcional do tipo perda de força do membro atingido. O quadro álgico pode ser precedido durante dias ou semanas de uma sensação vaga de desconforto, peso ou mesmo sensação descrita como queimadura, sensação de que o membro atingido estaria mais quente do que o habitual. Quando os nervos periféricos são comprometidos, aparecem parestesia ou sensações de formigamento no trajeto ou nas regiões inervadas por tais segmentos nervosos (GONZAGA, 2004, p. 150).

A invisibilidade da dor exige que o perito, durante o exame físico, inspecione pescoço, membros superiores, mãos, pele (aspecto e coloração), compare membros e seus movimentos. A seguir, deve tocar, apalpar, verificar sensibilidade em trajetos anatômicos, sinais de crepitação, edema ou inflamação de bainhas e *fascies* musculares. Para finalizar, devem ser utilizados os testes clínicos específicos, como as manobras de Phalen, Tinnel, bem como outros procedimentos (GONZAGA, 2004, p. 150).

A eficácia do exame físico deve contar com confiança e colaboração entre paciente e médico. O médico perito, entretanto, pauta-se pela desconfiança. Ele deve reforçar suas estratégias de detetive para investigar a presença de sinais ou dor, destrinchar a verdade da pessoa enquanto doente ou incapacitado, principalmente onde houver resistências ou possibilidades de fingimento:

Recomenda-se que tais manobras sejam feitas, para avaliação médico pericial, com cuidados especiais, para não chamar muito a atenção do segurado, devendo ser inseridos ao longo do exame, quando se praticam outras averiguações, pois em exame dessa natureza não se pode contar com a colaboração completa deste, já que procura um objetivo bem definido, que é justamente o benefício. Em uma avaliação clínica que não envolva aspectos periciais, tais cuidados são dispensáveis (GONZAGA, 2004, p. 151).

Em relação à utilidade do texto instrumental, Gonzaga nos previne que “raras vezes os exames complementares auxiliam no diagnóstico” da

LER/DORT, destaca o valor de poucos exames (ENMG, radiografia, ecografia e ressonância magnética), mas “apenas quando dão resultados alterados e são analisados por profissionais experientes” (GONZAGA, 2004, p. 153).

Em um estudo sobre o *juízo clínico* realizado pelos peritos, Maria Melo e Ada Assunção (2003) apontam que a polêmica em torno da atividade médico-pericial “tem marcado os debates sobre a Previdência e gerado controvérsias sobre a estrutura, organização e formação dos profissionais”. Elas afirmam:

Inúmeras críticas e queixas são destinadas aos resultados dos atos dos peritos da Previdência Social. Sindicatos e profissionais do campo da saúde do trabalhador acusam o corpo pericial de desrespeito aos segurados e de ausência de isenção, por atender de forma explícita aos interesses das empresas, negando a relação das queixas com o trabalho (MELO; ASSUNÇÃO, 2003, p. 106).

Empresas rebatem que os peritos defendem os interesses de trabalhadores. Mas, além dos segurados e dos colegas de outras agências, antes de tudo o perito está sujeito ao controle interno da própria instituição onde trabalha. Augusto, um dos peritos entrevistados, médico perito do INSS há mais de três décadas, sabe muito bem como essa condição de intérprete da incapacidade e da relação com a atividade laborativa provoca insatisfação em segurados, empresas e nos controles internos do INSS. De sua longa experiência, afirma:

Eu tenho cuidado porque eu sou de uma linha antiga. De uma linha em que todos os casos que lhe chegavam, você analisava e documentava tudo, inclusive, sempre com os nomes dos médicos, com CREMEB, que lhe deu aquela posição. Porque se em outra investigação aquilo não for realidade, então o médico que se posicionou e deu aquele quadro, ele é o responsável. E hoje, nesse sentido, se quiser ver o exame pericial, eu tenho um computador e eu anoto tudo. Tanto pela linha que eu já tive de prioridade e medo... Por que a gente sabe que, periodicamente, vem a Justiça e então nós temos que manter esses exames para não correr nenhum risco de nenhum tipo de negligência, nem de imperícia [...].

Augusto vivenciou o fenômeno da LER/DORT na Bahia desde o início e relata como, a partir da posição pericial, viu o desdobrar dos acontecimentos e das forças políticas envolvidas nessa instituição:

O fim dos anos 80 e o começo dos anos 90 foi a época, realmente, de maior confusão, em que tanto a previdência, quanto os médicos que faziam esse diagnóstico, ainda não estavam preparados para uma definição [da enfermidade] e gerou muita insatisfação, tanto por parte das empresas – que nós tínhamos empresas enormes querendo descaracterizar aquilo que nós chamamos de um “nexo” da doença com o trabalho -, e o INSS teria que fazer isso que ele tanto faz, o que seria verificar onexo técnico, fazer uma visita dentro dessas empresas que, pelo contingente médico muito baixo, não se faz...

Por outro lado, o pessoal do sindicato pressionando de uma maneira que ficou, realmente, uma insatisfação volumosa. E essa legislação até hoje é um conflito existente entre os médicos sindicalistas, os médicos do trabalho das empresas e os médicos da previdência... Porque isso gerou muita briga, muita confusão em todos os sentidos. A previdência poderia, realmente, fazer um seminário sobre isso, porque ainda hoje tem muitos problemas a serem resolvidos.

Esse conflito entre atores permeia sempre a prática cotidiana do perito:

Observo que médicos dos consultórios, os médicos assistentes, eles não querem chegar para o paciente deles, que é o segurado, que é o trabalhador e formular a verdade, dar alta e dizer: “Olha, você tem condição de trabalho, você está ótimo...”. Isso é muito raro! Então o que é que eles preferem? Sempre dizer que o paciente está pior... Isso cria um conflito com o médico do trabalho. Cria um conflito com o médico perito. Isso é praticamente uma constante. Agora, outra coisa que gera uma insatisfação para o médico perito que está fazendo um julgamento com relação a um segurado, é que o médico assistente, quando ele dá um parecer, ele quer dar uma conclusão pericial que não cabe a ele dar...

Aponta que a avaliação do paciente com suspeita de LER/DORT, a *anamnese* e o *exame físico* devem se direcionar para a construção de uma história natural da doença: “A coisa do tempo”, quando a dor se iniciou, “a descrição, a sequência, a cronologia do aparecimento do quadro clínico”, uma coerência que possa guiar a interpretação do médico. Após tais procedimentos, então, deve ser realizado o exame físico a essa dor, sua contun-

dência, para ao final, decidir como relacioná-la à função do segurado. Além do tempo e do corpo, está o comportamento, a pessoa enquanto doente, pois Augusto sabe que a prática clínica não lida com doença separada de doente, nem vice-versa, lida primariamente com comportamentos:

Porque a dor é puramente subjetiva e você não pode dizer que ela não está presente. É isso aí que é o problema. Você tem que acreditar no doente. Outra coisa interessante é que quando o sujeito está com dor, realmente, que você toca no lugar doloroso ele se expressa pelo fascies... Ele não diz que está doendo, você vê a face dele, o fascies doloroso... A sua mímica facial é permitida, ela se mostra.

Mas certamente há dificuldades em examinar alguns segurados. Em determinadas ocasiões, o médico sente a falta de colaboração, o paciente fecha-se para o exame, não se submete às manobras clínicas que o perito deve realizar durante o exame físico. Nessas situações, ele esclarece:

Você tocou nele e ele diz que está doendo. Aí o que é que eu digo? Eu digo: então, nesse caso, você não pode ser examinado hoje. Por que eu tenho que lhe examinar, mas se o senhor não me permitir, a gente marca outro dia...

Ele afirma que pouco depende de exames específicos para estabelecer seu julgamento, pois confia inteiramente em sua habilidade e intuição e que, inclusive, considera a simulação da dor por pacientes um evento raro em sua longa carreira profissional: E finaliza: “Nesse tempo de experiência, você vê aquele que está querendo simular. Embora ele tenha um problema sim, mas ele simula”.

Melo e Assunção (2003, p. 124, grifo nosso) ressaltam “a importância de reconhecer o caráter político, *não neutro* dessa interpretação” pericial e, nesse reconhecimento, a necessidade de questionar “os resultados dessa prática” pericial (MELO; ASSUNÇÃO, 2003, p. 124). Como vimos, é impossível depurar de interesses uma prática clínica. Entretanto, a riqueza do julgamento clínico, o pericial inclusive, como toda habilidade que se adquire pela experiência, é justamente essa capacidade interessada de perceber sintomas, mesmo aqueles que ainda não podem ser expressos em palavras pelo doente ou pelo médico, sem o qual a própria LER/DORT, com possibilidades amplas de aberturas interpretativas diagnósticas, terapêuticas e ocupacio-

nais, sem a qual certamente ela própria não teria se instituído como doença relacionada ao trabalho (OLIVEIRA, 2006).

A hermenêutica jurídica sabe disso há muito tempo, sabe que o julgamento clínico é sempre parcial e interessado, pois toda hermenêutica de comportamentos move-se sempre entre interesses. Não é a toa que o julgamento judicial das peças processuais que envolvem, por exemplo, a definição médica de incapacidade para quaisquer fins jurídicos (trabalhista, previdenciário, civil etc.) são compostas por três médicos peritos nomeados, representando respectivamente autor, réu e juiz, cujas opiniões podem ou não confluírem em um laudo pericial único, caso haja concordância entre as três partes envolvidas. É nesse sentido e direção que deve ser compreendida a expectativa de Augusto:

Olha, eu acho que um paciente com LER/DORT tem que ser visto tanto pelo médico assistente, pelo médico da empresa e pelo médico da perícia, conjuntamente. Essa é a única maneira da pessoa ter segurança do que vai concluir. O médico assistente fica à distância, o médico do trabalho à distância e chega para o médico perito determinar aquilo, para definir a situação. Muitas vezes você define correto e muitas vezes você define mal. Em cima de tudo isso, a pessoa malvista é o perito. Desde que quando eu entrei na perícia ninguém nunca me disse: “Seja contra o segurado”. Eu nunca ouvi disso e nem eu aceitaria. Agora tem muitas pessoas que você vê, realmente, que não têm...

O MÉDICO NA FÁBRICA

No Brasil, até meados do século XX, apenas algumas grandes indústrias urbanas contratavam médicos para avaliar a saúde de seus empregados. Essas atividades “eram uma extensão do consultório”, embora já houvesse entre os profissionais o “sonho de uma legislação que regulamentasse os serviços médicos nas fábricas, relembra Souto (2004, p. 184), experiente médico do trabalho que vivenciou essa trajetória desde seu início. Entretanto, a primeira “cultura prevencionista” nessa área veio de fora do país, afirma Elizabeth Dias (2002), que estuda a formação e o campo de atuação profissional do médico do trabalho no Brasil. Quando as empresas estrangeiras de grande porte se instalaram no país, ela acentua, trouxeram também certas

práticas de organização de Serviços de Medicina do Trabalho existentes nos respectivos países de origem (DIAS, 2002, p. 16).

Mas a introdução obrigatória e sistematizada de médicos nos locais de trabalho só ocorreu a partir de 1978, após as modificações do capítulo V da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) que trata *Da segurança e da medicina do trabalho*, pela Lei 6.514/77. Entre outras ações, trata da obrigatoriedade de empresas públicas e privadas manterem em seus estabelecimentos um Serviço Especializado em Segurança e Medicina do Trabalho (SESMT) e contratarem médicos do trabalho para promover a saúde e proteger a integridade do trabalhador no local de trabalho. Atualmente, essa função clínica agrega milhares de médicos do trabalho distribuídos por empresas públicas ou privadas em todo o Brasil.

Para que possa ser contratado por uma empresa e fazer parte de um SESMT, o médico do trabalho deve ser qualificado por um curso de especialização em Medicina do Trabalho ou dois anos de residência médica na especialidade. O contrato de trabalho deve obedecer à CLT, com jornadas de 20 ou 30 horas semanais; o contratado, por sua vez, está legalmente “proibido” de exercer outras atividades na empresa, além das previstas na NR 04, que especifica detalhadamente suas funções e responsabilidades:

Aplicar seu conhecimento para reduzir e eliminar os riscos de acidentes e doenças do trabalho na empresa. Responsabilizar-se, tecnicamente, pela orientação da empresa no cumprimento das normas de segurança e saúde no trabalho. Promover atividades educativas e campanhas de prevenção de acidentes e doenças ocupacionais entre os trabalhadores. Registrar e analisar todos os casos de doenças ocupacionais ocorridos, descrever a história e as características da doença, os fatores ambientais, as características do agente e as condições do seu portador. Notificar esses acidentes e doenças anualmente aos órgãos do Ministério do Trabalho (Adaptado da NR 04, Portaria 3214/78).

Dias (2002) considera que as mudanças na legislação obrigando toda empresa adotar um Programa de Controle Médico de Saúde Ocupacional

(PCMSO) em 1994 introduziram “uma profunda mudança na organização das ações de saúde dos trabalhadores pelos empregadores” (DIAS, 2002, p. 17). Segundo ela, o PCMSO “ampliou consideravelmente a população trabalhadora coberta por ações de saúde promovidas sob a responsabilidade do empregador” (p. 17). Foi mudado o próprio conceito de “atestado médico de aptidão para o trabalho”, “transformando-o em um Programa que considera a vida do trabalhador na empresa, desde seu ingresso até a demissão” (p. 17). A responsabilidade técnica da coordenação deste programa cabe a um médico do trabalho que “divide com a empresa as responsabilidades criminais, cíveis e, no caso específico, profissionais” (p. 17). Além disso, ela ressalta, a partir de 1994 houve o direito de acesso aos resultados dos próprios exames pelos trabalhadores e a obrigatoriedade dos serviços médicos das empresas confeccionarem um prontuário clínico individual (com informações colhidas pela *anamnese*, exame clínico e exames complementares, as conclusões, os procedimentos e a evolução de cada caso) e mantê-lo arquivado durante pelo menos 20 anos, sob a responsabilidade do coordenador (NR 07, Port. 3214/78).

O conceito de doença ocupacional para fins de afastamento do trabalho também é diferenciado: inclui trabalhadores sintomáticos e incapacitados, mas também assintomáticos cujos exames ou “indicadores laboratoriais” encontram-se alterados. Para todos os casos, “deverá ser emitida Comunicação de Acidentes do Trabalho (CAT) e indicado o afastamento do trabalhador do risco, encaminhando-o ao serviço de saúde e à previdência social” (DIAS, 2002, p. 19). Entretanto, mesmo com o rigor que caracteriza essa regulamentação, controle dos órgãos de classe (nacionais e regionais), fiscalizações do MTE ou do SUS, Dias afirma que a realidade ainda deixa muito a desejar, pois persistem “denúncias de fraude, má condução técnica, desvios éticos, que necessitam ser coibidos e corrigidos” (DIAS, 2002, p. 19).

Após a abertura democrática do país a partir da década de 1980, o tema da saúde dos trabalhadores no país torna-se cada vez mais político e frequentemente ocorre presença do Estado mediando interesses de empregados e empregadores. No campo jurídico, reafirma-se cada vez mais o entendimento de que a responsabilidade legal de empregadores em reduzir riscos ocupacionais não exclui “a indenização a que está obrigado, quando

ocorrer em *dolo* ou culpa” no caso do adoecimento, afirma o médico do trabalho Arlindo Gomes (2003, p. 1836) e continua, lembrando que “a indenização acidentária não exclui a do direito comum, em caso de dolo ou culpa grave¹” (p. 1837). Assim, alerta: “Na questão acidentária [que inclui as doenças ocupacionais], a responsabilidade civil envolve a empresa, o empregador e seus prepostos”, e, os profissionais de saúde contratados, embora sofram ônus menor, “não estão livres de condenação, pois eles são solidariamente responsáveis, principalmente se descumprirem” obrigações legais. (p. 1838).

É nesse contexto de trabalhador assalariado, cuja prática clínica deve obedecer aos princípios éticos e técnicos de uma clínica especializada, norteados por um conjunto de leis que os médicos do trabalho atuam nas empresas, situados no epicentro de relações trabalhistas e do processo de adoecimento, envolvendo-se concomitantemente com previdência, assistência médica (pública e privada), sindicato ou litígios judiciais. A seguir, para ilustrar essa posição do médico, serão apresentadas partes de duas narrativas desses médicos. documentadas por meio de entrevistas (OLIVEIRA, 2006).

A primeira narrativa é a de Alice, coordenadora do PCMSO de uma empresa do setor serviços (K), com milhares de empregados, cujo principal problema de saúde ocupacional é o adoecimento por LER/DORT. Sua carreira como médica do trabalho começou há mais de dez anos, com a oferta de um emprego temporário em uma grande indústria da RMS. Inexperiente, trabalhava em consultório próprio quando foi convencida pelos argumentos de que o trabalho na empresa consistiria apenas em encaminhar uma rotina preestabelecida de exames:

Então eles me explicaram que era só clínica, que todos os exames periódicos já estavam definidos... Que em nenhum momento eu ia assumir a postura de um médico do trabalho e me deram um bocado de material pra eu levar pra casa para ler... Como era num período de janeiro, e consultório baixa muito a consulta durante esse período, então eu vi que dava para eu conciliar. Aí eu fiz essa experiência e correu tudo muito bem. Foi só coisas de rotina mesmo, não teve nada que pudesse me assustar...

1 Súmula 220 do Supremo Tribunal Federal (Conforme Gomes, 2003, p. 1837).

Essa é uma realidade da medicina do trabalho em grandes empresas urbanas no Brasil. Conforme Dodier (1998), que estudou esse aspecto da medicina do trabalho na França, nesses casos, um “olhar burocrático” da saúde ocupacional opera em um sistema hierarquizado de estruturas médicas fundamentadas no controle epidemiológico de indicadores de doenças e se concilia com um “olhar clínico individual” do paciente. Os atores dos níveis inferiores são responsáveis pela aplicação das regras gerais estabelecidas pela parte central, comandada por médicos do trabalho que regulam todo o empreendimento. De fato, a maioria das grandes indústrias da RMS, sobretudo empresas estatais, possui SESMT organizados há várias décadas, com arquivos que guardam a vida médica pregressa dos seus empregados e cujos médicos são bastante ciosos de sua função e dignidade profissional.

Alice “tomou gosto”, iniciou o curso de especialização e logo depois surge novo convite para outro contrato de emprego, cujos moldes ilustram a “terceirização” intermediária das relações trabalhistas nesse campo de atuação dos médicos do trabalho:

Era para trabalhar junto com Dr. F [coordenador do PCMSO da empresa], num período indeterminado, contratada pela empresa T. Aí, então, como lá tinha escassez de médico, a legislação permitia que existisse um médico familiarizado, além do coordenador, desde que ele fosse apenas executante.

Iniciante na especialidade, ela tem a oportunidade de conciliar prática profissional com aprendizado teórico. Este aporte do curso estrutura a percepção das novas experiências e facilita o desenvolvimento da habilidade. Ela confirma essa facilidade em relação aos demais colegas:

Eu estava fazendo o curso e já estava atuando na área, o que já me dava um perceber muito maior do que os meus colegas que estavam fazendo o curso comigo, mas só ali, teoricamente... E eu dizia assim para o pessoal: “Eu estou tendo um curso teórico e já pratico, porque lá na H se faz tudo que você possa imaginar em prol de uma investigação, em prol da saúde...”

Ao concluir a especialização, começou a trabalhar concomitantemente em outra fábrica (Z), experiência que lhe proporcionou uma maneira completamente nova de conceber a prática da medicina do trabalho. Essa segunda inserção também ocorreu por meio de contratação indireta, que desta vez envolvia dupla burla às leis trabalhista, conforme ela explica:

A forma hierárquica que eu estava lá na Z era a seguinte: eu não era contratada pela Z... Era uma terceirização, onde eu era “autônoma” prestando serviço para a Clínica M... E a M fazia um contrato com a Z... O que acontecia era que a M, dentro daquele pacote que ela vendia para a Z, ela vendia o PCMCO, que era assinado pelo seu médico coordenador, Dr. N, e eu tinha a posição de médica executante. Era executante no papel, na formalidade, pois eu era a médica coordenadora de tudo o que acontecia ali, porque o médico coordenador tinha no papel, mas não tinha na ação. Ele assinava o PCMCO e mandava pra lá. Eu cumpria o PCMCO e qualquer outra coisa que eu detectasse, eu que tinha que ir até a empresa e dizer: “Está acontecendo isto”.

Assim, a percepção clínica de Alice na especialidade formou-se, portanto, em duas empresas com modos distintos de controle médico da saúde do trabalhador. Uma que tem a meta de referenciar plenamente (nos sentidos burocrático, epidemiológico e até pessoal) os controles médicos prescritos pela lei e pela bibliografia especializada, enquanto a outra apenas se utiliza dessa prática para selecionar trabalhadores mais aptos, demitir suspeitos e ludibriar a fiscalização. A partir desse segundo ponto de vista, ela conhece valores empresariais distintos, a convivência em ambiente hostil, onde a gestão e a organização do trabalho resultam em fortes emoções e conflitos no cotidiano dos trabalhadores. Ira, revolta e outros sentimentos permeiam relações clínicas na compreensão do adoecimento nesse clima de tensão:

Lá na Z, eu tinha muitas dificuldades [...], pelo ritmo de trabalho, os níveis hierárquicos e o tratamento que é dado aos funcionários, existia uma insatisfação geral. Então, a gente não sabia quando o funcionário estava realmente doente ou quando ele estava querendo se livrar daquela pressão que ele estava vivendo ali dentro, com uma eminente demissão. Porque lá, a demissão era anunciada a toda hora: “Ah, se você não fizer isso, você vai ser demitido”... Era uma coisa que eu via e me sentia assim impotente como médica do trabalho.

Sobre a ocorrência de LER/DORT nas condições de trabalho dessa segunda empresa, ela relembra:

Eu tive alguns casos de tendinite, mas em nenhum desses casos eu pude emitir a CAT, por contraposição da empresa [...]. Então eu ficava meio chateada porque eu não conseguia chegar a uma conclusão de diagnóstico e nem definir o que era que poderia ser feito... Eles tinham um plano de saúde, mas a empresa

não pagava nenhum exame de investigação! [...] Só os exames do PCMCO, admissional, periódico, etc. “Ah, eu quero saber se esse cara é diabético, pra poder admitir”, “Está no PCMCO?”, “Não”, “Então não faça, doutora, não tem como fazer porque, se entrar no orçamento, a gente glosa”. [...] Era difícil trabalhar lá.

Após alguns anos, encerrou essa experiência ao começar a trabalhar para a empresa K, seu primeiro emprego como médica coordenadora de um PCMSO. Lembra-se da impressão inicial, especificamente em relação aos milhares de prontuários médicos de trabalhadores que herdou de seu antecessor:

Na K, quando eu cheguei, vou te contar! Era de correr pra ir embora! O colega anterior não me passou o serviço, a empresa estava sem médico havia alguns dias e eu vi que era muito turn over de empregados. Digamos que, se naquela época tinha 1500 funcionários lá, eu tinha um arquivo com mais de 3000 pessoas e eu não sabia por onde começar. Eu tinha que, dentro daquele arquivo, primeiro definir quem estava ativo e quem já tinha sido demitido...

Ela explica que é uma tecnologia de serviço nova, com mercado instável e quantidade de empregados que oscila com essas variações. A ocorrência de LER/DORT entre os trabalhadores é alta e os casos são precoces em relação ao tempo de emprego dos acometidos. O diagnóstico é sempre problemático, pois envolve mão de obra jovem, preponderantemente feminina, que muitas vezes exercem concomitantemente outras atividades de trabalho manual (estudante, doméstica, maternidade etc.). Nesse contexto, ela comenta alguns procedimentos adotados durante o encontro clínico:

Veja só, para o diagnóstico clínico eu sigo a propedêutica comum, eu vejo há quanto tempo a pessoa está na empresa e vou fazendo aquela ponderação... Vejo se ela passou por diversos setores ou se ela esteve sempre atuando naquele mesmo setor... Às vezes, com poucos meses, já começa a chegar com atestado de 15 dias, com dor no braço... A gente, naturalmente, pensa que ele tem outra função... Eu procuro ver também o histórico ocupacional anterior e até outra ocupação paralela, pra eu poder justificar esse pouco tempo de trabalho com o surgimento de sintomas desse porte. Mas o que eu percebo é que muitas vezes eu não encontro uma justificativa paralela. Ou porque ele quer esconder isso ou porque, na maioria das vezes, eles já vão intencionados ao diagnóstico de doença ocupacional.

Movimentos da pessoa no trabalho, no lazer ou em outras atividades, assim como sintomas ou lesões são esquadrihados e organizados na temporalidade de uma “história ocupacional” que procura entender o curso e as especificidades desse tipo de serviço no adoecimento pela LER/DORT, uma *história natural* específica para o fenômeno no ramo de serviços que a empresa desenvolve:

Então, eu tento fazer uma divisão assim: pouco tempo de exposição, sintomas iniciais. Posso encontrar uma inflamação, mas não vou encontrar uma lesão que esteja num estágio tão avançado que a gente não possa regredir... Quando o paciente já aparece com um tempo de exposição maior, eu já fico assim... Quando esse funcionário já tem dois anos de empresa, quando ele chega lá [no serviço médico da empresa], ele diz assim: “Eu já sinto isso há seis meses, há oito meses”, sempre nessa faixa entre seis e oito meses, é o tempo que ele leva até chegar ao serviço médico [da empresa].

Ela já aprendeu que os trabalhadores com queixas iniciais (dores agudas, sensações e dificuldades etc.) não procuram primariamente o ambulatório da empresa. Através da avaliação particular de cada um deles, concluiu que o itinerário do atendimento desses pacientes geralmente começa pelos serviços médicos conveniados (hospitais, clínicas e consultórios) e pelo atendimento emergencial do SUS. À medida que os incômodos tornam-se crônicos, procuram o auxílio de especialistas. Ela explica:

Eu percebo que é assim: o primeiro atestado foi de oito dias, quando ele deu entrada numa emergência. O segundo atestado foi de sete dias, quando ele deu entrada nessa mesma emergência, só que foi outro médico que o atendeu. Então, a maioria dos casos começa assim, até que alguém encaminha para um especialista. A maioria tem um médico assistente, que realmente não está fazendo um diagnóstico específico [ou seja, ocupacional] da doença. Ele vem geralmente com um diagnóstico inespecífico: Tendinite não especificada.

As tipologias desenvolvidas por cada médico durante a experiência profissional também podem ser observadas no depoimento de Inácio, que se graduou clínico geral, com formação posterior em ortopedia e medicina do trabalho. Coordenador do PCMSO de uma grande indústria metalúrgica da RMS há cinco anos, “classifica” os pacientes que o procuram em seu ambulatório de fábrica, com suspeita de LER/DORT, em três grupos principais:

[O primeiro grupo é representado por] aquele paciente que vem com uma história muito bem fundamentada e muito bem detalhada, que se encaixa bem com a clínica e que, normalmente, a gente vai pro exame físico e a gente encontra alguma coisa... Esse é aquele indivíduo que a gente tem toda a caracterização da sintomatologia e do exame físico muito bem encaixado e ele, normalmente, tem um trabalho que a gente pode reconhecer como comprometedor da problemática dele. Ele não se apresenta como um indivíduo com segundas intenções. Ele não quer comprometer a empresa, ele não quer comprometer ninguém. Ele quer resolver o problema dele... Muitas vezes, ele não quer se afastar do trabalho. É uma luta nossa, inclusive, para que ele se afaste do trabalho... E nem sempre a gente consegue, logo de cara, a gente tenta melhorar as condições de trabalho dele, até que um dia a gente consegue afastá-lo, convencê-lo.

Quanto ao segundo tipo, esclarece:

[...] é igual a esse primeiro em termos clínicos e de exames complementares, mas ele demonstra já certa característica litigiosa. A gente tem até certo receio de lidar com esse indivíduo, porque ele nos traz um pouco de estresse. Por que é que nós temos que atuar com ele com certo cuidado, certa diplomacia, certa cautela para não se indispor? Porque, normalmente, é um indivíduo que vê a empresa como um algoz. E, muitas vezes, ele demonstra que [acredita que] a gente está comprometida também com a empresa.

E o terceiro tipo:

É aquele indivíduo para quem o exame é extremamente pobre, ou às vezes é ausente, só há sintomatologia mesmo... E, nesse indivíduo, a gente vê o interesse secundário bem mais acentuado. E aí a gente fica na dúvida: Até que ponto esse indivíduo está sendo minimamente verdadeiro, se ele tem um interesse? [Solicitado a divagar mais sobre essa relação, ele explica]... É aquele que dá muita testada [entra em confronto com várias pessoas], é aquele que quer se afastar, é aquele que, muitas vezes, parece que foi muito bem orientado por alguém... Às vezes, se coloca a orientação de alguém do sindicato... Não vou colocar o sindicato como entidade, mas alguém... Muitas vezes, eles passam que já leram ou já ouviram algum comentário sobre aquele tipo de coisa. [...] aquele indivíduo que é muito mais problemático, no sentido de que a gente não vê nada concreto para se fundamentar.

A dificuldade da relação entre médico e paciente em uma situação conflituosa como essa não é menor para colher a *anamnese* do que para realizar o exame físico. Inácio concorda e acrescenta: “Esse exame termina sendo um exame muito mais criterioso, muito mais cuidadoso...”. Sobre a colaboração do paciente, ele declara que, às vezes, “o paciente não me permite tocá-lo... Uma parcela é assim. Ele não me permite tocar, ele é um indivíduo hiper-sensível ao exame...”. Insisto para saber como procede nessas circunstâncias e ele reflete:

Como é que eu conduzo o exame? Eu conduzo de forma a tentar relaxá-lo o máximo possível, embora, eu também esteja tenso [risos]. Esse indivíduo, ele me sobrecarrega, normalmente... Sobrecarrega psicologicamente e até fisicamente, porque a gente se sente cansado, exausto mesmo. E, muitas vezes, eu tenho até mialgia nessa área de meu ombro e cervical. [...] E, às vezes, até tenho até uma braquialgia que me vem associada... É um indivíduo que exige bastante da gente. Muito, muito... É um desgaste que eu diria psicológico, emocional e físico bastante acentuado.

Essa dificuldade na relação com o paciente que se apresenta durante o exame físico, pela necessária aproximação exigida entre os corpos do médico e do paciente, é referida igualmente por Alice, exemplificando com o paciente que chega ao encontro munido de um repertório de queixas e referindo sinais que ela não consegue perceber durante o exame físico:

Olhe, eu tenho uma dificuldade muito grande de encontrar os edemas que são referidos pelos pacientes. “Esse braço está todo inchado”, o paciente diz, e você, só de comparar com o outro, vê que não tem edema nenhum. Quando você apalpa, você vê que não tem edema, você inspeciona e não encontra esse edema. Esse edema das LER é uma coisa que eu tenho dificuldade de identificar com meu olho. Esses edemas geralmente a gente só vê nas ultra-sonografias.

Ou então partes do corpo que não consegue tocar, dificuldade que se acentua pela necessária reversibilidade que deve existir entre o corpo sujeito do médico que examina e o corpo objetivado do paciente examinado. Ela explica:

O exame físico dessas patologias envolve você pegar, você apertar, você manobrar. Às vezes a pessoa tem até uma reação agressiva [...]. Já tomei muito grito... Aí eu trato a pessoa como uma criança, remeto-me ao tempo de pediatra

e falo: “Olha, a Doutora tem que examinar”. Então, eu tento descontraír um pouco... Também, às vezes, a gente nem pode ter essa postura mais relaxada, até por conta de ser mal interpretada.

Nesses casos, o encaminhamento para o INSS e a emissão de uma CAT (Comunicação de Acidente do trabalho) é sempre uma decisão delicada, é subjetiva, envolve uma série de referências e ponderações, uma contrapartida da objetividade que possa ser comungada pelo perito. Ela explica:

Sim, mas aí eu vou emitir uma CAT com suspeita de quê? Porque diante disso tudo que eu estou vivendo, dúvidas, incertezas, dificuldades de diagnóstico, eu, como médica de empresa, eu vou me apegar ao que é positivo, vou me apegar ao que é legal... A minha postura não pode ser de negação diante de uma dúvida. Se ela existe, se existe dúvida, existe suspeita, não? Então, quem vai me dar esse nexó é o INSS, o perito do INSS, ou seja, estou passando a bola pra ele.

Outra face do problema que Alice ressalta é o jogo e o poder da estrutura de assistência médica particular: “Os convênios fazem de tudo”, todo tipo de exames, uma exigência excessiva de procedimentos médicos. “E eu, médica da empresa, vejo o quê? Vejo uma pessoa ser submetida, sem sentido, a uma eletroneuromiografia quase que mensal”. Nesses casos, tenta dialogar com o paciente, obter sua confiança para poder interferir nesses procedimentos, mas é difícil em sua situação:

Eu tento, mesmo como médica da empresa, estabelecer uma relação de confiança com esses funcionários. Por quê? Porque às vezes você vai entrar em contradição com o médico assistente dele, que quer fazer um monte de exames, um monte de tratamentos lá com ele, às vezes sem sentido, como engessar o braço da pessoa, entendeu? E você vai dizer assim – não querendo ser antiético – mas você vai dizer: “Não concordo com esse tratamento, a minha posição é esta. Gostaria de encaminhar você para outro profissional”.

Então, o paciente, naquele momento, por estar com uma patologia que está envolvida com o trabalho, ele fica achando, ele fica com um olhar meio desconfiado para você. Ele identifica você com a empresa, como estando ali defendendo os interesses da empresa e não como médico que quer cuidar dele. Então, você tem que vencer essa primeira barreira e, muitas vezes, vencer essa primeira barreira significa você fazer concessões.

Ela sabe que essas estratégias falham também em relação à perícia médica do INSS, pois raramente lhe são informados os desdobramentos previdenciários do caso clínico após seu afastamento da empresa, o que impossibilita a compreensão de parte do fenômeno do adoecimento:

Então, dentro dessa minha procura de um diagnóstico, eu percebo às vezes que esse caso em relação ao qual a gente está esperando um retorno breve [do INSS], porque pelo tempo de exposição e estadiamento a gente acredita que vai ter um retorno logo e a gente não tem! [...] Quando você vai ver ele está lá há meses e até há anos no INSS. Você fica se interrogando: “O que é que está acontecendo com esse paciente? Ele não está se tratando? Ele continua com aquela outra exposição paralela que você não sabe qual é?”

O MÉDICO DO TRABALHO NO SINDICATO DOS TRABALHADORES

O sindicato é outra agência que teve grande importância na instituição das doenças ocupacionais nas últimas décadas no Brasil (ANTONAZ, 2002). No caso da LER/DORT, essa relação é vista de modo exemplar por Liz Rocha (1989) no estudo sobre a luta dos trabalhadores em digitação no reconhecimento previdenciário de *tenosinovite* como doença ocupacional no final da década de 1980. Nesta década, o movimento sindical brasileiro começou a “atuar de forma mais organizada e sistemática em relação à questão saúde/trabalho” (ROCHA, 1989, p. 66). Inicialmente foi criado o DIESAT (Departamento Intersindical de Estudos e Pesquisas de Saúde e dos Ambientes de Trabalho) e, nos anos 1990, o INST (Instituto Nacional de Saúde no Trabalho), para responder à necessidade dos sindicatos de um órgão técnico capacitado a assessorá-los na nova atuação que priorizava a melhoria das condições de trabalho e as negociações coletivas com o patronato e as instituições públicas (LACAZ, 1997, p. 11). Cursos e seminários com os novos dirigentes em quase todo o país contrapunham-se à política vigente de “monetização” de riscos ocupacionais e de “assistencialismo” sindical. “Comissões” e “departamentos de saúde e trabalho” sindicais proliferavam-se e médicos do trabalho eram contratados para assessorá-los (OLIVEIRA, 2006). A nova ação superou a “estrutura assistencialista” sindical herdada do Estado Novo, modificando-

-se, conforme o médico sanitарista Francisco Lacaz (1997, p. 8-11), em “assessorias sindicais em saúde e trabalho” que foram “instrumento importante de luta pela saúde no trabalho e na sua relação com o Estado”, particularmente em categorias profissionais mais organizados, como metalúrgicos, químico-petroquímicos e bancários.

A formação inicial dos médicos assessores ocorreu sob o modelo de outro movimento que surgia concomitantemente, o sanitарismo, conforme veremos a seguir. Esta perspectiva também se instaura rompendo com outro modelo, o “preventivismo”, ao abordar as relações entre saúde, trabalho e doença incorporando as ciências sociais em nova concepção teórica. De forte viés marxista, a pretensão é desenvolver um método que alcance, simultaneamente, “a voz do trabalhador” e a “lógica das estruturas que determinam o processo de trabalho” para, deste modo, “determinar o desgaste operário”, em contraposição ao modelo positivista, prevencionista e biomédico das doenças ocupacionais implantado pelo preventivismo (ANTONAZ, 2002, p. 9). Os sindicatos fomentaram as lutas em torno da saúde com estratégia desenvolvida em três linhas de ação, conforme sistematizado por Liz Rocha (1989, p. 73):

O primeiro, no nível das negociações coletivas, ou seja, através da pressão direta sobre o empregador, buscando incluir maior número de itens de saúde nos acordos ou convenções. O segundo, através da pressão sobre as instituições estatais para a reestruturação do Sistema de Atenção à Saúde do Trabalhador e de fiscalização dos ambientes de trabalho. O terceiro, objetivando aumentar a conscientização dos trabalhadores, através da difusão de informações sobre os riscos e a organização do trabalho dentro das empresas.

Em todas essas ações sindicais subjaz a presença de uma assessoria especializada em medicina do trabalho voltada aos interesses em saúde da categoria profissional que representa. Para essas tarefas, o médico do trabalho pode ser contratado diretamente pelo sindicato, inclusive para realizar consultas a trabalhadores suspeitos de doença ocupacionais. Além do vínculo empregatício, o exercício profissional é impulsionado se

houver também um vínculo emocional e uma comunhão com a ideologia política do sindicato. Um *ethos* sindical formado nesse contexto específico é ilustrado pela narrativa de Alberto, também obtida por meio de entrevista (OLIVEIRA, 2006). Ele pode ser considerado um ator típico desse comportamento, na medida em que a formação em medicina do trabalho desenvolvida em *espaço* sindical incorpora os elementos dessa atuação. Ele considera-se clínico, apesar de ter cursado residência em medicina preventiva, com especialização em medicina do trabalho. Filiado e militante de partido político desde a adolescência, relata expectativas e experiências iniciais que direcionaram as suas escolhas profissionais, logo após a graduação:

Fiz o primeiro ano em *medicina preventiva* e, no segundo, tinha que fazer uma opção. Então eu tive uma relação com o Partido, me envolvi com um grupo muito interessante e tinha uma pessoa que foi fundamental pra minha vida nessa área, um médico chamado Z, que fazia uma discussão bem mais ampla nessa área da *saúde do trabalhador*, abordava a questão do trabalho, apresentava Asa Laurell, praticamente pioneira no Brasil. Então, ele tinha um conhecimento grande e eu optei por fazer o meu segundo ano com ele, no sindicato dos metalúrgicos...

Essa formação médica engajada que reflete a partir de conceitos estruturais como “processo de produção” e “desgaste operário”, subentendidos na citação expressa da médica mexicana Asa Cristina Laurell (1989), encontrou mercado de trabalho em um sindicato de trabalhadores onde atua há vários anos. No “consultório sindical”, Alberto atende dez consultas por dia, durante um turno semanal de quatro horas. A narrativa é perpassada pela convicção de que lhe cabe, como médico, papel educativo bem distanciado do modelo assistencialista dos ambulatórios sindicais que floresceram durante o Período Militar:

Nós criamos o ambulatório na perspectiva de não ter uma visão assistencialista. Então, a gente não tem nem maca, nada disso. O que a gente faz lá é avaliar os problemas de saúde, que nível de investigação está existindo, como tem sido a relação com a empresa, se a empresa está acompanhando ou não, qual a postura da empresa e também ver a questão da Previdência Social, do afastamento, do retorno ao trabalho. Então é uma perspectiva de orientação e

de exigências dos direitos trabalhistas e previdenciários, principalmente desses sindicalizados. Então, é nessa perspectiva que eu trabalho lá no sindicato.

Além do controle de atuações de empresas e previdência no plano individual, essa narrativa ilustra como o médico do sindicato pode atuar junto aos interesses coletivos da categoria que assessora. Inclusive a demanda que gerou o emprego de Alberto resultou da necessidade de interveniência médica especializada, face à demissão em massa de trabalhadores de uma grande empresa pública, quando foi privatizada:

A empresa começou a se preparar pra resolver seu passivo trabalhista. Então, o que foi que ela fez? Contratou outra empresa, com um médico do trabalho e um assistente social, e essa empresa começou a ter uma relação com a Previdência, a incentivar e a acelerar os processos de alta médica, e essas altas eram dadas sem nenhuma perspectiva concreta de onde essas pessoas iriam se inserir.

A empresa privatizou e demitiu quase mil trabalhadores de vez. Foi uma demanda do sindicato, eles estavam na urgência das demissões, precisavam de assessoria médica que pudesse ajudá-los... E foi outro caos! Fazia fila de pessoas que estavam sendo demitidas na frente do sindicato e, prioritariamente, portadores de doenças ocupacionais, que dentro da empresa eram os portadores de LER/DORT. Foi impressionante!

Eu tenho dossiê disso, eu fui a Brasília com o deputado X, conversei com o Presidente do INSS na época, fizemos movimentos, fizemos manifestação na porta da Polícia Federal. Vivenciei momentos dramáticos!... A empresa resolveu seu problema de LER ao demitir maciçamente seus portadores.

Hoje, a principal clientela do consultório é composta por trabalhadores sindicalizados que exercem atividades em empresas de certo setor de serviços, a maioria de jovens abaixo de 25 anos, preponderantemente do sexo feminino. A experiência clínica lhe mostra que as queixas dessas pacientes não se enquadram mais nas velhas classificações da doença que vigoraram até 1990. São novos ritmos e espaços de trabalho, novas exigências mentais e corporais dessas trabalhadoras, que necessariamente modificam os quadros clínicos tradicionalmente conhecidos em novas formas de adoecer pelo trabalho. Mas a atuação do médico do sindicato geralmente é tardia, durante o processo de demissão do trabalhador, como Alberto esclarece:

Há uma mudança assim, da forma de aparecimento da doença. Como os trabalhadores têm medo de serem demitidos, mas também como há uma alta rotatividade, eles me procuram antes desse período de dois anos, que geralmente é a rotatividade dele. Então eles já apresentam um quadro [...] instalado, mas não com a gravidade como eu observava anteriormente.

Agora são casos de tendinite, tenossinovite, bastante síndrome do túnel do carpo, dores que acometem principalmente os punhos, as mãos. Parece que há uma vontade, um desejo dos médicos do trabalho de não reconhecerem, a Previdência também, de não reconhecerem isso! E é uma coisa ilógica!

A partir dessas observações posicionadas no sindicato, a história natural da LER/DORT entre essas trabalhadoras caracteriza-se por dores que as acometem desde o início da vida profissional; entretanto, tais problemas são negligenciados: essas dores são medicadas, escamoteadas ou servem como motivo da demissão, tornando-se parte da experiência da enfermidade a intermediação sindical e a luta para caracterização do nexos entre as dores e o trabalho, perante a empresa e a perícia médica do INSS. Em consequência, Alberto afirma:

Então, chegam ao sindicato pessoas com quadros já instalados que estão sendo encaminhados para a Previdência Social. Eu estava falando outro dia que é uma visão muito cômoda. A empresa já não se preocupa com essas pessoas, não tem nenhuma preocupação do ponto de vista do tratamento, da recuperação, quem vai fazer a reabilitação.

Eles se preocupam com o diagnóstico, até pra fazer o nexos ou não, mas, geralmente, mesmo com todos os dados lá, bem feitos, do diagnóstico clínico, a maioria das empresas encaminha como uma doença comum [não considerando o evento como acidente de trabalho].

O ideal de médico de sindicato dessa narrativa acredita que sua missão é ajudar essas trabalhadoras a transcenderem suas expectativas cotidianas em direção a uma nova compreensão da relação entre “realidade do trabalho” e “adoecimento”:

As pessoas procuram o sindicato muito perdidas. Por incrível que pareça, por mais que tenha uma ação sindical, mais o entendimento da relação da doença com o trabalho ainda não é visto... Claro, eles começam a ter um entendimento, eles dizem: “Estou tendo isso no trabalho”, mas é uma coisa que eu acho

pouco aprofundada do ponto de vista do conhecimento, da relação da doença com o trabalho, do que é essa doença. [...] É um público que terminou segundo grau! Eu fico até impressionado com isso. Não há um entendimento tanto da patologia, da doença e sua clínica, quanto do nexo. [...] Então, eles chegam querendo resolver a questão da previdência, a questão do tratamento, e vejo que não é uma “prioridade do primeiro momento”.

Então, eles trabalham muito na perspectiva biomédica mesmo: se é uma tendinite, eles fazem o tratamento fisioterápico padrão e não se consegue adicionar outras coisas que essas pessoas demandam, tanto do ponto de vista do sofrimento psíquico quanto do tipo que o pessoal chama de alternativo, acupuntura, massoterapia, que pudesse trabalhar e melhorar esses quadros, nenhuma atividade, relaxamento, nada disso.

Em suma, transparece, nessa narrativa de Alberto, o desalento com uma classe de trabalhadores que não percebe “relações mais profundas” entre sofrimento e trabalho, que se aliena no interior da abordagem biomédica do fenômeno. Mas o engano é bem maior, ele reflete, pois nem o controle médico periódico que as empresas devem realizar nessas trabalhadoras possui qualidade ou abrangência adequada. A definição da doença e sua relação com o trabalho só interessa às empresas para avaliar ou mensurar o “risco” jurídico que cada caso representa. Alberto explica:

Por outro lado, quando a empresa está preocupada em fazer um diagnóstico mais fiel, tende a buscar alguns profissionais mais renomados, principalmente na área da ortopedia. Então, eu vejo que boa parte das empresas não tem aquela preocupação de encaminhar para um bom profissional, porque elas não têm preocupação com essas pessoas; acontece muito do ponto de vista daquela empresa que nega o nexo, ela tem uma ação para controlar se vai ser [definida como] doença ocupacional ou não.

O resultado negativo de exames em pacientes com dores e a falta de critérios objetivos que possam ser compartilhados por outros médicos, operam, portanto, como elementos centrais do conflito entre condutas que ignoram os sintomas dos pacientes e suas relações com o trabalho. Esse confronto é a “luta” cotidiana de Alberto:

O que é cruel é isso: quando se deveria, na verdade, fazer uma vigilância à saúde a partir desses sintomas iniciais, a empresa, ao não identificar [sinais]

a partir da ultra-sonografia, da eletroneuromiografia, ela desconhece qualquer problema de saúde e essa pessoa automaticamente retorna pro seu posto de trabalho. Se ela encontra alterações nos exames, adota a conduta de encaminhar para a Previdência ou então tenta demitir, mas ela não tem meio termo. Ou seja, esses sintomas, esses pacientes que trazem sinais iniciais em que não há comprovação do exame complementar, são negados, são desconhecidos, como se essas pessoas não tivessem nada. É impressionante! “Ela não tem nada, pode voltar normalmente à atividade que ela vinha fazendo”.

No que tange a relação médico e paciente, Alberto afirma que sua consulta “analisa cada caso dentro de um critério epidemiológico mais forte”, procura sentir coerência “no que elas estão trazendo pra mim” em suas falas, na “avaliação com alguns especialistas” (ortopedista, reumatologista, fisiatra etc.) e no “ponto de vista do serviço médico da empresa”. “Então eu faço uma coleta da história ocupacional e da história clínica e vejo os exames”, resume. Embora prescindida do texto perceptual, a relação estabelecida entre médico e é marcada por uma aproximação muito grande durante o encontro clínico. É sob forte emoção que a LER/DORT se revela durante a consulta, diz ele, que o paciente pode expressar seu sofrimento em relação ao trabalho, e é sob grande empatia do médico que a verdade dessa doença deve ser colhida. Seu relato destaca como ele vivencia o diagnóstico durante tipo de encontro clínico:

Agora, na minha experiência, quando eu posso dedicar uma hora ou mais ao trabalhador, [observo] que 100% dos trabalhadores que têm um diagnóstico positivo [LER/DORT], no momento da consulta, eles vão chorar. Quase 100%, você pode dizer até que é conta de mentiroso, mas, na minha experiência, quando eu pude dar espaço à verbalização, numa relação médico/paciente, na consulta, geralmente na primeira consulta, eles choram.

Isso é uma coisa sintomática, no sentido do sofrimento. Está expresso, está marcado nessas pessoas um sofrimento. Sofrimento por quê? Sofrimento pela doença, pela sensação de inutilidade, pelo desconhecimento do que vai ser o futuro, pelo estigma da LER, o sofrimento por dificuldade de reinserção. Uma carga forte de sofrimento, coisa que, por exemplo, não vejo em outras patologias ocupacionais.

É preciso observar que o duplo papel de defensor e médico exige, adicionalmente, uma atenção redobrada para não cair em um paternalismo forte na relação médico e paciente, conforme Alberto reconhece:

Veja bem, no sindicato, quando os trabalhadores chegam a mim, eles querem um defensor intransigente, acrítico, um advogado. Então, num primeiro momento, ele quer que eu assumo tudo dele, toda a perspectiva dele. Até as suas contradições, as responsabilidades de alguns erros que eles tenham, mas eles negam isso, eles acham que eu tenho de resolver junto com ele a demanda dele...

Eles procuram isso e, quando se vêm contrariados, procuram o diretor: “Ó, Dr. Alberto não correspondeu nisso, me falou uma coisa que...” Então é isso. É um exercício [em] que a gente tem que ter mais calma. Eu acho que, no Sindicato, eu tenho que ser mais compreensível porque eles estão com uma demanda maior nessa perspectiva.

Sobre a relação também muito próxima entre simulação da doença e confiança do doente no médico, Alberto afirma que ocasionalmente observa incoerências também nas atitudes de pacientes:

Lógico que a minha postura é sempre acreditar no paciente, mas vou ver as incoerências. A incoerência que eu observo é, na verdade, uma exacerbação do grau da sintomatologia, do grau de incapacidade... Ou então, por exemplo, a semana passada, uma paciente buscou ter um diagnóstico de uma otite. Então, como a gente estava chegando com dificuldade a esse diagnóstico, ela me trouxe a questão da tendinite, [...] mas também não chegamos a muitos detalhes. No outro dia, ela chegou com a disfonia. Ou seja, ela foi demitida, estava numa situação desesperadora e buscando alguma coisa que pudesse segurar...

Sobre a proximidade entre confiança e atitude paternalista, ele novamente refuta: “A gente compra o problema de qualquer preço, mas eu sou um defensor sem paternalismo” e prossegue, “ele [o trabalhador] também tem responsabilidade sobre a sua doença”. Explica:

Eu vejo isso: Por que eles só procuram quando estão sendo demitidos? Eles não tinham responsabilidade até então? Pessoas que têm oito meses de sintomatologia e que fizeram muito pouca coisa com relação aos problemas delas. Então assim, a cota dele, ele tem que assumir. Ele geralmente delega, aponta para o médico do trabalho da empresa. “O médico do trabalho não fez isso, me

demitiu e tal”, mas por que não se delegar um pouco dessa responsabilidade que seguiu isso oito meses, dez meses, um ano?

Tudo bem que eu, na verdade, [a partir do sindicato] eu vou dar uma atenção maior, vou ouvir mais, vou dar um espaço maior de cidadania, mas não vou forjar nenhuma doença, não vou prolongar nenhuma doença, eu vou exigir os seus direitos, os direitos dos trabalhadores.

Quanto à relação que mantém com os colegas de outros postos do itinerário de atenção, Alberto refere que sempre tenta o diálogo, procura agir de modo a evitar confronto aberto e “manter o espírito da paz”. Mas isso nem sempre é possível, como explica:

Então eu tenho uma postura muito de buscar, quando eu sinto espaço no médico de trabalho, uma interlocução, até se possível de amizade. Eu acho que a postura deveria ser um pouco parecida, uma base mínima de relação que eu não vejo no médico da empresa. Então, a minha postura tem sido assim, mas a postura de um médico do sindicato e do médico da empresa tem sido uma guerra, não minha, geralmente eu vou lá, tento conversar.

Mas esbarra porque eu acho que a maioria tem outra perspectiva, não uma perspectiva médica, humanitária, uma perspectiva honesta, mas está muito vinculada aos interesses da empresa. Então, essas pessoas têm uma margem muito pequena de exercer o que a medicina prega, o juramento hipocrático, a questão da ética. A empresa dá uma dinâmica [em] que as pessoas não têm espaço para isso.

O MÉDICO DO TRABALHO DO SUS

No Brasil, o modelo sanitarista norteia as práticas governamentais de saúde pública que foram implantadas pelo SUS nas últimas décadas, inclusive a política de “Saúde dos trabalhadores”. Esse modelo originou-se “principalmente através dos Departamentos de Medicina Preventiva (DPM’s) das Escolas de Medicina”, “fruto de novas políticas globais, movidas principalmente por organismos internacionais”, conforme observa a antropóloga Diana Antonaz:

Na década de 1970, a OMS (Organização Mundial de Saúde) e a OPAS (Organização Pan-americana de Saúde) promoveram uma série de eventos

nos quais foram discutidos os conceitos de extensão de cobertura, participação comunitária e da introdução do agente de saúde... E foi exatamente nos DPM que essas novas idéias encontraram terreno fértil entre professores e estudantes. No seu interior (principalmente na USP, IMS/UFRJ, UNICAMP e ENSP) começou a se construir uma “teoria social da saúde” (ANTONAZ, 2002, p. 7).

A saúde passou a ser definida como socialmente determinada, resultante das condições de moradia, alimentação, saneamento básico, educação, salário, condições de trabalho etc. Essa *visão ampliada* sanitaria da relação “condições de trabalho e saúde” propagou-se para outras instâncias públicas, com a adesão de médicos e técnicos “comprometidos com a causa do trabalhador”. Sob vigilância sindical e com a ajuda desses técnicos engajados, metrópoles industriais brasileiras organizaram unidades médicas públicas de “referência” e especializadas em doenças do trabalho, que começaram a identificar cada vez mais agravos em suas comunidades operárias (BUSCHINELLI, 1993).

Tais ações no Estado da Bahia começaram em 1987, com a implantação de um “ambulatório de referência” no PAM Roma (INAMPS), que de início contou com a participação de médicos do setor público. Posteriormente, através de convênios com uma entidade privada italiana (AISPO), surgiu o Centro de Estudos em Saúde do Trabalhador (CESAT), órgão estadual que, desde aquele período, fornece assistência médica aos doentes pelo trabalho (OLIVEIRA, 2006). Após mais de 20 anos de funcionamento do seu ambulatório médico, uma realidade oculta de doenças ocupacionais tem sido revelada de modo frequentemente epidêmico em diversas comunidades de trabalhadores no Estado. A política de ampliação e descentralização das ações do CESAT produziu “unidades ambulatoriais” ou “núcleos” denominados (CEREST) Centros de Referência em Saúde do Trabalhador nos seus principais municípios industriais.

Para ilustrar o modo de assistência médica oferecida por um *ethos sanitaria* quando se volta para a relação entre trabalho e doença, utilizarei a narrativa de Graça, obtida por meio de entrevista. Graduada há mais de duas décadas, afirma que sempre trabalhou como sanitaria, desde o internato: “Eu fiz meu estágio curricular de sexto ano em Medicina Social”, “depois eu

fiz residência médica numa unidade sanitária”, na “atenção primária à saúde”. O interesse pelas doenças dos trabalhadores surgiu após ser contratada para desenvolver um projeto de vigilância às doenças ocupacionais, em um município industrial de outro estado. Anos depois, começou a trabalhar em um CEREST e a diagnosticar os primeiros casos de LER/DORT na comunidade industrial de trabalhadores para a qual a unidade prestava assistência médica:

Foi a partir de 1993 que eu comecei a atender os primeiros casos de LER, que eram trabalhadoras de algumas empresas químicas e têxteis... Nós estávamos no início de uma tentativa de fazer vigilância em saúde... Então, fizemos contato com alguns médicos do trabalho dessas empresas, especialmente com o médico da N, que foi muito receptivo... Quando nós começamos a atender trabalhadoras que vinham com problemas compatíveis com o quadro de LER/DORT, eu encaminhava de volta à empresa, solicitando informações sobre as atividades de trabalho, perfil profissiográfico e, em alguns casos, solicitava emissão de CAT.

No relato das trabalhadoras, elas falavam que eles tinham trocado as máquinas e elas passaram cada uma a supervisionar um grupo maior de máquinas, então houve uma intensificação do ritmo de trabalho... Isso deu pra observar direitinho no grupo de trabalhadoras que eu comecei a atender lá na unidade de saúde do trabalhador.

Por meio do depoimento de Graça é possível observar características que constituem esse *ethos sanitarista* que se volta para a ocupação e que impulsionou muitos centros de referência do SUS (um dos primeiros foi o Programa Zona Norte, em São Paulo, na década de 1980). Pode-se observar que o interesse maior é o caráter coletivo ou estrutural do fenômeno do adoecimento. O *modo de produção capitalista* é categoria central da análise e estrutura a própria percepção do observador. O relato das experiências não particulariza a pessoa, o fenômeno deve ser explicado, se possível de modo epidemiológico; e a intervenção deve priorizar o fator ambiente de trabalho como causa da enfermidade. A eficácia desse tipo especial de *ethos* em uma posição pública pode ser ampliada se assumir uma conduta engajada, embora a luta seja árdua, como reconhece Graça. Ela relembra que, na época, a dificuldade para a caracterização da doença do ponto de vista ocupacional era grande, pela diversidade de postos de trabalho da demanda que chegava ao seu ambulatório, sem informações sobre as condições de trabalho dos

pacientes. Por exemplo, ela afirma: com os setores “bancários e o sistema de alimentação industrial não tínhamos interlocução nenhuma com as empresas”. Além disso, havia muita discordância entre os médicos, sobre a configuração clínica da enfermidade:

A dificuldade era muito grande! Primeiro, porque nós não tínhamos ainda esses quadros de sintomatologia mais arrumados, mais definidos, mais organizados, sistematizados, não é? Isso só foi acontecer depois da primeira norma do INSS [Portaria INSS/93] e que depois avançou muito mais...

Segundo, porque, na maior parte dos casos, não se conseguia nem que a empresa assumisse [o caso de doença como acidente do trabalho] e emitisse a CAT. Esses casos eram quase todos encaminhados para a Previdência Social como benefício previdenciário como se fosse doença comum. As empresas negavam o nexa [ocupacional].

Então, aquela noção de crônico-degenerativa que não contemplava o desgaste e as sobrecargas das atividades de trabalho, e nós tínhamos uma dificuldade muito grande em relação ao conhecimento, na época, também, por parte dos ortopedistas e dos reumatologistas. Levou praticamente uns cinco ou seis anos até que a gente começasse a ter os primeiros relatórios de ortopedistas. Muitos reumatologistas, eu acho que ainda hoje...

A perspectiva conjuntural de Graça tenta “resgatar” o sofrimento operário, traduzindo-o em desgastes e doenças, reveladas por surtos epidêmicos em determinadas categorias de trabalhadores. Hoje, concorda que a institucionalização da LER/DORT mudou a percepção clínica das dores crônicas em membros superiores no país e, em decorrência, conduziu às mudanças que reorientaram a medicina do trabalho e as especialidades médicas afins em todo o Brasil.

Um *ethos* de caráter mais clínico e também posicionado no SUS é exemplificado pela narrativa de Miriam, outra entrevistada (OLIVEIRA, 2006). Ao refletir sobre suas experiências profissionais, confessa que o CESAT tem sido seu “porto-seguro” profissional, no sentido do bem estar que lhe causa trabalhar na instituição. Graduada há mais de 20 anos, Miriam conciliou clínica, saúde pública e medicina do trabalho em sua pós-graduação. Sobre o primeiro emprego, em uma grande indústria, ela resume: “Lá eu aprendi tudo o que não se deveria fazer!”. Alguns anos depois, começou a

trabalhar no CESAT e, como é corriqueiro entre médicos do trabalho, naquele período desempenhou concomitantemente outros vínculos empregatícios em indústria e banco, privado e público. Essa formação ampla e o amor pela clínica lhe ensinaram que, nesse campo de atuação, é preciso estar sempre atento ao respeito que se deve ter com o paciente, retribuir a confiança que lhe é depositada por ocasião do encontro. Especificamente, sobre a subjetividade da dor crônica:

Olha! Eu sempre tive isso comigo: eu não posso desacreditar do meu paciente. Eu tenho que acreditar que ele sente dor, porque se eu fosse entrar nessa paranóia que ele não estava sentindo dor, eu ia ficar louca! Eu precisava me manter informada pra eu poder dizer assim: “Pra mim, ele tem a dor. Ele tem essa dor, seja ela psicossomática, mas ele tem essa dor”. É real pra ele? Pra mim também é real...

Ela aprendeu com o tempo, como vimos com Alice, que o CESAT e as empresas não são a primeira escolha no itinerário de cuidados médicos que os trabalhadores procuram quando iniciam seus sintomas dolorosos, nem mesmo nas empresas públicas, onde a estabilidade no emprego é bem maior. Outros médicos especialistas (ortopedistas, reumatologista etc.) detêm muito mais a confiança dos trabalhadores:

Quando você é médico de empresa privada, por mais que você tenha uma boa relação com os pacientes, eles têm aquela desconfiança. Você é consultor da empresa, de certa forma você está zelando pela empresa. Você tem o paciente, você quer diagnosticar, mas você é o consultor da empresa. Não é infundada [a suspeita do paciente]...

Nos bancos, por exemplo, Míriam refere que o bancário vem à consulta com o médico do trabalho não só munido de relatórios médicos e exames, mas vem “preso às opiniões de outros profissionais” que lhe antecederam na interpretação do adoecimento, durante a utilização da ampla oferta de serviços médicos que os convênios médicos particulares propiciam. O ponto de vista do paciente contém todas as verdades que traz à consulta e que devem ser respeitadas, diz ela:

A paciente já vinha de lá com um médico acreditando que era aquilo ali. Então eu tinha que ter muito cuidado, ter muito tato pra mexer naquela verdade.

Eu fazia um exame muito bem feito, eu ia dizendo pra ela cada coisa que eu achava. Eu ia construindo o meu diagnóstico com ela.

O longo desenvolvimento da habilidade clínica levou Míriam a conceber o exame para além do objetivo estrito de detectar uma doença, passou a “sentir” a “pessoa enquanto doente” e a compartilhar com ela as condutas definidas durante o encontro clínico:

Eu ia construindo junto porque eu dizia: se eu não desse nexo, o paciente saberia o porquê... Se, em algum momento, eu não desse a CAT, por exemplo, em casos de funcionários reabilitados, onde eu tinha certeza que eles estavam na função de reabilitação, e eles pediam pra eu reabrir uma CAT, eu sabia que tinha todo um contexto de medo da demissão, aquela história toda, e se eu negasse naquele momento a CAT, ela [a pessoa] saía da minha sala já sabendo. Podia não aceitar, mas ela saía da minha sala com isso construído.

Além disso, Míriam, refletindo sobre suas várias experiências profissionais em setores públicos e privados, afirma que nunca pensou em sair do CESAT, como ocorria nas empresas que trabalhou anteriormente. Justifica: “Hoje não tenho mais disponibilidade psíquica para trabalhar em empresa privada, é muito desgastante!”. “Só se for por pura necessidade de sobrevivência!”. Continua:

Ah! Aqui no CESAT, eu não tenho nenhum compromisso com a empresa. No CESAT, meu compromisso não é com a empresa, meu compromisso também não é só com o paciente, eu tenho compromisso comigo, de agir da forma que ajo... Eu tenho compromisso com a instituição, mas primeiro meu compromisso é comigo.

Para ela, a relação médico-paciente expressa-se através de um componente empático muito forte. Essa comunhão durante o encontro clínico permite que mais e mais detalhes do “caso” possam entrar em consonância com os demais elementos da totalidade diagnóstica e do julgamento clínico. É essa liberdade que lhe proporciona a posição no CESAT, sentir plenamente a pessoa enquanto doente, suas emoções, soltar a imaginação investigativa em busca de elementos que possam oferecer à percepção clínica algum tipo de certeza:

Tem paciente que você olha assim pra ele e já acredita na dor dele – pra mim ele dói. Quando eu já tinha me munido de conhecimento, que eu ia fazer o

exame físico, eu via que muita coisa não batia do ponto de vista fisiológico: “E essa dor? De onde vem?” Eu não questionava a dor. Mas aí você começa a estudar mais, você começa a entender muito da saúde mental. Eu já sabia da biomecânica, eu já sabia fazer o exame clínico. Agora, eu queria entender um pouco mais... Eu ainda estou nessa fase de entender. O que é que leva as pessoas a adoecerem a esse ponto? O que é que influencia? É sua carga afetiva? É essa relação muito ruim de trabalho?

Eu quero entender tudo isso, porque [o paciente com diagnóstico de LER] é extremamente complicado. Hoje eu entendo porque muitos colegas não querem atender LER/DORT. Eu ficava indignada quando eu tinha um colega que não queria mais atender LER/DORT. É um paciente difícil de você atender. E mesmo se ele se afasta do trabalho, continua com dor. Eu acho que a questão mais difícil de entender na LER é a dor.

A partir dessa posição, também acredita que faz parte de sua missão defender o doente dos próprios médicos. Ela conhece as dificuldades dos pacientes e dos variados interesses em jogo no mundo da medicina do trabalho:

Tinham pacientes que eram desacreditados de sua dor por algum outro médico. E aqui na Bahia tem médicos que incentivam a doença. Eles colocam o paciente mais doente. Chegam a dizer ao paciente que sua doença é incurável e que ele vai ficar passando de um lado pra outro. Eu tinha paciente com essa informação.

Essa incursão etnográfica às narrativas dos médicos do trabalho para ouvi-los falar de si e de sua lida com o adoecimento pela LER/DORT, embora sistematizada apenas através de quatro posições de atuação, permite antever um mundo médico específico e amplo – o campo da especialidade – que constitui o solo e os horizontes dessa prática clínica. Em que pese uma diversidade de agências existentes no itinerário da atenção, os membros ou atuantes dessa especialidade possuem um *senso comum*, ou um sentido de comunidade e de pertença a um mesmo mundo, conforme Gadamer (2004), através do qual compartilham uma linguagem ou um vocabulário próprio, que lhes permitem, inclusive, organizar-se formalmente em arenas, com distintas posições sociais e relações políticas perante o fenômeno do adoecimento pelo trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar de prática e de formação na perspectiva fenomenológica é priorizar a experiência como modo de conhecer, significa negar verdades universais e atemporais que predeterminam um futuro ou um porvir. Nesse sentido, esse mundo médico específico é o campo de experiências onde se realiza a *tradição* (GADAMER, 2004) da medicina do trabalho, o espaço em que se instituem as doenças ocupacionais e no qual se formam seus profissionais. Experiência clínica é modo de conhecimento que se funda primordialmente na percepção, sempre posicionada, parcial e movida por interesses. É hermenêutica, na medida em que exige leitura de vários níveis de textos, ou posicionar-se no lugar do outro, no jogo de reversibilidade dialética da interpretação e da compreensão humana. É formação, pois a habilidade adquirida nesse movimento incorpora-se ao médico, conformando e educando seus sentidos, seu juízo e seu caráter.

Inicialmente, em relação à estética e à hermenêutica médica, podemos observar como os médicos do trabalho, posicionados nas quatro agências, comportam-se perante a incerteza clínica que caracteriza o fenômeno LER/DORT com relação à parcialidade perceptiva clínica e aos interesses envolvidos nesse tipo de encontro peculiar que as agências proporcionam.

Assim, a perícia do INSS define a presença ou a ausência de doença, de incapacidade e estabelece a relação entre o quadro mórbido e a ocupação do paciente (nexo causal). Embora exclusivamente previdenciária, a transformação médica de *illness* em *disease* repercute nas condutas subsequentes de outras agências, em função dos direitos que o paciente adquire enquanto “acidentado pelo trabalho”, reconhecido pela previdência social (assistência médica obrigatória, estabilidade no emprego, condições de retorno à função etc.).

Embora muitas doenças ocupacionais sejam especificamente detalhadas através de sucessivas normas ou portarias previdenciárias, como é o caso da LER/DORT, o perito deve julgar clinicamente cada caso particular e decidir o direito ao benefício e ao afastamento do trabalho. Por mais que essas normas tenham a intenção de (ou que sejam reivindicadas como mecanismo para) “disciplinarem” condutas técnicas entre os médicos peritos, na prática, elas funcionam muito mais como horizontes de sentidos médico que bali-

zam a decisão clínica individual. A atividade pericial é principalmente um julgamento, que os próprios peritos frequentemente comparam à função de um juiz (MELO; ASSUNÇÃO, 2003; GONZAGA, 2004).

A hermenêutica desses juízes perante o fenômeno LER/DORT caracteriza-se pela baixa confiança entre as partes durante o encontro clínico e pela pouca colaboração do paciente com o médico, aspectos que, em certas situações, podem inviabilizar técnicas vitais à coerência e à eficácia do encontro clínico. Conforme vimos através das narrativas de Gonzaga (2004) e Augusto, existência, duração e intensidade dos sintomas, a história colhida pela *anamnese* são elementos do encontro clínico que podem ser simulados ou truncados pelos interesses que procedem da interpretação do paciente. Do mesmo modo, durante o exame físico, as reações ao toque ou às manobras corporais que devem ser executadas pelo médico podem ser interpretadas como escamoteações do paciente que tentam dissimular uma situação de suposta normalidade. Esse viés do encontro clínico pericial exige uma atenção redobrada, ou mesmo dissimulada, do médico na busca de evidências que confirmem ou ponham em dúvida a coerência de seu raciocínio e possam comprometer a eficácia de decisão clínica. Além disso, a decisão pericial geralmente acontece alheia a outras ações que se desenvolvem concomitantemente em outras agências em torno do segurado, como suas dificuldades perante a empresa, o retorno à função, a assistência médica disponível etc.

A empresa é o maior campo de atuação profissional dos médicos do trabalho no Brasil. Apenas grandes empresas públicas costumam contratar médicos através de concurso, condição que garante maior autonomia profissional e certa estabilidade no emprego. Algumas grandes empresas também mantêm médicos contratados por longos períodos de tempo, mas a maioria dos empregos caracteriza-se pela instabilidade e precariedade do vínculo trabalhista. Os interesses e a política de prevenção das doenças ocupacionais do mundo empresarial são variados e refletem-se no trabalho médico, como vimos nos exemplos de Alice e Míriam, assim como o tipo de vínculo empregatício que esses profissionais mantêm com suas empresas, como também nos mostra o segundo exemplo de Alice.

O objetivo principal do médico do trabalho na empresa é evitar o adoecimento pelo trabalho. O surgimento de casos de doença ocupacio-

nal significa para ele a necessidade de reordenar perspectivas e condutas, assim como põe em jogo sua competência e sua responsabilidade perante trabalhadores, empresa, Estado, órgãos de classe, dentre outras instituições. Mesmo que um olhar epidemiológico burocratizado controle a ocorrência de doenças através de indicadores instrumentais, é indispensável sempre a presença de um clínico que avalie o caso individual, a ausência de doença na pessoa e a eficácia da própria conduta burocrática estabelecida pelo serviço médico.

O encontro clínico entre médicos do trabalho de empresa e suspeitos de LER/DORT no espaço da empresa geralmente não conta com colaboração e a confiança necessárias para sua eficácia. Os textos que o médico deve ler durante esse encontro podem ser prejudicados, como Alice nos relata em dois momentos de sua narrativa (a insatisfação e a belicosidade operária na fábrica Z e a possibilidade de outras ocupações na empresa K) e a classificação de Inácio, no segundo e terceiro tipo de “comportamento suspeito” de doença. A *anamnese*, portanto, pode não refletir a história dos sintomas, da capacidade e das ocupações, assim como pode ser invalidada pelos interesses secundários da parte do paciente. O exame físico também pode não contar com a necessária abertura e reversibilidade entre os corpos do paciente e do médico, durante a busca do texto perceptual. Nesse sentido, os textos instrumentais são muito valorizados por esses profissionais. Uma biópsia ou uma imagem (radiológica, ultrassom ou ressonância etc.), um sinal objetivo que possa ser compartilhado “garante”, frente às outras instâncias, o elemento “científico” da decisão ou suspeita clínica. Do mesmo modo que o perito do INSS, a visão do serviço médico da empresa é parcial perante o fenômeno do adoecimento, pois perde o contato ou raramente sabe o que está ocorrendo com o segurado durante o período em que o trabalhador se mantém afastado do trabalho.

O sindicato de trabalhadores também pode contratar médicos do trabalho para assessorá-los nas “lutas coletivas” pela “saúde dos trabalhadores” ou para “garantir direitos individuais” que devem ser fornecidos pelas agências do itinerário formal da atenção, conforme vimos com a narrativa de Alberto. A partir de uma perspectiva sanitária posicionada no sindicato, o médico anseia por uma consciência unificada e libertadora dos tra-

balhadores, mas entra em choque com o cotidiano supostamente alienado dos doentes, incapazes de perceber uma realidade oculta de exploração e adoecimento pelo processo de trabalho capitalista e conseguir transcendê-la. Nessas situações, pode-se afirmar que o médico encontra-se a serviço das ou susceptível às ideologias e aos interesses políticos do sindicato que o contratou. A variante assistencialista abrangeria uma assistência médica complementar fornecida pelos sindicatos que não questionaria interesses patronais e estatais constituídos e reproduzidos, pois se nutriria justamente de deficiências e contradições apresentadas pelo sistema médico de saúde e previdência vigente no país.

Alberto prescinde do exame físico e centraliza sua intervenção principalmente na narrativa do trabalhador. A *anamnese* adquire assim valor maior e mais abrangência, pois embora não pertença ao itinerário institucionalizado da atenção, o médico do sindicato indubitavelmente goza de maior confiança e colaboração do paciente durante o encontro clínico. Este, por sua vez, espera que aquele corresponda à confiança depositada, agindo como advogado de defesa de seus interesses nesse mundo médico. Esse encontro, como vimos, realiza-se sob uma empatia especial do médico, o qual, mesmo compreendendo o sofrimento do paciente pela sua condição de explorado, é capaz de desvelar o sofrimento sob a forma de doença por meio de certa catarse narrativa. Além da característica de advogado, os médicos que atuam junto a sindicatos costumam tornar públicas demandas referentes a sofrimentos ou doenças ocupacionais, seja interagindo com colegas ou atuantes de outras agências, seja reverberando para o sindicato ou para a mídia casos de agravos que detecta como problema de saúde pública.

Como os peritos, os médicos do trabalho do SUS também são contratados através de concursos públicos, condição que lhes garante estabilidade no emprego, embora recebam os menores salários na especialidade. A competência é investigar diagnósticos e fornecer assistência médica aos casos ou suspeitos de doença ocupacional, utilizando os recursos instrumentais e de outras especialidades da rede pública ou conveniada. Parte significativa da demanda do CESAT, principalmente no caso da LER/DORT, é constituída por trabalhadores com suspeitas da doença, geralmente em litígio com a empresa, muitas vezes encaminhados pelos sindicatos, que necessitam de

esclarecimento diagnóstico e, inclusive, da emissão da CAT, para que o INSS estabeleça ou não onexo causal entre sintomas e doença ocupacional. Nessa função, colhem *anamnese*, examinam o paciente, solicitam e avaliam exames complementares.

Os médicos do SUS geralmente gozam da confiança e contam com efetiva colaboração do trabalhador durante o encontro clínico. Como vimos na narrativa de Míriam, a história do paciente é valorizada e há abertura suficiente para reversibilidade dos corpos, toques e manobras que compõem o exame físico, para a “construção conjunta do diagnóstico”, nas suas próprias palavras. Em relação ao texto instrumental, há dificuldades para realizar exames complementares decorrente de deficiências do SUS para fornecer esse suporte. A ação assistencial que cabe ao CESAT procura ir além do doente individual, como mostra o exemplo de Graça em sua busca *sanitarista* pelas causas do adoecimento em comunidades de trabalhadores. Essas condutas geralmente entram em conflito com médicos de empresas, que muitas vezes não reconhecem nexos de causalidade com o trabalho propostos pelos médicos do SUS e muitas empresas não permitem que sejam inspecionados seus ambientes de trabalho. Embora possua uma boa relação com sindicatos de trabalhadores, a agência funciona de modo dissociado ou em conflito com outras instâncias do itinerário da atenção (empresas, INSS, médicos privados etc.)

Outro aspecto relevante que o conceito de experiência pode nos proporcionar nesta pesquisa é uma reflexão sobre a aquisição da habilidade do médico do trabalho, ou seja, sua formação profissional como especialista. A partir da experiência, a formação profissional do médico deve ser compreendida como a instituição pessoal de uma percepção. Observamos, a partir das narrativas, que os médicos do trabalho adquirem formação especializada por meio de atuações em locais distintos do mercado profissional. Embora a maioria adquira a capacitação inicial no mesmo tipo de curso de especialização (apenas uma pequena parte capacita-se via residência médica ou cursos fornecidos pela perícia do INSS), a formação profissional posterior se revela por meio de experiências adquiridas em espaços distintos de atuação como médicos do trabalho. Como vimos, frequentemente mudam de emprego e conciliam mais de uma inserção profissional. Durante o aprendizado prático,

enquanto experiência posicionada nos interesses da instituição que representam, incorporam características desses lugares, identificam-se com suas condutas ou pontos de vista, omitem-se ou podem repelir certos preceitos ou normas, mas certamente reconhecem os valores ao reproduzirem as respectivas práticas institucionais durante a atuação em determinada agência.

O arco intencional que se desenvolve com essa habilidade clínica certamente pede tempo para refinar-se, mas igualmente depende dos espaços institucionais que o médico está ou esteve vinculado durante sua carreira profissional. Algumas narrativas mostram como a compreensão de si mesmo, da doença, dos doentes e da própria agência experimentada pelos médicos muda com o tempo e varia à medida que transitam pelas sucessivas agências. Institui-se uma identidade pessoal e clínica por meio dessas experiências profissionais, cuja ética e cujo espírito que orientam suas ações fundam uma *identidade relacional* ou um *si mesmo* (SOMERS, 1994), sempre abertos a novos sentidos e horizontes dentro do mundo médico que lida com a ocupação dos pacientes.

Como a narrativa de Míriam nos mostra, sua passagem por empresas privadas, públicas e pelo CESAT lhe renderam um saber especial, uma espécie de *tato* para lidar com o paciente durante o encontro clínico. Esse saber de especialista significa também a aquisição de uma universalidade, no sentido que Gadamer resgata de Hegel, ou seja, não que ele tenha se tornado um saber absoluto que pode eliminar qualquer incerteza, mas que se revela como capacidade de apreensão por meio de um movimento que se aproxima e se distancia do fenômeno do adoecimento a partir de múltiplos olhares ou pontos de vistas que se lhes apresenta, na medida ou conveniência que lhe solicita cada situação (GADAMER, 2004). A experiência forma. Nesse sentido, o conceito de *formação* designa, antes de tudo, a maneira especificamente humana de aperfeiçoar aptidões e faculdades. Formação, diz Gadamer, é um *modo de perceber elevado e íntimo* propiciado pelo *conhecimento* e pelo *sentimento* do “conjunto do empenho espiritual e moral, que se expande harmoniosamente na sensibilidade e no caráter” da pessoa; é *aperfeiçoamento de faculdades e de talentos*. Na formação, “é possível apropriar-se totalmente daquilo em que e através do que alguém é instruído. Nesse sentido, tudo

que ele assimila integra-se a ele". Formação, portanto, não é procedimento e nem comportamento, mas "ser que deveio" (GADAMER, 2004, p. 53).

Enfim, uma perspectiva dessa natureza abre-se para possibilidades de estudos em pelo menos três aspectos do fenômeno do adoecimento pelo trabalho, os quais necessitam ser apontados pela sua importância na avaliação do encontro clínico e na formação profissional desses médicos: as dimensões estéticas, éticas e políticas desse modelo da atenção biomédica à saúde dos trabalhadores. No plano estético, os problemas e conflitos cotidianos enfrentados pelos médicos na lida com os pacientes suspeitos de LER/DORT emanam principalmente de desconfiança e falta de colaboração durante o encontro clínico, agravados pela fragmentação e dissociação das ações da atenção nas agências de seu itinerário formal. No plano ético, formas distintas de paternalismo hipocrático presentes nas agências, governadas por princípios ortodoxos que estabelecem uma verdade única, não problematizam a noção do "cuidado" (HEIDEGGER, 1989) que deve ser oferecido ao trabalhador fragilizado, amplamente suscetível, na tentativa de "representá-lo" politicamente nas suas questões de saúde, como mostra as designações de "paciente", "empregado", "segurado" ou "trabalhador" utilizado nas quatro agências estudadas. Enfim, é necessária uma política que supere a noção estrita de atenção biomédica em direção à noção mais ampla de um cuidado que proporcione autonomia e integridade profissional ao médico e ao trabalhador paciente, que contemple dimensões estéticas e éticas desse encontro clínico particular e, se possível, repensar a formação profissional dos médicos do trabalho que atuem nas distintas agências do modelo da atenção à saúde.

REFERÊNCIAS

ANTONAZ, Diana. *A instituição de uma doença do trabalho*. GT 23 –XXIV ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. Rio de Janeiro, p. 22-26, out. 2002. Disponível em: <http://sindicalismo.pessoal.bridge.com.br/textos2002.htm>. Acesso em: 20.12.2005.

- BAHIA. Secretaria de Saúde do Estado. Superintendência de Vigilância e Proteção da Saúde. Centro de Estudos da Saúde do Trabalhador. *Cartilha de saúde do trabalhador*. Salvador: CESAT, 2001.
- BRASIL. *Instrução Normativa*. INSS/DC, n. 98, dez. 2003.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Área Técnica de Saúde do Trabalhador. *Diagnóstico, tratamento, reabilitação, prevenção e fisiopatologia das LER/DORT*. Brasília: Editora MS, 2001.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Representação no Brasil da OPAS/OMS. *Doenças relacionadas ao trabalho: Manual de Procedimentos para os Serviços de Saúde*. Brasília: Editora MS, 2001.
- BRASIL. *Ordem de Serviço INSS/DSS*, n. 606, ago. 1998.
- BROWN, Phil. *Toxic exposures*. New York: Columbia University Press, 2007
- BUSCHINELLI, J. T. *Epidemiologia das doenças profissionais registradas no Brasil na década de 80*. 1993. 138 p. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 1993.
- DANIEL, Stephen. The patient as a text: a model for a clinical hermeneutics. *Theoretical Medicine*. n. 7, p.195-210, 1986.
- DEMBE, Allard. *Occupation and disease*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- DIAS, Elizabeth C. A organização da atenção à saúde no trabalho. In: FERREIRA FILHO, Mário. (Org.) *Saúde no Trabalho*. São Paulo: Rocca. 2002. Disponível no site <http://pt.scribd.com/doc/53427329/Atencao-Saude-No-Trabalho>. Acesso em: 09/05/2012.
- DODIER, Nicolas. Clinical Practice and Procedures in Occupational Medicine: A study of the framing of individuals. In: BERG, Marc and MOL, Annemarie (Org.). *Differences in Medicine*. London: Duke University Press. 1998, p. 53-85.
- DREYFUS, H. *Intelligence without representation*. Disponível in <http://www.class.uh.edu/cogsci/dreyfus.html>. 1998. Acesso em: 19/10/2005.
- ENGELHARDT JR. Tristan. *Fundamentos da Bioética*. Tradução de Jose Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Tradução Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

- GOMES, Arlindo. A responsabilidade das empresas em reduzir e eliminar a nocividade do trabalho. Enfoques e experiências. In: MENDES, R. (Org.) *Patologia do Trabalho*. São Paulo: Atheneu, 2003, p. 1835-1844.
- GONZAGA, Paulo. *Perícia médica da previdência Social*. São Paulo: LTr, 2004.
- GOOD, Byron. *Medicine, rationality and experience*. Cambridge University press. 1994.
- GORDON, Debora. Clinical Science and Clinical Expertise: Changing Boundaries between Art and Medicine. In: LOCK, M.; GORDON, D. (Org.). *Biomedicine examined*. London: Kluwer, 1988. p. 257-295.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.
- LACAZ, Francisco. Saúde dos Trabalhadores: Cenário e Desafios. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 13, p. 7-19, 1997.
- LAURELL, Asa C.; NORIEGA, Mariano. *Processo de produção e saúde: Trabalho e desgaste operário*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- LEDER, Drew. Clinical Interpretation: the hermeneutics of medicine. *Theoretical Medicine*, n. 11, p. 9-24, 1990.
- LIMA, Francisco de P. A. Contradições Sociais e Representações das Doenças Ocupacionais: o caso das Lesões por Esforços Repetitivos. In: *I Conferência de Saúde do Trabalhador e Saúde Ambiental de Piracicaba e região*. Piracicaba, 2003.
- MELO, Maria P. P e ASSUNÇÃO, A. Ada. A decisão pericial no âmbito da Previdência Social. *Physis: Rev. Saúde Coletiva*, 13, n. 2, p. 100-127, 2003.
- MENDES, René. (Org.). *Patologia do trabalho*. São Paulo: Atheneu, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Campinas: Martins Fontes, 1994.
- OLIVEIRA, Luiz C. C. *Doença invisível, medicina ambígua: A configuração Clínica da LER/DORT*. 2006. 453p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, FFCH, Universidade Federal da Bahia, 2006.
- RABELO, Miriam C. M. et al. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Tradução de M. F. S. Correia. Porto: Rés Editora, 1989.

ROCHA, L. E. *Tenossinovite como doença do trabalhador no Brasil: a atuação dos trabalhadores*. 1989. 250 f. Dissertação (Mestrado em Medicina Preventiva) – Programa de Pós-Graduação em Medicina Preventiva, Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

SOMERS, Margareth. The Narrative Constitution of Identity. *Theory and Society*, v. 23, p. 605-649, 1994.

SOUTO, Daphnis Ferreira. *Saúde no trabalho: Uma revolução em andamento*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2004.

SVENAEUS, Fredrik. *The hermeneutics of medicine and the phenomenology of the health*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

WEBER, Max. A objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). *Max Weber Sociologia*. São Paulo: Ática, 2003.

“OS EXPERIMENTOS QUE DÃO ERRADO” E AS CONTINGÊNCIAS NA VIDA DO LABORATÓRIO

Iara Maria de Almeida Souza

As Ciências Sociais foram longamente seduzidas pelo erro e pelos descaminhos da razão. Dizer isto não é sustentar nossa inferioridade frente a outros empreendimentos científicos supostamente mais afinados com a exigência de precisão, eficiência e bons resultados, tampouco quer dar a entender que a Sociologia/Antropologia legou a outras ciências o monopólio da razão. A afirmação sugere apenas que, durante um longo período, as nossas ciências se ocuparam prioritariamente dos aspectos considerados defectivos da vida social, ou seja, daquelas esferas, como a religião, a magia, a ideologia, que se apartavam do padrão de verdade e racionalidade advindo do conhecimento científico. A busca de explicações para a manutenção de tais “crenças” e “equivocos” – pensados usualmente em termos funcionais, mesmo no marxismo – animou controvérsias e debates no contexto de emergência da Sociologia e da Antropologia (HERITAGE, 1984).

As ciências, supostamente fonte e modelo de conhecimento racional e veraz, figuravam como balizas para julgar a racionalidade ou irracionalidade de uma afirmação e para desacreditar as opiniões destituídas de fundamentos e equivocadas. Como ocupavam a posição de juiz, jamais poderiam, de acordo com essa perspectiva, se converter em objeto de investigação e análise das Ciências Sociais, pois esta área de investigação se consagrara, justamente, a prover explicações para a persistência de focos de irracionalidade em nosso mundo. A justificativa para tal interdição era clara: o que requeria elucidação não era a ciência, mas aquilo que se distanciava de seu padrão de conhecimento. Cabia uma explicação social para a ciência apenas nas situações em que se observava algum “erro” ou “desvio”, os “acertos”, por sua vez,

não careciam de qualquer esforço explicativo, pois estes seriam resultado direto do uso metódico da razão que permitiria ao cientista representar, de modo adequado, os fenômenos dados na natureza, que se apresentavam sob a forma de evidências empíricas não contestáveis.

O realismo ingênuo implicado em tal posição foi questionado de vários modos, pela Filosofia, epistemologia e também pelas Ciências Sociais, em especial a partir da segunda metade da década de 70 do século XX, quando começa a haver um adensamento da reflexão sobre ciência e tecnologia. Devemos a Bloor (1991) uma das ideias chave dessa crítica: a noção de simetria, que implica na adoção por parte dos cientistas sociais de uma atitude de abstenção com relação ao que é considerado veraz ou falso na ciência da natureza, e envolve também uma busca de explicação causal dada nos mesmos termos para o erro ou a verdade. Com isso Bloor (1991) rompe com o que chama de “sociologia do erro”, voltada apenas para a justificativa de erros, falhas, desvios ou impasses dos cientistas, pois o lógico e veraz parecia não requerer explicação, na medida em que se sustentaria na própria racionalidade. O ponto mais forte de seu argumento é: não podemos ceder à crença pueril de que a verdade está referida à natureza, enquanto a incorreção ou o engano estão referidos ao social. O contexto social permeia toda a ciência, portanto, é necessário que tratemos de modo simétrico seus vencedores e vencidos.

As etnografias de laboratório – ainda que se afastem do programa forte de Bloor – reforçaram a crítica ao realismo ingênuo, ao contestarem a ideia de que o empreendimento científico pode ser pensado em termos meramente descritivos (LATOURET; WOOLGAR, 1999; KNORR-CETINA, 1983, 1999; LYNCH, 1993). Os estudos voltados para a observação dos contextos de ação de cientistas, segundo Knorr-Cetina (1983), apontam para o caráter situado, contingente e construtivo da ciência e procuram delinear os modos através dos quais seus objetos são produzidos e reproduzidos nos locais de prática. Além disso, os estudos de laboratório aprofundam o insight de Bloor, segundo o qual as dimensões sociais e cognitivas da ciência estão entrelaçadas e são indissociáveis.

Levar a sério o entrelaçamento do social e do cognitivo implica – entre outras coisas – em abandonar a ideia de que os cientistas dirigem suas

perguntas diretamente à natureza. Com efeito, uma descrição do trabalho do cientista mais próxima a sua experiência, apresenta alguém que, em sua prática, tenta “fazer com que algo funcione” recorrendo a instrumentos, materiais e interpretações herdadas do passado, construídas por outros cientistas. E, para que esse esforço seja bem sucedido, é fundamental que este alguém estabeleça uma interação discursiva com outros pesquisadores situados dentro e fora do seu local de trabalho. O conjunto de atividades realizadas no laboratório envolve, portanto, um diálogo com a tradição científica e, simultaneamente, uma luta constante para produzir novos enunciados passíveis de aceitação por outros, pois só assim as afirmações de um pesquisador podem se converter em fatos reconhecidos. Em síntese, o que orienta boa parte do labor do cientista é a tentativa de transformar algo que foi fabricado, que possui, portanto, caráter artefactual, para usar o termo cunhado por Knorr-Cetina (1983), em um achado válido, admitido e retomado por outros pesquisadores, ou seja, em um fato científico.

O êxito dos cientistas nesse empreendimento, afirma Knorr-Cetina (1983), depende sobremaneira das inscrições feitas por eles, que tomam a forma de notas, protocolos, medidas, dados e registros diversos, na maior parte das vezes, produzidos com o uso de instrumentos que lhes permitem sustentar suas afirmações de adequação e precisão. Nesta abordagem, o “erro” propriamente não é tematizado, mas o compromisso dos cientistas com a acurácia, diligência e correção. Aparentemente, depois de Bloor, a Antropologia/Sociologia da ciência aboliu o erro do seu vocabulário. Entretanto, não é possível dizer que o erro houvesse sido banido do repertório dos nativos do laboratório. Para aqueles envolvidos na lida diária com o ofício da ciência, a questão do erro se apresenta de modo bastante ordinário em sua prática. Assim, se pretendemos nos aproximar do mundo da ciência em sua cotidianidade, pode ser interessante considerar o que o “erro” nos diz sobre o que é fazer ciência na prática.

Justamente, o tema desse artigo são os modos como a questão do erro é trazida à baila nos relatos de pessoas que se aplicam na faina da pesquisa em laboratório. A emergência desse tópico em falas de cientistas (ou iniciantes nesse ofício) sugere vários caminhos interpretativos: pode nos convidar a refletir sobre a incerteza ou precariedade da ciência, a recalitrância das

coisas e o reconhecimento de outras formas de agência que atuam em nosso mundo, algo de que outros autores, em especial Latour, já se ocuparam. Entretanto, mais que isso, interessa-nos refletir sobre as possibilidades que a tematização do erro – e a conformação peculiar que ela ganha no recinto do laboratório – abre para a retomada do problema da ontologia, ou seja, de questões que dizem respeito àquilo que pertence ao domínio do real e aos seus diferentes modos de existência. A reflexão sobre ontologia neste texto segue de perto as linhas gerais de um debate travado no campo dos estudos sobre ciência acerca do paradigma representacional e o desafio posto a este por abordagens que tentam dar conta de distintas modalidades de agência, sem se restringirem exclusivamente à ação humana. O que pretendemos aqui é – a partir dos termos postos no debate – tornar mais explícita a referência à ontologia, presente apenas de forma implícita quando cientistas sociais reivindicam o direito a falar sobre as diferentes modalidades de agentes que povoam o nosso mundo. Antecipamos, desde já, que o mote para essa discussão foi dado por Collins e Yearley (1992) quando afirmaram de modo assertivo que precisamos escolher: ou somos cientistas sociais e lidamos apenas com relatos ou, abdicamos dessa posição, nos tornamos cientistas naturais e engenheiros e lidamos com coisas e seu modo de existência. Segundo eles, é preciso decidir se ficamos com a linguagem ou com as coisas. Certamente este ponto de partida – cuja polarização demanda crítica e questionamento – não é o único, nem necessariamente o melhor para tratarmos de ontologia, ainda assim, como a inspiração para a reflexão que fazemos tem sua origem em um estudo de laboratório, optamos por nos guiar pelos desdobramentos deste debate que teve lugar no campo específico dos estudos de ciência.

Como dissemos, a reflexão desenvolvida neste texto advém de observações e de relatos feitos por pesquisadores – bolsistas de Iniciação científica, mestrandos, doutorandos, bolsistas em estágio pós-doutoral, pesquisadores estabelecidos – filiados a um laboratório de uma instituição pública federal de pesquisa¹. Sendo assim, iniciamos o artigo com uma brevíssima

1 Esta pesquisa foi realizada com apoio da Fapesb (Edital PPP 2006, TO 0076/2006) e do CNPq (Edital Universal 2007, processo 472916/2007-6).

descrição do laboratório² para, em seguida, falar do modo como os pesquisadores se referem à ocorrência de erros. Por fim, esboçaremos algumas possibilidades de interpretação relativas à questão do erro.

O LABORATÓRIO

No Laboratório de Engenharia Tecidual e Imunofarmacologia (LETI), sobre o qual trataremos aqui, pesquisadores desenvolvem basicamente trabalho de bancada. Lá são realizadas pesquisas com de células-tronco, mas há também uma área forte de farmacologia. Na maioria das investigações que são levadas a cabo neste laboratório, os pesquisadores manipulam culturas de células e/ou fazem experimentos com modelo animal, camundongos ou ratos mais usualmente. Estes procedimentos estão presentes em diferentes tipos de pesquisa, por exemplo, tanto naqueles voltados para investigações com fitofármacos ou experimentos com células-tronco.

Aproximadamente 40 pessoas – desde bolsistas de iniciação a pesquisadores seniors – desenvolvem atividades no laboratório. Em 1997, quando foi criado, era um laboratório bem menor, foi apenas a partir de 2001, quando começaram as pesquisas com células-tronco para tratar cardiopatia chagásica, que iniciou a expansão das atividades ali realizadas. Ao narrar como se deu esse início, Sandro, doutor formado no LETI, nos diz que os pesquisadores, ao terem conhecimento do uso de terapias celulares para tratamento de infarto em ratos, tiveram a ideia de testar o mesmo tipo de tratamento em camundongos chagásicos – que já faziam parte do dispositivo do laboratório – porque, segundo ele, as lesões de um coração chagásico se assemelham, em alguns aspectos, às lesões provocadas por infarto do miocárdio. Ele acentua o fato de que o laboratório foi o primeiro no mundo a realizar e ser bem sucedido nesse tipo de tratamento. A dissertação de Sandro foi a primeira a mostrar os efeitos positivos do uso de células-tronco de medula em modelo animal chagásico. O sucesso foi de tal

² Para uma descrição um pouco mais extensa do laboratório, ver artigo “A Paisagem Temporal do Laboratório” neste mesmo livro.

monta que atraiu muita atenção para o laboratório e levou mesmo a uma ampliação e reordenamento dos interesses principais de pesquisa.

Desde então o número de pesquisadores no LETI se multiplicou, o seu espaço se tornou pequeno. Outro laboratório bem maior foi construído próximo a um grande hospital e está voltado exclusivamente para terapia celular, neste segundo, são conduzidos ensaios clínicos envolvendo a realização de transplantes de células-tronco adultas para o tratamento de diversas doenças. Essa ampliação, e mesmo a divisão do laboratório, mostra a história de um pequeno laboratório originalmente dedicado a investigação na área de imunofarmacologia de leishmaniose e doença de chagas, que, a partir de resultados exitosos em seus experimentos, conseguiu sucesso na captação de recursos e, assim, tornou-se um grande centro voltado basicamente para pesquisas com células-tronco, embora pesquisas com uso de fitofármacos permaneçam como uma de suas linhas importantes de investigação.

Além de pesquisadores recrutados para atuar nas pesquisas conduzidas, no laboratório há também agenciamento de equipamentos, células e animais. A ampliação do laboratório envolveu a aquisição de novos equipamentos que se integram ao dispositivo instrumental já existente, entre estes temos o aparelho para a realização de ecocardiograma em camundongos, microscópios mais potentes e também de animais transgênicos fluorescentes. A agregação destes novos elementos torna, segundo a coordenadora do LETI, o laboratório muito mais competitivo internacionalmente.

O ingresso na área de pesquisa com terapias celulares representou para o laboratório não apenas uma inflexão e ampliação do campo de pesquisas, mas significou também a abertura de novas possibilidades de financiamento, de incremento, aquisição de novos componentes que, por sua vez, ampliam as chances de publicação em periódicos internacionais de prestígio. Tais atividades podem ser reconvertidas em mais possibilidades de aquisição de recursos para o laboratório que se torna, assim, foco de atração para pesquisadores que advêm de áreas de pesquisa diversas.

RELATOS SOBRE “ERRO”

Em narrativas elaboradas por pesquisadores do laboratório acerca do trabalho cotidiano, não raro alguém mencionava que o experimento “deu errado” (e também o seu oposto, que o experimento “deu certo”). O uso dessa expressão usualmente estava vinculado a instâncias que envolviam a relação com os não-humanos, mais especificamente com os componentes vivos da pesquisa. A morte das células, o comportamento aparentemente errático e inesperado de animais eram os acontecimentos mais comuns aos quais se atribuía o rótulo de “erro”. Certamente esta deve ser uma peculiaridade dos laboratórios de biologia, não podemos afirmar com certeza que em outras áreas essa ênfase na matéria viva e nos efeitos das substâncias ou condições locais sobre ela sejam tão presente. As várias referências à existência de erros foram ordenadas aqui em duas categorias: “experimentos que dão errado” e as “pesquisas que dão errado”, das quais vamos tratar em seguida.

“OS EXPERIMENTOS QUE DÃO ERRADO”

A expressão “experimentos que dão errado” é trazida à cena nos relatos quando os pesquisadores tentam dar conta do fato de que as rotinas do laboratório não se afiguram totalmente previsíveis como pessoas alheias à prática científica poderiam supor. Sempre surgem acontecimentos que escapam ao controle, que surpreendem, que não correspondem ao antecipado por motivos os mais diversos.

A gente tem também que lidar com a frustração de que algo que você faz pode não dar certo e você vai ter que repetir... isso foi uma coisa que eu aprendi agora... você começa a montar um experimento e por algum motivo, por alguma contaminação ou algum fato que eu não saberia nem explicar, dá errado, a célula não cresceu... (Silvana, mestranda)

Eu tava fazendo um experimento para testar a tiragem de células neoplásicas e até hoje eu não consegui, porque dá errado, a gente tá cuidando das células e elas não se desenvolvem, elas não crescem e precisa de um número mínimo de células que eu nunca consigo alcançar, então já... vou dizer que já tem quase um mês que eu tô tentando fazer, eu tô tentando e não consigo... tinha poucas

células, aí eu já troquei o meio e vou começar, até segunda-feira eu acredito que elas vão tá melhor, e amanhã é sábado e eu venho pra trocar o meio da célula. (Gabriela, bolsista pós-doc)

Na metade do meu doutorado eu tive uma crise existencial, que eu fiquei me perguntando: é isso que eu quero pra minha vida? [...] Porque a pesquisa é uma coisa muito ingrata, um dia dá tudo certo, você ganha a vida, no outro dia você faz o trabalho, a semana inteira e dá tudo errado, você pensa, [...] devia ter feito qualquer coisa menos ter perdido uma semana de vida nesse laboratório, então é uma profissão muito ingrata, que você a todo momento, cê tem vitórias e derrotas, né? Tem fases que dá tudo errado, aí você questiona: será que eu quero? [...] Sabe o que é cê fazer o experimento nas mesmas condições que você fez na semana anterior e não funcionar nada... Mas são vários fatores que influenciam, por exemplo, o animal, se tava estressado, se mudaram a ração do animal, pode ser que esse experimento dê um resultado diferente, trocou o lote do produto pode ser que num funcione mais, você tem várias variáveis ali que às vezes você quebra a cabeça e tem gente que fica uma tese inteira quebrando a cabeça, o mestrado inteiro quebrando a cabeça num experimento e vai passando o tempo, pede prorrogação e entra em depressão, e você condiciona aquele sucesso muito ali. (Diana, bolsista pós-doc)

Estes relatos falam de componentes vivos da pesquisa que frustram as expectativas dos cientistas, que morrem, não crescem, não correspondem ao esperado, quer seja por motivos desconhecidos ou por uma multiplicidade incontrolável de razões que, apenas em alguma medida, têm a ver com o pesquisador, pois ele pode fazer “tudo igual” e, ainda assim, o experimento não funcionar, escapar ao controle, o que o leva a recomeçar, repetir, despender mais atenção e cuidado. Enquanto tais processos se desenrolam, o tempo da pesquisa é consumido. Uma sensação de frustração parece ser componente inevitável do trabalho ordinário do laboratório, posto que a possibilidade das coisas “darem errado” está sempre presente. As fontes de “erro” conhecidas são inúmeras e há ainda aquelas desconhecidas, como vemos no seguinte relato:

Teve uma coisa que deu errado para mim, já anteontem mesmo, é que a gente isola as células da membrana né, e o normal é que essas células elas vão se replicando e a gente vai replicando e elas vão crescendo [...], mas na passagem quatro [...] elas já vão começando a mostrar sinais de senescência, né, sinal

de que elas estão morrendo, morrendo muito mais do que multiplicando, [...] é uma coisa que é completamente contrária ao que eu tinha previsto, que eu ia isolar essas células e que eu ia conseguir replicar, replicar, replicar [...] eu fui ler alguns artigos e eles viram que, oh, não se sabe ainda por que, mas umas células se replicam até passagem 20, outras células, elas não conseguem sobreviver à passagem quatro, então eu tô com essas que não conseguem passar da fase quatro [risos])

Entrevistador – E você nem sabe por quê?

Silvia – Não se sabe por que, nem eu, nem ninguém, por enquanto, sabe, se eu descobrir já é a minha tese de mestrado, né. (Silvana, mestranda)

Esse tipo de erro, usualmente não é tratado como algo que inviabiliza ou invalida o trabalho, é um tipo de frustração com a qual é necessário lidar na dia a dia do laboratório. Embora, digamos assim, o erro seja rotineiro e acontecimentos inesperados possam suceder a qualquer pesquisador, o principiante é mais suscetível a ele por sua própria falta de experiência, enquanto o profissional mais treinado, se não está totalmente imune a erros, possui olhar mais apurado e atento ou uma atitude de interrogação própria do cientista, de tal modo que pode, com mais prontidão, detectar e controlar a fonte do erro, como veremos nos relatos a seguir:

[Quando algo dá errado] é alguma coisa que a gente fez errado no meio do caminho que a gente não se dá conta do que pode ser, e assim, a minha orientadora tem muita diferença nisso, pelo que deu errado, ela já, já sabe qual foi o motivo, o estímulo não foi suficiente, foi o que? A dose foi pequena? Tá vencido? Ela já vai em cima assim, “Urânia olhe aí a validade do negócio”, oh, é isso mesmo. Então ela já vai em cima assim e você começa a ver [...] coisas assim que com a rotina com o dia a dia, tipo, hoje eu já olho, que eu já tive um erro com isso então já vou em cima, mas geralmente é falha do protocolo, assim sabe, de alguma coisa, o animal tá fora do peso, se ele tá de jejum, não ficou de jejum suficiente, a substância tá vencida. (Urânia, bolsista de iniciação)

Tem um tipo erro que acontece muito nessa área, quem trabalha com cultura de célula, as células pra se nutrir, pra sobreviver, pra se reproduzir precisam de meio de cultura, [...] então, há um tempo atrás, assim, as culturas todas tavam muito ruins e as células muito feias, e aí foi que agente foi descobrir que o meio [de cultura] tinha vindo do fabricante de uma forma, mas precisava ter a suple-

mentação de uma substância e não tava sendo suplementado, então a gente demorou um longo tempo até descobrir [...] todo mundo do laboratório que utilizava esse meio de cultura teve esse problema, então assim, é muito corriqueiro esse tipo de coisa acontecer [...] um erro desse, por exemplo, você fica um tempo a questionar, a observar as suas anotações, vê o que você deixou de fazer, vê se tem algum passo que fez errado, pra que você consiga descobrir qual foi a causa do problema, não é simplesmente deixar pra trás, nesse caso que eu falei pra você do meio de cultura, enquanto as pessoas todas não se dedicaram a tentar observar pra tentar descobrir o erro, ele não foi resolvido, então não foi um problema que você deixa pra trás e vai fazer outro, não porque se você tem esse tipo de atitude via de regra o problema vai persistir... (Luís Guilherme, doutorando)

Nos dois relatos anteriores, e em alguns outros, está presente a ideia de que se algo “deu errado” foi devido à falha no protocolo, pois nele está contido o passo a passo dos procedimentos a serem seguidos e dos materiais a serem utilizados. Assim como o cozinheiro pode voltar à receita para entender porque o prato preparado não teve o sabor ou a consistência esperada, também o pesquisador retorna ao protocolo tentando localizar onde está a falha, busca recuperar a sequência das ações para encontrar aquele momento preciso em que algo impróprio foi introduzido. Neste caso, a falha é do humano, que não fez o que deveria ter feito e provocou um resultado não premeditado, ou seja, o que escapou ao controle foi o comportamento do próprio humano. Seguindo essa linha de argumento, mais adiante há um pesquisador que, mesmo reconhecendo o recurso comum no laboratório ao idioma do erro, contesta a ideia de que eventos imprevisíveis simplesmente acontecem e não há como contê-los. Para ele, o uso do termo “erro” é uma tentativa de articular fenômenos não esperados, que possuem um sentido negativo, porque não permitem ao pesquisador chegar aos resultados que foram antecipados.

Eu tô percebendo que alguns colegas ainda pensam que o resultado deu uma porcaria ontem, meu resultado deu errado [...] como eu interpreto esse tipo de fato na ciência, não é errado ou certo, é que a gente mexeu em alguma coisa que não era pra mexer e deu o que tinha que dar. [...] é muito da área de pesquisa também, você tem que ter raciocínio rápido, é extremamente importante pro pesquisador, porque precisa tá desenhando perguntas dentro do que ele tá vendo acontecendo na frente dele, se o experimento acontece dessa e dessa

forma é porque você mexeu, se eu tô fazendo a mesma coisa e ela uma hora dá uma coisa A e outra hora dá Z, é porque eu mexi [...] não é porque esse resultado em Z tá errado e esse resultado em A, que é o que quero, que esteja certo então vai dar sempre, não é isso, principalmente na área nossa que não é área exata. (Sandro, doutorando)

Embora a entrevista com Sandro tenha sido a primeira a ser realizada no contexto da pesquisa, parece responder muito diretamente ao que outros membros do laboratório narraram sobre o erro. Sendo assim, é possível supor que já se desenrolava no laboratório algum debate sobre essa questão. O tema ocupava lugar nas conversas entre os pesquisadores e, talvez o fato de “as coisas darem errado” ser um acontecimento corriqueiro no cotidiano e nas atividades da pesquisa explique a atenção dada nas conversas ao inesperado do experimento. A trivialidade desses erros pode pôr em questão uma vocação, assim como pode confirmar alguém na carreira, pois parece ser próprio da atitude do cientista se interrogar sobre as causas dos problemas com os quais se depara. Pode fazer com que o iniciante anseie pelo momento em que o erro deixe de ser algo tão misterioso, e que, a partir da sua experiência, possa reconhecer mais prontamente a fonte de perturbação em um experimento. Descobrir porque algumas células seguem vivendo indefinidamente enquanto outras inexplicavelmente morrem pode se converter em um desafio científico; o erro pode suscitar reflexões sobre a ciência e as suas verdades. Todavia, o mais usual é que esse tipo de erro seja simplesmente tratado como algo que perturba as rotinas, demanda retomadas, tempo, repetição, cuidado com as coisas que são manipuladas: as células e os animais, os nutrientes, a alimentação, dentre outros. Em qualquer caso se considera que as coisas acontecem e se comportam do modo que lhes é próprio, mesmo quando a “falha” é atribuída a um erro de protocolo, o resultado não previsto depende sempre da interferência de algum(ns) agente(s), por exemplo, o cientista ou o meio de cultura, sobre os componentes vivos do laboratório, vez que, tais componentes – os vivos – respondem de modo próprio às condições nas quais se encontram. Destarte, podemos dizer que o idioma do erro tenta dar conta da existência de recalcitrância e responsividade desses dispositivos que compõem o arranjo laboratorial.

A PESQUISA QUE DÁ ERRADO

A outra categoria de erro, essa bem mais rara que a anterior, porém considerada mais relevante, diz respeito à possibilidade sempre presente em uma pesquisa de que os resultados esperados não sejam alcançados, ou seja, ao final de uma investigação pode ser que o pesquisador não tenha chegado a um bom termo com sua pesquisa. Vejamos dois casos:

[Na pesquisa] eu via o efeito dessas frações de veneno [de cobra] sobre células tumorais, a mesma fração, só que aí quando a gente partiu pros ensaios in vivo, a gente via que os efeitos tóxicos eram muito maiores que os efeitos benéficos [...]. Porque in vitro tudo funcionava lindo, né, não tinha efeito maléfico nenhum [...], só que quando a gente já tava no animal, a gente tinha vários efeitos colaterais que não justificariam nunca utilizar um veneno como uma terapia pra câncer e o que aconteceu foi que aí faltavam [...] 8 meses pra eu defender o meu mestrado e eu não tinha uma tese, eu não tinha resultado que convenceria nenhuma banca, eu só tinha resultado negativo e meu orientador falou assim, olha num serve, num serve, num serve, aí eu comecei a ficar desesperada. (Diana, bolsista pós-doc)

A realidade bancada [do trabalho de pesquisa de bancada] mesmo, eu não sei. [...] [pausa] O experimento não dar certo, acontece, não vai dar [certo], mas um dia pode ser que dê [certo]. É muito comum [não dar certo], no meu próprio doutorado, toda linha investigativa de doutorado era: eu vou olhar o coração desses ratinhos, vou ver qual o melhor tempo para eu dar a injeção que vai tentar reduzir a hipertrofia [cardíaca], muito bem, eu não consegui isso daí, eu consegui caracterizar, ver a alteração, só que eu escolhi um tempo errado, provavelmente eu deveria continuar isso e achar o tempo que fosse ideal. Na defesa de doutorado você fala, convida todo mundo pra mostrar um resultado, não é o resultado que eu gostaria, mas isso, a ciência é assim. [...] Você tá gerando um novo dado, oh assim não dá certo [risos], não sei se eu vou descobrir o caminho certo, [...] vou relatar vários errados pra que outra pessoa não tome esse caminho, isso já é um novo dado. Isso que pra mim é fascinante, aquela coisa de você tá crente que tá fazendo tudo, esperando tudo, mecanismos tudo mais, e o corpinho do animal, ser vivo ali sinaliza que não é bem daquele jeito que você achou que era,

então é por isso que a gente fala que ciência tem trabalho pra vida inteira. (Nina, bolsista pós-doc)

Apesar de diferenças – uma das pesquisadoras tende a ter uma visão menos pessimista acerca dos resultados não esperados, ao reconhecer neles uma possibilidade de fertilização da ciência – ambas consideram a dificuldade de tornar público – na defesa de uma tese ou dissertação – resultados “negativos”. Portanto, este tipo de erro, embora mais raro nos relatos, é mais penoso, tem custo mais alto, pode representar abalo na carreira, pode também conduzir a sensação de perda, de que o pesquisador carece de um produto apresentável. Assim como no caso do outro tipo de erro, Sandro também contesta a ideia de que se deva considerar resultado imprevisto e não desejado como uma pesquisa que deu errado. Ele diz:

Às vezes as pessoas têm uma ideia errônea, como eu acabei de dizer no negócio do experimento diferente, que um deu certo e o outro deu errado, é, mas não é que deu errado, não, com o resultado o que você viu não foi o que você esperou, mas foi um resultado que aconteceu por alguma circunstância, se não aconteceu nada também a gente pode dizer tão prontamente que vai ser tão útil [para a ciência], quanto dizer que é bom. Dizer que não funciona é útil, porque as pessoas vão parar de envolver dinheiro e investir coisas em algo que não dá [...] Olha, não é fácil não, mas do ponto de vista científico é tão valioso dizer que algo funciona quanto dizer que não funciona. (Sandro, doutorando)

Outra pesquisadora argumenta que resultados “zebra” podem ser valiosos, pois são capazes de abrir novas possibilidades para outras áreas de conhecimento:

Quando eu tava fazendo doutorado, eu comecei a fazer um experimento estudando uma estrutura do sistema nervoso central que era da analgesia, [...] e quando eu fiz estimulação dava hiperalgesia, dava o contrário, aumentava a dor. E eu fiz uma vez o experimento, deu alguma coisa errada, repeti, repeti e deu errado, fui lá, mostrei pro meu orientador, olhe aqui o que que tá acontecendo, não dá resultado, não deu nada, não deu nada [...] Repeti... não é possível [...] aí eu comecei a procurar na internet comecei a ler, pegar trabalho e saber o que podia ser aquilo [...], aí eu achei um negocinho, uma citação num trabalho, desse trabalho, eu peguei outro, aí eu comecei a ver, aí eu li que essa estrutura ela tinha um padrão bifásico, dependendo da intensidade do estímulo que você desse,

ela dava analgesia ou dava hiperalgesia, aí só depois estabeleceram o padrão dessa estrutura... quer dizer a gente não levou adiante... não estudou nada, aí pesquisadores ingleses montaram uma teoria de acordo com a eletrofisiologia do tipo de resposta celular que favorecia essa resposta [...], foi uma coisa muito surpreendente [...] se esse primeiro pesquisador que descreveu isso, tivesse ido atrás, tivesse a curiosidade de estudar, ele tinha descoberto uma nova área do conhecimento sobre esse tipo de modulação, que hoje é uma nova área do conhecimento [...] Isso serve pra mostrar pra gente, né, dados que são zebra é que podem te contar histórias boas... [risos]. (Débora, pesquisadora).

Há disputas sobre o modo apropriado de falar sobre esse tipo de acontecimento na pesquisa: há desespero com resultados que “dão errado”, há simplesmente a constatação de que algo se produziu de modo não esperado, há, ainda, “zebras” que dão boas histórias e fertilizam a ciência. Em qualquer caso, os relatos apontam para uma concepção de que as coisas acontecem, funcionam ou não funcionam, surpreendem, elas não são redutíveis, portanto, a mera projeção dos cientistas, pois frustram expectativas, não podem ser completamente controladas e tampouco podem ser plenamente previsíveis. Como disse Sandro, “o resultado o que você viu não foi o que você esperou, mas foi um resultado que aconteceu [...] do ponto de vista científico é tão valioso dizer que algo funciona quanto dizer que não funciona”.

Ter que lidar com variados graus de fracasso explicáveis por inúmeras razões é próprio ao trabalho experimental, segundo Knorr-Cetina (1999, p. 90), e há modos muitos diferentes das coisas “não funcionarem”. Os relatos apresentados nos levam a concordar com Latour quando nos diz que: “Qualquer um que acredite que os não-humanos são definidos por estrita obediência a leis de causalidade nunca deve ter seguido o lento desenvolvimento de um experimento de laboratório” (LATOUR, 2005, p. 81).

“Erro” pode ser caracterizado como um dos modos locais de dar conta da recalitrância e, a despeito de sua recorrência, não deixa de ser controverso o uso do termo. Para Sandro, avesso à ideia do erro, os resultados inesperados são também úteis para a ciência. Mas, ainda assim, admite que o pesquisador padece com a rebelião das coisas, que simplesmente não se revelam tal qual o pesquisador deseja e antecipa. Subjacente à dificuldade de lidar com o que “deu errado” na investigação está uma concepção de que

a pesquisa só tem valor se ela chega a resultados positivos, se são encontradas evidências válidas que sustentem a hipótese inicial, caso contrário – se a hipótese não se sustenta – a sensação é de que o esforço despendido na pesquisa não rendeu os frutos esperados e não há nada, ou há muito pouco, a ser oferecido para uma tese ou publicação. Embora, nenhum dos entrevistados tenha explicitamente posto a questão da publicação, a literatura sobre ciência nos leva a pensar que esse é um ponto relevante na visão dos atores locais, pois há algumas indicações de que “resultados negativos” não são usualmente considerados como publicáveis, tampouco são bem recebidos em relatórios para instituições que financiam pesquisas (KNORR-CETINA, 1999; GILBERT; MULKAY, 1982; MALONE et al.; 2000). A polêmica provocada pela publicação, por uma pesquisadora canadense, de resultados negativos obtidos em ensaio clínico patrocinado por uma companhia farmacêutica, no caso narrado por Schaffer (2007), parece confirmar a raridade e a estranheza provocada pela divulgação desse tipo de resultado. No caso em questão, a pesquisadora foi tomada por parte dos comentadores como heroína, por outros, como vilã (SCHAFFER, 2007). A escassa presença de resultados negativos em instâncias públicas e formais da ciência é também tematizada em artigo escrito por Gilbert e Mulkey (1982), do qual trataremos em seguida. Neste, os autores exploram esta questão com relação às escolhas teóricas dos cientistas.

COMO EXPLICAR/JUSTIFICAR O ERRO?

Nos relatos dos cientistas que entrevistamos, os erros – em qualquer das suas dimensões, quer seja no experimento ou nos resultados negativos – estão vinculados aos aspectos empíricos da pesquisa. Ou os experimentos que devem dar sustentação à hipótese nem chegam a se concretizar – como no caso das culturas de células que entram em senescência e impedem a realização de testes – ou depois de uma série de testes realizados, os resultados não confirmam as hipóteses que orientaram a investigação – caso do veneno de cobra, útil para matar células tumorais em tecidos *in vitro*, mas impossível de ser utilizado em organismos vivos. Não há nesses casos

referência a um erro teórico, há apenas coisas que funcionam ou não funcionam como esperado.

A literatura sobre o erro científico no campo dos estudos sociais sobre ciência e tecnologia é bastante escassa, talvez porque esta temática esteja diretamente ligada ao que Bloor chamou de Sociologia do erro – a qual nos referimos anteriormente. Há, entretanto, um artigo clássico escrito por Gilbert e Mulkay (1982) em que o tema do erro e do acerto é tratado pelo viés da teoria, aí também aparece fortemente – embora de modo diferenciado – a questão da correção/incorreção vinculada à realização ou não de experimentos válidos.

Estes autores entrevistaram pesquisadores ligados a diferentes equipes que trabalhavam com fosforilação oxidativa, sendo que cada uma delas perseguia uma linha teórica distinta na explicação deste fenômeno. A questão posta por eles foi: como os cientistas interpretam a existência de desacordos teóricos na área de investigação em que atuam? Segundo Gilbert e Mulkay (1982), cada um dos pesquisadores, vinculados a grupos distintos, considerava que a própria teoria era correta e se assentava em evidências empíricas inequívocas. Entretanto, cada grupo rotulava a posição de outros cientistas de falsa ou errada e as razões para a adesão do outro grupo a estas interpretações equivocadas era atribuída a uma série de fatores exteriores à ciência, de natureza social ou psicológica. A “crença correta” – a que cada um julgava desposar – era tratada como não problemática, o que requeria mesmo explicação eram os erros. Sendo assim, os cientistas contavam com um repertório interpretativo muito mais elaborado para o erro do que para a “crença correta”. Nesse repertório, apareciam explicações como: incapacidade de compreender uma teoria, preconceito, adoção de uma perspectiva disciplinar estreita, ansiedade para obter resultados rapidamente, imperícia experimental, rivalidade pessoal, teimosia, falta de atualização teórica, ter recebido treinamento e formação de acordo com uma falsa teoria, ter feito um grande investimento em uma teoria, ter a reputação derivada de uma teoria, temer perdas de financiamentos, dificuldade em admitir um engano, etc.

Para Gilbert e Mulkey, o interessante do ponto de vista sociológico sobre esses relatos não é simplesmente trazê-los à luz para daí extrair um padrão para explicar o erro. Se assim fosse, teríamos a seguinte situação:

todos os cientistas estão errados e nenhum deles é competente, pois todos são acusados por outros de incorrerem em algum desses comportamentos não apropriados e/ou de possuírem motivações negativas e mesquinhas. Mais instigante é o fato de que vários julgamentos conflitantes aparecem com frequência nas narrativas, por exemplo, em uma mesma entrevista, um cientista ora é chamado de gênio, ora se diz que ele é completamente inepto na realização de experimentos; cada vez os entrevistados selecionam os aspectos dessas caracterizações que se ajustam ao argumento ou explicação particular que constroem. Mas aqui também é preciso fazer uma ressalva, os autores não pretendem afirmar a inconsistência dos relatos ou a incoerência dos cientistas, ao invés disso, revelam a flexibilidade presentes em suas construções narrativas.

Para Gilbert e Mulkay, a existência de assimetria entre as explicações para o “erro” e para a “crença correta” na ciência é um dispositivo social que está ligado à concepção tradicional – subjacente ao discurso dos cientistas – de que o conhecimento científico deriva de evidências empíricas incontestáveis. O problema é que, se os cientistas tomam isso como um suposto não questionado, como explicar os desacordos intelectuais que são disseminados na pesquisa científica? Tais desacordos poderiam ser tomados como uma ameaça à concepção de racionalidade e cientificidade. Um dos procedimentos interpretativos usados pelos cientistas para conter essa ameaça é justamente a elaboração de explicações assimétricas, assim, os cientistas preservam o compromisso com o caráter unitário e objetivo da ciência, exploram esse compromisso para defender as respectivas correntes teóricas e acabam por fortalecer a pretensa irrefutabilidade de determinada posição.

Os autores chamam ainda a atenção para o fato de que, embora seja verdade que as teorias são testadas e refutadas nas publicações, nestas não aparecem explicações acerca dos motivos de um pesquisador para aceitar uma falsa teoria. Para Gilbert e Mulkay, a explicitação disso em situações formais, se fosse posta nos mesmos termos das entrevistas, conversas e relatos pessoais, provavelmente conduziria o debate para a questão da presença de um domínio não científico na ciência, o que não é condizente com a concepção subjacente aos relatos de que o conhecimento correto é independente de influências não-cognitivas. Ou seja, o silenciamento dessas

questões no debate formal também faz parte dos procedimentos utilizados pelos atores para preservar os pressupostos subjacentes acerca do que é o genuíno conhecimento.

Em resumo, o que esses autores pretendem documentar no artigo citado são os procedimentos interpretativos usados pelos cientistas para continuamente construir e reconstruir sua arena de atuação como comunidade que produz versão objetiva e certificada do que o mundo físico realmente é. Com isso não se pretende sugerir que a objetividade dos achados científicos seja espúria ou artificial, mas indicar alguns dos modos pelos quais esta objetividade é mantida como fenômeno intersubjetivo, organizado socialmente, relatável/justificável e real. Essa conclusão não implica em tratar os atores como agentes calculistas que, de modo deliberado, procuram salvaguardar as respectivas posições e defender interesses individuais; o argumento da etnometodologia, abordagem que inspirou a análise deste artigo, é que os procedimentos interpretativos são usados pelos atores na vida cotidiana para sustentar, reproduzir, manter uma ordem ou realidade institucional. Entretanto, isto usualmente é feito de modo “visto, mas não notado”, ou seja, não depende de julgamento racional, porém de avaliações contextuais em que são especificados quais conteúdos são operativos em cada situação.

A análise trazida por Gilbert e Mulkay (1982) poderia representar um modelo interessante para analisarmos as narrativas sobre o erro produzidas pelos pesquisadores do LETI, embora tais relatos não tratem de controvérsias teóricas, mas de rotinas e procedimentos empregados para lidar com o mundo empírico. Assim, seria possível interpretar as narrativas produzidas pelos pesquisadores como contendo um conjunto de descrições/justificativas voltadas para a manutenção de uma realidade institucional, em que se pretende assegurar a existência de fatos e coisas autônomas e independentes. Vejamos, se o experimento “dá errado” porque camundongos foram alimentados indevidamente com uma ração diversa daquela que o protocolo determinava, é claro que o erro foi dos humanos, ainda assim é possível sustentar que os animais responderam do modo que lhes era próprio àquela intervenção. Mas, se o pesquisador faz tudo o que é requerido dele e ainda assim as células inexplicavelmente entram em senescência, ainda seria

lícito dizer que elas – as células – se comportaram de acordo com o modo que lhes é peculiar. Além disso, se o cientista, ao elaborar um projeto, formula uma hipótese, por exemplo, acerca da atuação do veneno de cobra sobre células cancerígenas, que lhe parece bem plausível e defensável, mas a expectativa não se confirma, de maneira similar, o cientista pode afirmar que esse é o modo mesmo do veneno atuar. Em qualquer caso – independente de quem ou o que seja o causador do erro – se assume que há algo inerente aos objetos, em especial às entidades vivas, não redutíveis ao que os humanos antecipam e, portanto, que não é possível obter tudo que se espera ou deseja deles, mas apenas aquilo que por sua própria natureza podem oferecer. Como nos diz Nina em trecho de entrevista apresentado anteriormente, o cientista pode acreditar que dispõe das coisas, mas o ser vivo – o corpinho do animal – dá indicações de que não há domínio pleno da natureza e de que ele não existe para atender as expectativas dos cientistas. É nesse sentido que os objetos com os quais se lida no laboratório são apresentados como dotados de autonomia, com modo próprio de agir. É por isso que as afirmações dos cientistas são dotadas de objetividade, porque se apoiam em testes que permitem aos objetos se revelarem sem ceder aos desejos e projeções dos pesquisadores.

Contudo, como os estudos sociais em ciência têm mostrado, a autonomia e objetividade dos fatos é artificial, ou seja, é construída através de processos que envolvem um conjunto de atividades, ordenamentos e procedimentos de inscrição através dos quais o mundo é construído, ao invés de simplesmente descrito como um fato dado, algo que existe independentemente das ações levadas a cabo nos locais de pesquisa. Ou seja, os objetos científicos são produzidos pelas atividades práticas dos cientistas, os fatos são fabricados e a ciência não se refere diretamente à natureza. Um dos alvos mais fáceis da tendência desconstrucionista nos estudos de ciência é justamente o “conto de fadas” do acesso direto e não mediado aos fatos da natureza – que existira independente da percepção, da linguagem ou da cultura.

Se a ciência é construída, inclusive a objetividade dos fatos, como interpretar os relatos sobre o erro no laboratório? Poderíamos, nos inspirando em Gilbert e Mulkay, dizer que o recurso a esse tipo de enunciado é um

procedimento interpretativo utilizado pelos atores locais para lidar com as contingências de sua prática sem abrir mão do pressuposto de que as coisas possuem um padrão próprio de resposta, pois sempre reagem às interferências do meio de acordo com os princípios que lhes organizam a existência. Sem dúvida, o padrão que determina o comportamento nem sempre é conhecido, mas é potencialmente passível de determinação e explicação. Os relatos sustentariam, desse modo, a existência de coisas independentes, regidas por suas próprias determinações.

Mas, será que ao apelar para os ordenamentos produzidos pelos relatos, para as inscrições, para a natureza construtiva da ciência, devemos considerar aquilo que é dito pelos cientistas como algo circunscrito ao campo das representações ou das interpretações dos cientistas? A crítica à noção de objetividade conduz necessariamente a um esvaziamento da questão da realidade e da ontologia? Dizer que não há acesso não mediado significa dizer que não há qualquer possibilidade de acesso à natureza? Devemos nos abster de tecer qualquer consideração sobre a agência das coisas, sobre seus modos de existência, fato sempre anunciado nos relatos que ouvimos? Aquilo a que nós, cientistas sociais, temos acesso são apenas representações sobre as coisas? Vejamos em seguida como essas perguntas são postas e respondidas no debate travado no campo dos estudos sobre ciência.

REPRESENTAÇÕES, PROCEDIMENTOS INTERPRETATIVOS E AGÊNCIAS E ONTOLOGIAS

Comumente, o uso do idioma representacional esteve ligado a uma concepção de ciência como conhecimento adequado das coisas. Ou, no caso das Ciências Sociais, esta ideia se vinculava a uma concepção segundo a qual haveria uma estrutura de significados – representações conscientes ou inconscientes – que determinaria as ações ou das quais estas emanariam. A consequência deste modo de conceber a representação é que poderíamos passar ao largo das práticas concretas, pois o fundamental para o conhecimento do social seria a apreensão da estrutura – concebida usualmente em termos de categorias de pensamento – que estaria subjacente a elas. Não foram

poucas as críticas a que essas concepções foram submetidas na filosofia da ciência, bem como nas Ciências Sociais por autores os mais diversos (JOAS, 1996; BOURDIEU, 1987; GIDDENS, 1986). Podemos dizer então que esse modo de interpretação que supervaloriza a dimensão representacional foi abolido? Inclinamo-nos em responder que apenas parcialmente, e isso ocorre mesmo em abordagens teóricas que supostamente pretendem fazê-lo.

Vamos discutir esse ponto enfocando duas perspectivas importantes nos estudos sociais em ciência, a etnometodologia e a sociologia do conhecimento científico. Desenvolvendo uma ideia em parte já apresentada por Pickering, argumentamos que o posicionamento ainda próximo de uma abordagem centrada na representação impede o pleno reconhecimento e tematização acerca da agência de não-humanos, bem como, mais importante para nós, esvazia e inibe a reflexão sobre ontologia nas Ciências Sociais. Para retomar essa questão vamos seguir, como dito anteriormente, um dos desdobramentos do debate em torno do tema nos estudos sobre ciência.

Começemos pela Sociologia do conhecimento científico. Esta corrente, como argumenta Pickering (1995), efetivamente logrou deslocamento com relação ao idioma representacional da ciência ao mostrar a produção de conhecimento como algo vinculado a interesses e constrangimentos humanos. Assim, as diferentes posições ocupadas pelos atores em um debate científico não deveriam ser julgadas em termos de uma maior ou menor fidelidade em relação à realidade, mas deveriam ser remetidas a interesses sociais divergentes.

A despeito disso, a Sociologia do conhecimento científico ainda permaneceu presa em certa medida às representações e não foi capaz de desenvolver plenamente uma concepção de prática científica, pois a rejeição à noção de adequação a uma realidade dada, neste caso, conduziu ao abandono de qualquer preocupação em distinguir entre construção científica e ficção e, implicou, também em não considerar seriamente a questão da agência dos não-humanos, pois, como estes eram vistos através da mediação dos relatos/explicações eram sempre referidos à agência humana. Assim, a questão que importa nessa abordagem é: que interesses ou fatores sociais impeliram os agentes humanos a produzirem tal ou qual relato acerca da agência dos não-humanos? A própria ação destes últimos jamais pode ser tratada como

algo que tem relevância para responder a essa pergunta. O problema com essa abordagem não se restringe, entretanto, à desconsideração da agência dos não humanos, há também uma recusa a tratar da existência das coisas aos quais os discursos se referem.

Essa postura assimétrica assumida pela Sociologia do conhecimento científico se explica em parte, de acordo com Pickering (1995), por uma adesão à filosofia da ciência tradicional. Mas essa resposta ainda é vaga e insuficiente para compreendermos em que se apoia tal posição, ela pode ficar mais clara se retomarmos a crítica feita por Collins e Yearley (1992) à teoria do ator rede que defende a adoção do princípio de simetria para tratar dos diferentes tipos de agência e propõe o uso de um mesmo vocabulário para referir-se tanto aos atores humanos quanto aos não-humanos (CALLON, 1986; CALLON; LATOUR, 1992). Para Collins e Yearley não há como sustentar esta posição e permanecer no âmbito das Ciências Sociais, pois segundo eles, só há duas posições possíveis frente à agência dos não-humanos: ou se é sociólogo e se analisa relatos de cientistas, ou então, se se pretende tratar seriamente da questão, é preciso se tornar um engenheiro ou cientista natural. Assim, não haveria como, de uma perspectiva sociológica, tratar da agência dos não-humanos. Para Pickering (1995), supor que existem apenas essas duas alternativas excludentes para tratar da questão da agência é o que limita a Sociologia do conhecimento científico ao campo dos discursos e das representações. Ou seja, esta abordagem se afasta parcialmente do idioma representacional porque se recusa a pensar o relato de cientistas como representações mais ou menos adequadas dos fatos e mostra que as posições dos cientistas estão vinculadas a interesses e disputas sobre o social, mas, ao mesmo tempo, a abordagem permanece próxima a este idioma ao tratar aquilo que o cientista faz como relato, ou seja, ao fim e ao cabo como representação, nada sendo possível dizer sobre as coisas mesmas das quais tratam os relatos.

Quanto à etnometodologia, é preciso dizer em que sentido exatamente é aqui colocada próxima do idioma representacional. Dificilmente Garfinkel ou a maioria dos autores ligados a essa corrente admitiria de bom grado – com razão – que têm concedido privilégio à representação, ao contrário. De fato, se pensamos nas concepções usuais de representação como

um conjunto estruturado de significados que dirige as práticas, nada poderia estar mais longe da etnometodologia. A própria concepção de linguagem de Garfinkel (1967) – pensada como prática e realização contextual, como um procedimento que ao descrever constitui as realidades às quais se refere – impede-nos de fazer esse tipo de objeção à etnometodologia ou de pensá-la nesses termos. Todavia, aqui pretendemos propor sentido bem delimitado à concepção representacional que identificamos na etnometodologia e nos dirigir especificamente ao texto de Gilbert e Mulkey já referido neste artigo.

Assim como Bloor, estes dois autores assumem posição de indiferença quanto à veracidade ou falsidade das distintas teorias que estão em disputa no campo que analisam. Ainda como Bloor, oferecem o mesmo tipo de interpretação para os relatos produzidos pelos diferentes atores, mas, diferente deste, não estão preocupados em encontrar fatores sociais que expliquem as tomadas de posição. O que Gilbert e Mulkey pretendiam era mostrar o uso feito pelos atores de certos procedimentos interpretativos que sustentam uma visão unitária da ciência, a despeito do dissenso existente em sua área de pesquisa. Acontece que, ao se limitarem aos relatos como dispositivos que descrevem, sustentam e reproduzem uma organização ou instituição, os autores (isso vale para boa parte da etnometodologia) põem a agência das coisas e o mundo observado entre parêntese. Assim, nada pode ser dito acerca dos seus modos de existência, a análise se detém apenas nos relatos. É neste sentido que a interpretação de Gilbert e Mulkey se aproxima da Sociologia do conhecimento, sobretudo se aceitamos o argumento de Pickering, segundo o qual se manter aferrado apenas aos relatos e procedimentos interpretativos é permanecer preso ao idioma representacional. Além disso, penso que estando a etnometodologia voltada para o exame dos procedimentos e processos de interpretação dos atores, talvez careça de uma ontologia, que complemente a sua preocupação com os etnométodos.

Um problema comum às duas abordagens é que à falta de algum acesso não mediado à realidade, elas escolhem se absterem de tratar da realidade e da agência dos não humanos, como se, o cientista social, ao lidar com relatos e procedimentos interpretativos, nada pudesse dizer sobre aquilo que pertence ao real e às condições de possibilidade do nosso viver, ou seja, sobre ontologia. Além disso, no caso da Sociologia do conhecimento, tratar

a realização científica como resultado de mero arbítrio social ou de lutas de poder no campo, se choca frontalmente com um dos princípios que organiza o empreendimento científico. Segundo Stengers (2010), um dos traços que singulariza a ciência frente a outras práticas sociais é: para os cientistas, estabelecer a diferença entre artefatos e fatos confiáveis é essencial para o tipo de atividade que desenvolvem e isto orienta a construção da situação experimental. Para eles, um enunciado é válido exatamente porque pode ser destacado de seu autor e é irreduzível à interpretação de quem o propôs. O interesse do cientista é produzir enunciados desse tipo e a prática experimental visa a dramatizar tal realização. Isto significa que, na prática científica, os modos de realização e os modos existência são indissociáveis.

Mas, antes de abordar o modo de realidade próprio aos diferentes tipos de agentes e agências, vale retomar a questão de Collins e Yearley (1992) e a divisão de tarefas que eles propõem entre cientistas sociais e engenheiros. Para Latour (2005), convergindo com Pickering, essa delimitação torna mais difícil o reconhecimento de que o mundo social é feito de associações entre humanos e não humanos. Além disso, a própria divisão entre os dois domínios: engenheiros e cientistas naturais ficam com as coisas, enquanto sociólogos ficam com o social e as dimensões simbólicas e significativas das coisas é, para Latour, uma partilha artificial, imposta por disputas disciplinares, não por uma exigência empírica, relativa ao social ou às coisas. Quais seriam então os requerimentos para nos desvencilharmos das barreiras artificialmente postas e podermos falar sobre ontologia e, em consequência, sobre a agência dos não-humanos? Há duas recomendações que não são opostas, mas entrelaçadas: uma tem a ver com redefinições conceituais e outra com a busca de situações em que as agências se multiplicam e se tornam mais visíveis.

Os não-humanos atuam, de acordo com o que inúmeros relatos nos dizem. Se eles atuam, podem ser considerados atores. Contudo, para que se possa afirmar que não-humanos são agentes, sem dúvida, é preciso redefinir a noção de agência; nesse caso ela não pode ser pensada em termos de intencionalidade ou significatividade. Para identificar um agente, segundo Latour (2005), a pergunta a ser feita é: ele faz alguma diferença no curso de ação de algum outro agente? Há algum rastro que permita a alguém detectar

essa diferença? Se a resposta for sim, teremos um ator, quer seja humano ou não. Isso não significa que se atribua intencionalidade aos não-humanos, nem que os humanos sejam destituídos de intencionalidade ou capacidade de atribuição de significado. A proposta de tratar simetricamente humanos e não-humanos não implica em assumir que eles são iguais, não se trata de personalizar os não-humanos ou de objetificar os humanos. A simetria analítica envolve uma ênfase nas mediações e diferenças produzidas pela ação de um ator na ação de outros atores. O que importa nesta abordagem são as associações formadas entre diferentes atores quaisquer que sejam seus status ontológicos.

Como fazer, então, para observar associações entre humanos e coisas? Para serem notadas, é preciso que as coisas entrem nos relatos e que seus efeitos sejam tornados visíveis, portanto, não há nada que oponha ser narrado e ser real. Mas os objetos, diz Latour, pela natureza de seus vínculos com humanos, podem rapidamente se transmutar de atores em silenciosos intermediários que quase não contam em nada para a ação (LATOUR, 2005). Esse silêncio não quer dizer que eles deixem de atuar, mas que seu modo de ação não está mais visível. Como fazê-las falar? Usualmente os estudos inspirados por Latour se dedicam ao exame de controvérsias, especialmente aquelas produzidas em laboratórios. Outra fonte de observação, esta é a que nos interessa mais, envolve as situações de acidente e quebra. As falhas dos objetos e o não preenchimento de expectativas são ocasiões privilegiadas para espreitarmos aqueles aspectos da realidade, que segundo os termos da etnometodologia, são vistos, mas não notados. Tais situações de quebra com a normalidade são preciosas, segundo Garfinkel (1967), porque nos instruem acerca dos modos de produção da realidade que têm lugar ordinariamente e que nas situações nas quais as rotinas seguem seus cursos sem alteração, são vistos, mas não notados – e só se tornam visíveis nas rupturas. Além disso, as explicações e justificativas que são fornecidas para explicar os desvios são, mais do que a conformidade, reveladoras das crenças, atitudes, motivos, circunstâncias das ações e, algo que Garfinkel (1967) não mencionou, da agência dos não-humanos.

É justamente aí que entra a questão do erro, apontado pelos pesquisadores entrevistados. Com o uso do termo, procuram dar conta das

situações em que, a despeito da existência de ordenamentos prévios, princípios e conhecimentos já assentados, nem tudo pode ser antecipado, as coisas resistem e não há garantia que os resultados esperados serão produzidos (KNORR-CETINA, 1983, 1999; LATOUR, 2000; PICKERING, 1996). As possibilidades de erros e fracassos são imponderáveis, mesmo quando “se faz tudo como na semana passada”, como nos diz uma pesquisadora. Uma parte considerável do trabalho que exige repetição porque algo “dá errado” tem a ver com o cultivo de células. Embora esta seja uma técnica que se difundiu ao longo do século passado e se tornou paulatinamente estandardizada, contando com uma série de insumos e materiais já padronizados e disponíveis, como os meios de cultura (LANDECKER, 2007), o cuidado com as células não se mostra na prática algo tão a-problemático, como poderíamos supor se nos dedicássemos a ler apenas aquilo que aparece como resultado de pesquisa em instâncias mais formalizadas de comunicação, como os trabalhos apresentados em congressos e as publicações.

Quando cientistas expõem seus resultados de pesquisa com células-tronco para o público especializado, evidentemente, é mencionada a realização de experimentos *in vitro*, ou seja, em culturas de células. Entretanto, nessas comunicações se omite, por exemplo, o número de repetições realizadas até a obtenção da quantidade necessária de células. De modo similar, os camundongos – um componente estabilizado das pesquisas biológicas, cujas linhagens padronizadas representam o “padrão ouro” em termos de modelo animal – também não ganham muita visibilidade se nos atemos ao exame de enunciados produzidos em contextos formais de pesquisa. Nos artigos científicos, usualmente, as células-tronco são o principal objeto de interesse, enquanto os animais aparecem despreziosamente na sessão de materiais e métodos, onde sua linhagem é indicada, além dos procedimentos aos quais foram submetidos, sem haver qualquer referência à complexidade envolvida na lida prática com os animais. Nas conversas cotidianas dos pesquisadores, diferentemente, nem sempre as células-tronco ocupam o primeiro plano. Com frequência, o que interessa nas interlocuções verbais que acontecem em meio aos afazeres, são indicações acerca de como manejar os protocolos, sugestões sobre como fazer algo funcionar de modo mais eficiente. Por exemplo, um pesquisador iniciante pode perguntar a colegas

veteranos qual o melhor modo de realizar uma incisão precisa na delicada traqueia dos camundongos ou qual o método mais rápido e eficaz de corar o tecido celular. Não raro é nesse tipo de conversa que surge o tema das “coisas que dão errado” e como lidar com elas. Em um dos relatos anteriores, um pesquisador mencionou que o mistério sobre morte de culturas de células no laboratório não foi solucionado até que cada um, isoladamente, deixasse de se concentrar em rever os próprios passos e possíveis erros. Apenas quando todos se engajaram coletivamente na busca de respostas ao problema, chegou-se a uma conclusão sobre o que “estava dando errado”.

Ainda que um observador externo preferisse usar o termo contingência, mais neutro, para falar do que os próprios pesquisadores chamam de “erro” ou que haja disputa entre os próprios trabalhadores do laboratório sobre o significado de “dar errado”, o uso deste termo permite aos cientistas descrever e, a nós cientistas sociais, reconhecer e capturar, o momento em que um número maior de agentes aparece em cena. Atores humanos e não-humanos aparecem antes de tudo como criadores de problemas.

Os não-humanos não são em si mesmos objetos, surgem como questão de interesse, como entidades que causam perplexidade, suscitam fala de todos aqueles que se reúnem em torno delas, que debatem sobre eles (LATOUR, 2004)³. Mas quem fala realmente no laboratório? Quem se pronuncia por meio dos instrumentos e inscritores? Nem os cientistas falam por si, nem os fatos falam por si. Os cientistas – com seus instrumentos e dispositivos – “inventaram próteses que permitem aos não-humanos participarem das discussões dos humanos, quando humanos ficam perplexos sobre a participação de novas entidades na vida coletiva” (LATOUR, 2004, p. 67). O que está em jogo aí é uma tradução, graças a qual as coisas se tornam relevantes para o que nós dizemos sobre elas. Ou, de acordo com Stengers (2010), a realização da objetividade na ciência é distribuída (não garantida), envolve o enquadramento de um fenômeno de tal modo que a ele é permitido uma ação que funciona como testemunha confiável (objeto) das definições e procedimentos dos cientistas experimentais. Estes, por sua

³ Latour argumenta que os não humanos não deve serm identificados a entidades pertencentes à realidade externa, desde sempre já determinados e fixados, ao contrário, nas controvérsias eles emergem de modos surpreendentes, como eventos e não como objetos simples.

vez, se convertem em porta-vozes desses fenômenos confiáveis (objetivos). Cada uma dessas facetas da representação repousa, por seu turno, em uma terceira: o aparato experimental que permite a exibição do fenômeno de um modo confiável e, portanto, amplia assim a potência da testemunha e seu porta-voz (STENGERS, 2010).

Tanto para Latour (2005) como para Stengers (2010), a ação é distribuída entre os humanos, os não-humanos que são objeto de seu interesse e o aparato experimental que faz com que sua ação apareça. Todos são entidades ativas. Essa ideia, sem dúvida, contrasta fortemente com a visão usual de que os homens são ativos e as coisas passivas e que basta interrogar a natureza de modo apropriado para que ela dê respostas unívocas, pois enquanto nós somos dotados de volição e liberdade, as coisas são determinadas, objetivas e observáveis, de acordo com uma antiga ontologia assentada no realismo ingênuo. Qual seria então a ontologia que nos permite falar de realidade e dos diversos modos de existência e agência sem voltarmos à concepção que credita à natureza um caráter dado e objetivo?

Bem, voltemos ao laboratório. Vimos que as coisas vistas nesse ambiente são mais recalcitrantes, misteriosas, inconstantes do que se poderia imaginar em uma concepção mais tradicional. Os pesquisadores estão constantemente em luta para plasmá-las, domesticá-las, estabilizá-las, conhecer os seus caprichos e mistérios. Mas não é só isso, as coisas também se revelam de acordo com facetas diferenciadas, a depender das relações estabelecidas. Por exemplo, os camundongos são sucedâneos dos humanos, sua importância se deve às similaridades com estes, pois seu lugar na pesquisa, sua produção ocorre porque eles estão destinados a passar por tratamentos e testes de medicamentos destinados aos humanos; mas, nas relações com os pesquisadores, adquirem outras características, precisam ser, em alguns experimentos, adestrados para passar por testes, por exemplo, precisam aprender a andar em uma esteira ergométrica, nesse caso são animais que devem ser ensinados e os pesquisadores são seus adestradores; são animais que se estressam, porque são deslocados de lugares com os quais estão familiarizados, os sabores e companhias habituais lhes são retirados, substituídos por outros e demoram em se ajustar à nova condição; são também animais que oferecem, no experimento, oportunidade de abertura de um novo

campo de estudo como na história da pesquisadora a quem os camundongos, na situação experimental, deram algo sobre o que pensar, algo que em seus desdobramentos poderiam tê-la levado a um novo domínio científico. Enfim, os camundongos são múltiplos, isto não é simplesmente uma qualidade do olhar humano, que vê o mesmo em diferentes visões e perspectivas, mas algo próprio da coisa e de nossas associações com elas.

Dizer que as coisas são múltiplas, é claramente uma afirmação ontológica. Mas, como foi mencionado antes, isso não significa um retorno à antiga metafísica ingênua que concebe o mundo como composto de fatos brutos, coisas inertes e já dadas de uma vez por todas. Se assim fosse, ainda poderíamos creditar as divergências entre diferentes relatos meramente às diferenças de perspectivas, que conservaria a realidade única intocada e permitiria a proliferação de visões discordantes (MOL, 2002). Se pretendemos romper com essa concepção, a questão mais importante é: como não esvaziar a ontologia e ao mesmo tempo sustentar o caráter múltiplo da realidade? Para isso, é preciso dar novo sentido ao termo ontologia. Mol (2002) nos dá uma indicação acerca de como pensar a ontologia. Segundo ela, a realidade na qual vivemos é atuada (enacted), acontece graça a uma variedade de práticas e é produzida em muitos contextos locais. Para ela, “a ontologia não é um dado das coisas, mas ao invés disso, as ontologias vêm a ser” através de praticidades, materialidades e eventos (MOL, 2002, p. 6). Um aspecto importante dessa ontologia é que a agência não é apenas humana: é distribuída, indeterminada, torna todos os envolvidos nos experimentos (mas não só neles) ativos, passíveis de transformação, e torna também mais difícil “definir algo como causa inequívoca ou efeito inequívoco” (DESPRET, 2004, p. 126).

Qual a vantagem de assumir que as coisas possuem força, trajetórias, tendências, propensões, são recalcitrantes, que elas permitem realizações humanas, mas podem também impedir o cumprimento de desígnios humanos? Isso nos instiga a redescrever a natureza do social, amplia nossa sensibilidade aos diferentes poderes que circulam no mundo, pode conduzir a encontros mais cuidadosos entre pessoas e materialidades (BENNET, 2010), levar o pesquisador (do laboratório ou do social) a formular novas questões que são mais apropriadas ao que está sendo experimentado/observado, de modo a propor nova articulação, como diz uma de nossas entrevistadas –

em uma frase que conclui com um riso: - “Isso serve pra mostrar pra gente, né, dados que são zebra é que podem te contar historias boas... [risos]”.

REFERÊNCIAS

- BENNETT, Jane. *Vibrant Matter: A political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- BLOOR, David. *Knowledge and Social imagery*. Londres: Routledge, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- CALLON, Michel. Some Elements of a Sociology of Translation: domestication of the scallops and the fishermen os St Brieuc Bay. In: LAW, John (Org.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* Londres: Routledge, 1986, p. 196 - 233.
- CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. Don't Throw the Baby Out with the Bath School! A Reply to Collins and Yearley. In: PICKERING, A. (Org.). *Science as Practice and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 343 - 367.
- COLLINS, H. M., YEARLEY, Steven. Epistemological Chicken. In: PICKERING, A. (Org.). *Science as Practice and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 301-326.
- DESPRET, Vinciane. The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, v. 10, n. 2-3, p. 111-134, 2004.
- GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1967.
- GILBERT, G.; MULKAY, M. Accounting for Error: How Scientists Construct their Social World when they Account for Correct and Incorrect Belief. *Sociology*, v. 16, n. 2, p. 165-183, 1982.
- HERITAGE, John. *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- JOAS, Hans. *The Creativity of Action*. Cambridge: Polite Press, 1996.
- KNORR-CETINA, Karin. *Epistemic Cultures: How the sciences make knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

KNORR-CETINA, Karin. New developments in science studies: the ethnographic challenge. *Canadian Journal of Sociology*, v. 8, n. 2, p. 153-177, 1983.

LANDECKER, Hannah. *Culturing Life: How cells became technologies*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

LATOUR, Bruno. *A Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LATOUR, Bruno. *Politics of Nature: how to bring science into democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

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

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *Vida de Laboratório: A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

LYNCH, Michael. *Scientific practice and ordinary action: Ethnomethodology and social studies of science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

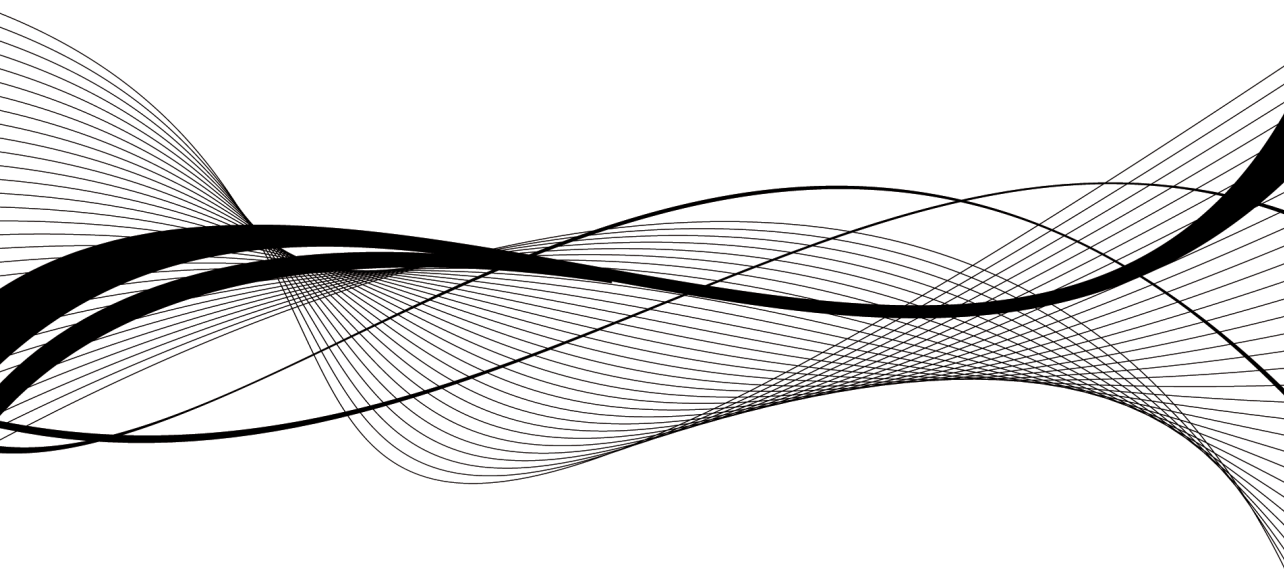
MALONE, Ruth E.; BOYD, Elizabeth; BERO Lisa A. Science in the News: Journalist's Construction of Passive Smoking as a Social Problem. *Social Studies of Science*, v. 30, n. 5, p. 713-735, 2000.

MOL, A. *The Body Multiple: ontology of medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002.

PICKERING, Andrew. *The Mangle of Practice. Time, Agency & Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

SCHAFFER, Arthur. Science Scandal or Ethical Scandal? Olivieri Redux. *Bioethics*, Vol. 21, n. 2, p. 111-115, 2007.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2010.



Parte 2

Corpos, coisas e lugares

TEMPOS E MOVIMENTOS DA CASA: TRAJETÓRIAS DO HABITAR

Maria Gabriela Hita

INTRODUÇÃO¹

Apesar da centralidade que o conceito de Tempo teve no pensamento de Heidegger, é nos últimos escritos que se volta para noções mais claras de espacialidade e lugar, abandonando a visão mais instrumental que esboçou de alguns desses conceitos em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1997a; 1997b; CASEY, 1998).

Heidegger toma a temporalidade como constitutiva do *Ser* do *Dasein*², pois o tempo é o horizonte do Ser. E o modo de ser e estar do *Dasein* consiste em habitar. Na seção 70 do *Ser e Tempo* tem-se o título de Heidegger (1997b): “A temporalidade da espacialidade que é característica do *Dasein*”³. Para Heidegger, intrínseca à temporalidade está a habilidade de nos remeter à espacialidade (CASEY, 1998, p. 256). Contudo, a relação entre temporalidade

1 Meus especiais agradecimentos a Miriam Rabelo, que me ajudou a clarear e amadurecer minhas ideias sobre debates heideggerianos. Ver neste livro o artigo da sua autoria.

2 Na edição brasileira Márcia Cavalcante traduziu *Dasein* como presença. Com o termo *Dasein*, Heidegger deseja abordar o ser humano enquanto ser-no-mundo, envolvido e engajado no mundo com outros.

3 Diz sobre isto Casey (1998): “Logo nós chegamos na seção 70 de *Ser e Tempo*, uma seção com título: ‘A temporalidade da espacialidade que é Característica do *Dasein*’. Intrínseco à hegemonia da temporalidade é sua habilidade de conter a espacialidade – de envolve-lo pelas demandas existenciais do lugar e região” (CASEY, 1998, p. 256). E adiante: “É apenas na seção 70, por exemplo, que nos diz que ‘*Dasein* toma espaço em’. O espaço não é projetado pelo *Dasein*, nem é o *Dasein* simplesmente localizado no espaço. Em seu lugar, o *Dasein* internaliza espaços e faz algo com ele. O que é feito dele é precisamente arrumar e espaçar” (CASEY, 1998, p. 257) [Tradução minha]: “Thus we reach section 70 of *Being and Time*, a section boldly entitled “*The Temporality of the Spaciality that Is Characteristic of Dasein*”. Intrinsic to the hegemony of temporality is its ability to account spaciality – to embrace it by existential demands of place and region” (CASEY, 1998, p. 256) E segue: “It is only in section 70, for example, that we are told that “*Dasein takes space in*”. Space is not projected by *Dasein*, nor is *Dasein* simply located in space. Instead, *Dasein* internalizes space and makes something of it. What is made of it is precisely room and leeway” (CASEY, 1998, p. 257).

e espacialidade, na visão de Casey (1998), não é completamente explicitada ou esclarecida por Heidegger⁴.

No âmbito das Ciências Sociais, Doreen Massey (geógrafa) e Tim Ingold (antropólogo) articularam caminhos analíticos valiosos para recuperar tanto o caráter essencialmente temporal do espaço – sua estrutura de evento – quanto a dimensão espacial de todo acontecer – a temporalidade enquanto movimento, desdobramento nos e com os lugares.

Massey (2008) (conceitua espaço como “simultaneidade de histórias até então”, ressaltando não só a respectiva temporalidade constitutiva, mas o fato de que, sendo relacional, todo espaço é sempre resultado de negociações em curso:

Se nenhum lugar/espaço é uma autenticidade coerente e contínua, então uma questão que é levantada é a de sua negociação interna. Se as identidades, tanto as especificamente espaciais quanto as outras, são, de fato, construídas, relacionalmente, então isto coloca a questão da geografia dessas relações de construção (MASSEY, 2008, p. 31).

Para Massey (2008) o espaço, assim como a história, é horizonte aberto e indeterminado que se lança em futuro potencial, e que se constrói relacionalmente:

Não apenas a história, mas também o espaço é aberto. Nesse espaço aberto interacional há sempre conexões ainda por serem feitas, justaposições ainda a desabrochar em interação (ou não, pois nem todas as conexões potenciais têm de ser estabelecidas), relações que podem ou não ser realizadas. Aqui, então, o espaço é, sem dúvida, um produto de relações (primeira proposição), e para que assim o seja tem de haver multiplicidade (segunda proposição). No entanto, não são relações de um sistema coerente, fechado, dentro do qual, como se diz, tudo já está relacionado com tudo. O espa-

4 É no ensaio de 1962 “Tempo e Ser” que Heidegger admite a falha de tal intento na obra *Ser e Tempo*. (CASEY, 1998, p. 277).

ço jamais poderá ser essa simultaneidade completa, no qual todas as interconexões já tenham sido estabelecidas e no qual todos os lugares já estão ligados a todos os outros. Um espaço que não é nem um recipiente para identidades sempre já constituídas nem um holismo completamente fechado. É um espaço de resultados imprevisíveis e de ligações ausentes. Para que o futuro seja aberto, o espaço também deve sê-lo (MASSEY, 2008, p. 32).

Ingold (2000) também enfatiza a abertura essencial do espaço, ao colocar ênfase no movimento. Retomando as noções espaciais de Heidegger, argumenta que habitar o mundo implica o movimento pelo qual caminhos são construídos e lugares conectados:

Enquanto o habitar no mundo implica movimento, esse movimento não o é entre diferentes locais no espaço, mas entre lugares em uma rede de idas e vindas que chamo de região (INGOLD, 2000, p. 155)⁵.

E segue:

Os lugares não tem localizações mas histórias. São unidos pelos itinerários de seus habitantes, os lugares não existem no espaço mas como nó(s) de uma matriz de movimentos. E chamo essa matriz de região.⁶ (INGOLD, 2000, p. 219)⁷

Massey e Ingold enfatizam a imbricação entre tempo e espaço na dinâmica dos lugares. Conforme, veremos adiante, a ideia, articulada por

5 Tradução minha. No original: "I argue that while dwelling in the world entails movement, this movement is not between locations in space but between places in a network of coming and going that I call a region"

6 Segundo Casey, "uma área concatenada por peregrinações entre lugares que elas conectam" (CASEY, apud INGOLD, 2000, p. 227, tradução nossa): "Casey refers to this network of interplace movement as a region – that is, an area concatenated by peregrinations between the places it connects (1996, p. 24)"

7 [Tradução minha]. No original: "This, as I shall show, is because places do not have locations but histories. Bound together by the itineraries of their inhabitants, places exist not in space but as nodes in a matrix movement. I shall call this matrix a 'region'"

Massey (2008), de que os lugares são resultados de negociações entre as identidades que os constituem e seus relacionamentos nestes lugares, oferece uma pista importante para tratar desta imbricação. Outra pista chave para a análise que segue é a relação entre a presença e o movimento de certos personagens em um mesmo lugar, ao longo do tempo – segundo as dimensões temporais do passado, presente, futuro (dimensões que, para Casey (1998), estão ligadas justamente pelo distanciamento num dado lugar).

Neste artigo, aproprio-me e aplico algumas noções de espacialidade heideggerianas na análise das transformações, ao longo do tempo, de diversos espaços e lugares de uma casa, por meio de narrativas e histórias de vida contadas por diferentes personagens que a habitaram. Sem a pretensão de contribuir substancialmente para a elucidação da complexa relação entre temporalidade e espacialidade em Heidegger, no caso empírico analisado, procuro pensar algumas das possíveis articulações entre os dois termos.

Inspirada na problemática posta por Heidegger (bem como nas reflexões de Massey e Ingold), lanço mão na análise que segue de dois conceitos auxiliares – evento e movimento. Ambos implicam na imbricação entre espaço e tempo. Evento é sempre um acontecimento que abre ou ilumina lugares e que é, ao mesmo tempo, conformado pela estrutura dos lugares, que atende à solicitação ou apelo do lugar. O evento mostra tanto o caráter temporal do lugar quanto a dimensão espacial do acontecer. Os eventos destacados têm em comum o fato de acontecerem no mesmo lugar: o da casa matriarcal a ser descrita a seguir. O conceito de movimento ressalta a construção e transformação dos lugares bem como os caminhos e marcos (eventos) através dos quais o tempo passa e se temporaliza.

Ao descrever o movimento na casa, abordo a demora e/ou circulação de pessoas pelos diferentes recintos e as transformações físicas do lugar em diferentes conjunturas. Ao explorar uma primeira dimensão do conceito de movimento, trato do circuito e formas de ocupar os espaços da casa pelas pessoas que a habita(ra)m, isto é, o modo como distintos quartos ou recintos são habitados e atravessados por distintas personagens. Aqui interessa destacar o movimento entre (e além de) diferentes lugares que envolve duas experiências opostas. Uma delas relaciona-se ao poder, conquistado por alguns, de atravessar um dado lugar da casa ou de deslocar-se de um espaço

a outro. A segunda dimensão diz respeito à experiência de ficar estacionado, outra modalidade do próprio movimento (o demorar-se nos lugares)⁸. Ao tratar da segunda dimensão do movimento, acompanho as mudanças físicas da casa (as reformas e construções a que é sujeita, bem como o processo de desgaste e deterioração que sofre no decorrer do tempo), abordando os efeitos sobre as trajetórias dos ocupantes. Ao desvelar a estreita relação entre as transformações dos lugares e das trajetórias dos que os ocupam, a análise permite-nos articular ainda uma terceira dimensão do movimento: o movimento espacial das casas, em si mesmas. Ou seja, mostrar como, ao longo do tempo, o próprio lugar muda e tem vida própria: não se constitui simplesmente como o palco onde as pessoas se movimentam, movendo-se também.

HABITAR E CONSTRUIR: NOTAS PARA O ESTUDO DA CASA E PARENTESCO

No ensaio *Construir, habitar e pensar*, Heidegger (2002, p. 127) observa: “o homem é à medida que habita”. Contra a ideia de que o habitar depende e é efeito do construir, o filósofo argumenta que só constrói aquele que habita – o *dasein* constrói porque habita o mundo, porque já está envolvido e engajado nele junto com outros. Em sentido original, o termo *bauen* (construir) remete justamente a habitar – também entendido como cultivar e cuidar. Na acepção de construir, não deve ser confundido com produzir; aponta antes para a ideia de cultivar e cuidar do crescimento daquilo que é e está na terra. Construir é, assim, edificar lugares, bem como cultivar o próprio crescimento. A essência do construir é deixar habitar:

Ouvindo, porem, o que a linguagem diz na palavra *Bauen* (construir), podemos perceber três coisas:

1. *Bauen*, construir é propriamente habitar;
2. *Wohnen*, habitar é o modo como os mortais são e estão sobre a terra;

8 A primeira experiência marca a trajetória de Dina, filha caçula de Diogo e D. Cida, matriarca da casa analisada. A segunda desponta como o sentido que irá tomar ao longo dos anos a trajetória da irmã rival de Dina, Neneca, primogênita do casal.

3. No sentido de habitar, construir desdobra-se em duas acepções: construir, entendido como cultivo e o crescimento e construir no sentido de edificar construções (HEIDEGGER, 2002, p. 128).

Construir, observa HEIDEGGER, (2002) produz coisas que instauram lugares, que reúnem e põem em relação e, assim fazendo, abrem espaços. O lugar – o espaço aberto pelos envoltórios engajados do *dasein* – antecede o espaço (como distância vazia e mensurável entre dois pontos).⁹

No restante do capítulo utilizo a reflexão sobre temporalidade e espacialidade esboçada acima como foco para a análise da trajetória de uma casa matriarcal em bairro pobre e populoso de Salvador. Conforme procuro mostrar, a casa que analiso é um destes lugares no mais estrito senso heideggeriano, um abrigo construído onde se demoram, posicionam e relacionam seus distintos integrantes. Tal reflexão sobre espacialidade e temporalidade apresentada, apresento, de modo mais particularizado. Os dados apresentados a seguir são parte de um estudo de caso realizado no contexto de uma pesquisa anterior (HITA, 2004), sobre o modo de viver e habitar de casas matriarcais na cidade de Salvador. De modo mais específico uso o exemplo da casa de Dona Cida, uma parteira que chefiou um grupo de família extensa durante vários anos, até que sub-grupos da sua família se autonomizaram da casa matriz. Trato do processo de reprodução de famílias em grupos populares, e que neste caso, tem a especificidade de ter acontecido em um mesmo lugar (o desta casa matriarcal) ao longo da temporalidade da vida desta casa e da de seus residentes.

9 Ele diz exatamente: “No espaço, jamais encontramos lugares, jamais encontramos coisas do tipo de uma ponte. Já nos espaços, espaçados, arrumados pelos lugares, sempre se descobre o espaço como um espaço-entre, e, nesse, novamente, o espaço como pura extensão. *Spatium* e *extensio* tornam possível, a cada vez, tanto o dimensionar das coisas segundo intervalos, lapsos, e direções como o cálculo dessa medida” (HEIDEGGER, 2001, p. 135). Já em *Ser e Tempo*, no criticado parágrafo 70, registra algo similar, porém em tom diverso ao conceber maior peso à subjetividade e prioridade da temporalidade do que ao espaço (ou lugar) de seu Construir, Habitar e Pensar de fase posterior. Heidegger menciona: “A pre-sença introjeta – em sentido literal – o espaço. Ela não é, em absoluto, apenas simplesmente dada no pedaço de espaço que uma substância corpórea preenche. Existindo, ela já sempre arrumou para si um espaço. Ela determina, cada vez, seu próprio lugar de tal forma que a partir da arrumação do espaço, ela volta para o ‘local’ que ocupou. Para se dizer que a pre-sença é e está simplesmente dada em uma posição no espaço é preciso, antes, apreender ontologicamente de forma inadequada este ente. A diferença entre a ‘espacialidade’ de uma coisa extensa e a espacialidade da pre-sença não reside de fato de esta saber do espaço; pois a introjeção do espaço é tão pouco idêntica a uma ‘representação’ do espacial que é esta que pressupõe aquela.” (HEIDEGGER, 2002, p. 170).

Estudos sobre forma de habitar casas e sobre a importância do passado escravo no Brasil contemporâneo explicam algumas das principais características de uma matriz cultural da pobreza brasileira, em regiões de Recôncavo baiano, onde a cultura afro-brasileira é marcadamente central (AGIER, 1990; FREYRE, 1992; HARDING, 2000; LANDES, 1967; LIMA, 2003; MARCELIN, 1996; WOORTMANN, 1987; 1990). Sabe-se pela observação das formas de habitar as casas em meio popular, que os indivíduos – vivendo em condições de pobreza – não se distribuem nelas, no decorrer de suas vidas, com a mesma constância. O movimento entre distintas casas de uma rede de parentesco é intenso, principalmente durante a infância, mediante práticas como a da circulação de crianças e incorporação de filhos de criação. As duas práticas caracterizam o tipo de casa estudada, em que os deslocamentos mostraram-se constantes em diferentes momentos da casa. Associado a estas práticas, a *consideração* opera como um princípio de parentesco importante neste contexto. A alta mobilidade de pessoas na casa matriarcal observada está associada a estes três importantes mecanismos: circulação de crianças, criação de filhos de outrem e a consideração. Mas antes de tratarmos do movimento de pessoas e dos lugares habitados, prudente explicitar o sentido do termo “casa” aqui empreendido.

Em alguns estudos antropológicos, o termo surge com duplo sentido. O primeiro corresponde ao senso coloquial da palavra e refere-se à construção material onde pessoas habitam: *casa* (referido em minúsculo) é entendida como o espaço físico e geográfico. O segundo, propriamente conceitual, define “casa” como grupo doméstico ou familiar, a vida e as interações dos próprios membros. Nesta acepção, *Casa* (referida em maiúsculo) está próximo às noções de estirpe, clã ou família¹⁰ (ver, por exemplo, GILBERTO FREYRE, 1992; DaMATTA, 1985; LÉVI-STRAUSS, 1991, 1992). Mais recentemente, autores inspirados nas teorias de Pierre Bourdieu, Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (1995), como Louis-Herns Marcelin (1996, 1999),

10 Quando me refiro à noção de *Casa* matriarcal, remeto simultaneamente ao seu duplo significado: o de instituição familiar total e, ao lugar por ela habitado, como espaço físico. Entretanto, para fins puramente analíticos que visam a destacar e diferenciar a dimensão espacial, em alguns momentos do texto, usarei o termo *casa* (em minúscula) apenas quando se refere ao sentido de lugar, com respectivas significações e representações em mapas cartográficos. Já o uso de *Casa* (maiúsculas) significa tanto sua dimensão espacial (lugar) quanto simbólica (grupo doméstico ou família).

reatualizam criticamente o conceito lévi-straussiano de *Casa*, articulando-o a dimensões como as de “prática” e “processo”. Devido à mobilidade constante na forma de residir em setores populares, não se pode postular uma relação unívoca entre *casa* e *Casa*: uma mesma *casa* pode abrigar diferentes *Casas* e um mesmo grupo doméstico (*Casa*) pode, ao menos temporariamente, ocupar mais de uma *casa*.

É a partir do conceito de *Casa* que Marcelin (1996) explora o parentesco. Para o autor, a essência do parentesco em camadas populares passa tanto pelo sangue quanto pelo princípio da *consideração*. Este princípio da *consideração* é o terceiro termo do sistema de parentesco – junto ao de consanguinidade e ao de afinidade – mediante o qual se acionam mecanismos de seleção, integração e exclusão, intermediando as relações de afinidade, amizade, vizinhança, apadrinhamento ou pertencimento a um grupo, transformando o parentesco fictício em efetivo ou operante. Ele dilui a eficácia do princípio do sangue e institui a modalidade da “escolha”, através da qual *o parente* – “em princípio” – pode se tornar parente efetivo. Pela *consideração* se pode tornar um afim, um parente próximo; isto é, um não parente passa a ser considerado como “parente fictício”, *como se fosse* consanguíneo. Mas também é um princípio pelo qual se selecionam algumas pessoas da rede de parentesco que são mais significativas na interação dos indivíduos ao se poder aproximar de algumas pessoas e distanciar de outras (Ver MACHADO, 1998; MARCELIN, 1996; SCHNEIDER, 1984).

É possível dizer que o princípio de *consideração* tem um nítido caráter espacial, que se esclarece quando remetemos à análise heideggeriana da espacialidade constitutiva do *Dasein*. Para Heidegger (1997a), a espacialidade do *Dasein* envolve distanciamento (ou aproximação) e direcionamento. A *consideração* orienta pessoas/parentes, permitindo a aproximações e distâncias e direcionando a dinâmica relacional, pois delimita as fronteiras da proximidade social, interioridade e exterioridade. Ele constrói o idêntico e o diferente, o próximo e o distante: é um princípio de legitimidade e reconhecimento que estrutura o jogo social da sociabilidade, estabelecendo critérios de “avaliação” e de “escolha” de cônjuges, amigos, compadres, definindo o próprio destino dessas relações (MARCELIN, 1996). Assim, na condição de “parentesco por *consideração*”, encontram-se todos os indivíduos que

conformam uma determinada rede de cooperação mais próxima, incorporando ou excluindo pessoas da dinâmica dessas casas.

Ao invés de abordar *casa* (espaço físico) e *Casa* (grupo doméstico) como realidades distintas, mesmo que inter-relacionadas – uma, matéria inerte, a outra, significados sobrepostos a ela pelas pessoas, suas relações ou práticas – consideramo-as como única e mesma coisa. Fazê-lo implica operar duas redefinições importantes. Primeiro, exige que pensemos *casa* no sentido heideggeriano de lugar. Enquanto lugar, a casa não é um espaço neutro, fixo e sem história, que assiste e simplesmente registra os diversos significados que lhe são aderidos. Casa é lugar frequentemente arrumado e desarrumado pelas intervenções incessantes dos respectivos residentes. No entanto, também é lugar que reúne, instaura distância e proximidades¹¹, propicia e faz nascer certos modos de engajamento entre os habitantes. Segundo, exige que nosso conceito de grupo doméstico inclua não apenas relações entre humanos, mas também com coisas e lugares¹². Falar de grupo doméstico, então, é falar também de modos de habitar junto, de ser afetado pelos lugares e de ocupá-los, arrumando e desarrumando espaços. Uma vez que operamos esta dupla redefinição então dizer, por exemplo, que uma mesma construção física veio a ser habitada por dois grupos domésticos é, de fato, falar, em um determinado momento da trajetória destes indivíduos, da constituição de duas casas (tanto em sentido simbólico quanto material).

Com base nessas considerações, passo a análise da casa de D. Cida.

11 Duas características centrais da espacialidade do “Ser-em” de Heidegger são o distanciar e direcionar. “Dis-tanciar” é “trazer para a proximidade” no sentido de “ter à mão”. Mas não só, Heidegger se refere, também, a determinados modos de descobrir os entes em uma atitude puramente cognoscitiva, como apresentando esse caráter de aproximação. (HEIDEGGER, 2002, p. 152-153). Por sua vez, a direção é dada para ele pela região. Segundo Heidegger: “A descoberta de uma região que dá direções pertence à arrumação de espaço, própria da pre-sença. Por região, indicamos, de início, o para onde a que possivelmente pertence um instrumento à mão no mundo circundante e, portanto, passível de localização. Em todo deparar-se, ter à mão, deslocar e descartar um instrumento, já se descobriu uma região. O ser-no-mundo das ocupações se dis-põe direcionando. O pertencer remete de modo essencial, à conjuntura.” (HEIDEGGER, 2002, p. 170-171).

12 Ver neste volume o artigo de Iara Souza, que desde perspectiva *latouriana* analisa um recorte interessante sobre distintas temporalidades, paisagens e relações entre humanos e não humanos.

PASSADO, PRESENTE E FUTURO DA CASA – A SAGA FAMILIAR DE D. CIDA PARTEIRA¹³

A casa, objeto de atenção neste texto, é habitada por uma família extensa chefiada pela matriarca D. Cida, mulher idosa (mãe e avó). Ao contar sua história, procuro identificar o modo como se deu a ocupação e o uso do espaço por distintos sub-grupos familiares que a habita(ra)m, mais especificamente dois deles: o de duas filhas de D. Cida, irmãs e rivais. Descrevo aqui como as irmãs foram ocupando e re-ocupando distintos recintos da casa, ao longo das respectivas trajetórias, desde que nasceram até o período em que as conheci, e passaram a ser colaboradoras de minha pesquisa. A história trata também do processo por meio do qual as referidas identidades foram sendo modeladas.

Um processo de reforma constante e renovação de casas populares é uma característica que marca invasões e favelas urbanas – como a estudada, onde morava D. Cida – especialmente a partir dos anos 90 quando novas políticas de habitação passaram a ser implementadas. O aparecimento de construções de casas de tijolo e materiais mais permanentes nessa década começou a transformar a paisagem das periferias de Salvador, e do bairro onde fiz meu estudo. Durante os anos que circulei no Nordeste de Amaralina (entre 1984 e 2004), bairro onde D. Cida morou, destacava-se este movimento de construção permanente, seja pela derrubada de divisões ou criação de outras, mudando portas, entradas, cores de paredes; seja pela edificação de novos andares sobre as lajes (tetos) das casas originais. A elevada densidade populacional deste bairro e a falta de espaço na perspectiva horizontal favoreceu o crescimento vertical, talvez facilitado por incipientes financiamentos para construção de casas populares mais acessíveis a partir dessas décadas em Salvador. Todo este movimento estrutural e espacial das casas imprimia uma nova e flutuante identidade ao meio-ambiente do bairro. Deste modo, ao observar as principais transformações nas plantas das casas, estava, simultaneamente, acompanhando o processo de desenvolvimento dos diversos ciclos vitais pelos quais passava cada grupo familiar.

13 Ver também neste volume o artigo de Gessé Silva com importantes insights sobre o tratamento da temporalidade e estas três dimensões do passado, presente e futuro no pensamento de Heidegger.

Uma estratégia utilizada por famílias de camada popular é a de invadir ou comprar, a preços irrisórios, diferentes terrenos vazios da cidade, especialmente naqueles onde há outros parentes, em clara busca de consolidar ou expandir o patrimônio original. Isto pode ocorrer em distintos terrenos e locais ou até em um mesmo terreno original, expandindo a casa para os lados ou para cima. Ainda que a reprodução familiar tenha lugar em complexo e diversificado contexto urbano, marcado pelas invasões e crescimento desordenado de territórios livres das cidades; o exemplo que descrevo mostra que a continuidade de união da parentela ou a separação residencial nas gerações seguintes, depende de vários fatores, e em grande medida, dos recursos que podem ser mobilizados para a ocupação de novas casas, assim como do tipo de relações internas e de consideração que se desenvolveram entre as casas matrizes e os novos núcleos.

D. Cida (uma conhecida parteira na sua comunidade), criou com o segundo marido – de quem, quando a conheci, já era viúva – um patrimônio que foi sendo distribuído, ainda em vida, entre alguns filhos e netos: os diferentes espaços da casa de sua propriedade que viriam a se transformar, no curso dos anos, em quatro novas moradias semi ou totalmente independentes. A casa foi adotando nova configuração desde o início – quando vivia apenas com os filhos e o marido – até o final da vida e mesmo depois da morte. De uma casa térrea com quatro compartimentos, passou-se a quatro casas em 3 andares, com edificação de novos cômodos e re-ocupação por novos membros de espaços antigos destinados anteriormente a outros, de acordo com os lugares e posições por eles ocupados neste grupo familiar. Na transição e mudança espacial, cabe mencionar a incorporação feita à casa de uma passagem pública que conectava duas ruas, e que ampliou o espaço da planta matriz original, ao se fechar o acesso de vizinhos a este espaço, e apropriá-lo para o novo conjunto residencial.

O modo de habitar a casa no passado remoto

D. Cida Parteira teve a primogênita, Lena, no primeiro casamento, do qual enviuvou cedo. Com Diogo, o segundo marido, com quem construiu a casa que a família habitou até o final da vida, teve mais 4 filhos: uma filha

de criação, Merina, duas filhas do casal, Neneca e Dina, e um rapaz que nasceu com problemas mentais, Júlio.

No período, a planta da casa de D. Cida e Diogo era similar à que conheci em 1992 (Fig. 1). Na figura, observa-se a casa no espaço térreo do terreno constituído por 4 compartimentos alinhados do lado direito e separados por um estreito corredor público à esquerda que conectava a rua da frente com a dos fundos. Na planta original, todo o terreno estava na mesma altura e era de barro batido. Anos depois e com erosão do tempo e chuvas, o chão do fundo foi perdendo nivelamento em relação à frente da casa.

Na entrada principal, primeiro cômodo do lado direito, ficava a grande sala de visitas da casa matriz, região mais valorizada e privilegiada da residência; onde, por bom tempo, funcionou – na parte mais frontal desse recinto – como venda. Segue a este recinto o quarto do casal, outro lugar importante onde ficava localizada a cama de D. Cida ao longo da sua vida. No terceiro cômodo dormiam os filhos e onde, em períodos posteriores, se preparavam os alimentos. A cozinha ficava no cômodo contíguo. Deslocados da construção principal, construíram-se um quartinho, disposto à esquerda do lote e, à direita, um banheiro de fosso a céu aberto, protegido por madeiras e papelões improvisados. Entre eles, uma estreita passagem que permitia conexão da rua da frente com a de trás.

À medida que os meninos foram crescendo, foi adaptado um diminuto e escuro cômodo destinado a manter separado do resto da família o filho Júlio (Fig. 2), pois os seus problemas mentais foram piorando e tornando mais difícil a convivência familiar. Este cômodo, onde apenas cabia uma cama, permitia pequena movimentação e ficava localizado do lado esquerdo do pátio dos fundos, em parte da passagem que conectava as duas ruas, e frente ao local do banheiro, que como tal, foi carregado de estigma claramente oposto, em termos de valor simbólico, ao quarto da matriarca ou ainda à sala da frente. O diminuto espaço destinado a Júlio desaparece anos mais tardes, após sua morte e quando se iniciam grandes reformas em todo este conjunto habitacional, mas o estigma dos lugares próximos desta região permanecerá pela proximidade do banheiro e antigo quarto de Júlio. Voltarei a este lugar/região da casa, nas próximas sessões.

Lena e Merina, que não são filhas de sangue de Diogo, ao começar a engravidar, foram as primeiras a deixar a residência e a morar nas casas onde trabalhavam inicialmente como empregadas domésticas. Depois, passaram a viver de aluguel ou em distintos barracos improvisados em diferentes conjunturas de suas vidas, em terrenos invadidos ou obtidos pelos parceiros, sempre em situação de maior precariedade. Nessas casas constituíram e criaram o restante da prole (Lena teve 7 filhos e Merina 4). Apenas os primogênitos de Lena e de Merina foram criados desde o nascimento por D. Cida e Diogo. Como vemos, há nesta família tanto a modalidade de filhos de criação como o de crianças que circulam pela residência, indo e voltando em diferentes conjunturas temporais. Entre as crianças que circulam estão os que entraram na casa como dádiva (por escolha dos avós, e que por isso terão mais privilégios), e os que chegaram como um fardo e fruto de tragédias familiares (ver sobre isto FONSECA, 1995, 2000).

A circulação de crianças, como pode claramente ser observado, difere da prática de filho de criação e, frequentemente, acontece de modo simultâneo em um mesmo lar, especialmente neste. A circulação (associada à elevada mobilidade de pessoas entre diferentes casas) não renega a paternidade biológica e é, em geral, mecanismo que ocorre principalmente entre consanguíneos. Neste caso, a criança mantém a identidade dos pais biológicos, e a dos adotivos pode ser adicionada à anterior, passando a se ter “várias mães” ou responsáveis pela criação. Os contatos com pais biológicos não são rompidos, indicando que a relação entre mãe adotiva e genética não é, necessariamente, excludente. O filho de criação, pelo contrário, costuma ser aquele sem laços de parentesco que é incorporado ao novo lar como um tipo de filho adotivo. Ao contrário do que se costuma pensar em representação ocidentalizada sobre maternidade, a circulação e criação de crianças ocorrem em setores populares (como o estudado), porque as crianças são desejadas e queridas, e porque representam um valor em si. Foram estas práticas da circulação e criação de crianças, além de outras, que me despertaram para o constante movimento que elas imprimem neste tipo de casas populares no Nordeste brasileiro.

Para Marcelin (1996), a casa é para os membros que a habitam tanto *referência temporária*, um lugar de passagem, como *referência permanente*

(pois é uma matriz simbólica) na qual nascem a coletividade familiar e os mitos da família. Se a casa é uma *referência temporária* para os filhos, netos ou membros dependentes da matriarca (grupo doméstico) que com ela moraram, mas que estão de passagem e circulam entre várias outras casas da mesma rede, é para eles também uma referência permanente; pois as casas pelas quais circulam são um lugar no qual se constrói a individualidade mediante relações e experiências familiares. Neste sentido, casa é – acima de tudo – um referencial de pertença e constitutivo do *self*.

No entanto, se este tipo de casas se caracteriza pela maior abertura à inclusão de estranhos e outros parentes, é também fortemente marcada por um padrão hierárquico e discriminatório das posições ocupadas por cada membro ao seu interior. Um exemplo é o dos filhos de criação não consanguíneos. Se por um lado, ampliaram as possibilidades de inclusão na rede de parentesco, ao receberem teto e alimento desde a infância; por outro lado, tiveram mais deveres que os consanguíneos e sofreram maior discriminação, especialmente no que diz respeito à herança da propriedade, pois vivenciaram menor direito a receber um pedaço de chão ou da casa, como veremos adiante¹⁴. Para eles, neste aspecto, a casa não é própria, mas da matriarca que a comanda, o centro focal por onde transitam as relações e direito ao uso, mas não à posse. Para estas pessoas, o sonho da casa própria dificilmente se concretiza nesta rede, e outros sequer o formulam. São pessoas que estão sempre dependendo da aceitação ou integração na casa dos parentes ou de pessoas mais próximas nas que costumam transitar. A casa, por sua vez, será uma referência “mais permanente” para membros com laços de sangue mais próximos e melhor posicionados na estrutura familiar ou na escala de “consideração” da matriarca: os legítimos herdeiros, ou por ela escolhidos, os futuros proprietários da propriedade. Dina e Neneca, apesar de idas e vindas, como veremos adiante, nunca deixarão de habitar a casa até a morte da matriarca e se transformarão nas principais herdeiras. Vejamos, a seguir,

14 Não se pode saber qual o principal critério que opera nesta exclusão, se o de consideração ou consanguinidade. Ambos se articulam a tantos outros (como idade, gênero, etc.), que combinados, podem ter pesos, orientações e resultados diferentes em cada caso específico. Mas tanto um quanto outro, neste grupo domésticos operaram no sentido de privilegiar os filhos de Diogo e D. Cida, assim como os netos ou filhas mais consideradas por eles.

outro exemplo destas diferenciações e processos de exclusão ocorridos na história de vida das duas filhas de sangue do casal, no início da vida sexual e reprodutiva delas.

Neneca engravidou aos 15 anos, de um homem trabalhador e mais velho que assumiu a relação e aceitou vir morar na casa de Diogo e D. Cida. Com ele Neneca teve 7 filhos. Este novo sub-grupo familiar passou a ocupar, na época, o quarto do fundo da casa (e que em fase anterior deve ter sido a cozinha), um que passou a ser destinado, anos depois, aos filhos casados, com prole crescendo. Neneca nessa fase tinha uma vida melhor e costumava se referir aos privilégios e atenções que recebia do pai, quando comparados ao modo como ele tratava os demais filhos.

Dina também começou a engravidar pouco depois de Neneca, com 13 anos. O namorado, como ela, era muito jovem, e a união demorou muitos anos até lograr ser consumada. Dina recebeu de Diogo um tratamento oposto ao que foi dispensando a Neneca: como o jovem parceiro não tinha idade para assumir a relação e esta não se consumou, como no caso de Neneca, o pai a espancou e expulsou da casa ao saber da gravidez. Ela morou temporariamente em um barraco improvisado em terreno invadido com apoio da meio-irmã Lena e a proteção de D. Cida, às escondidas do pai. Doca, o jovem namorado, que nessa época tinha outras namoradas, só a visitava de vez em quando no barraco (e depois na casa de D. Cida). Ela conseguiu retornar ao seio familiar, ao ser perdoada pelo pai, meses depois do nascimento da primogênita. Na ambígua e indefinida categoria que Dina passou a ocupar como mãe solteira ou sem um parceiro provedor, o *status*, as condições de vida e posição ocupada no grupo familiar eram claramente inferiores aos de Neneca, que se orgulhava em marcar a distinção, com o trunfo de ter casado no civil, depois do nascimento dos primeiros 3 filhos. Neneca nessa época era considerada melhor mãe de família que Dina, por contar com a presença de um marido apreciado pelo chefe da casa, que o considerava como filho. Por isso Neneca já usufruía o privilegio, em relação a Dina, de ocupar com o novo sub-grupo familiar o quarto dos filhos casados, no fundo do terreno, que passou a ser o quarto deste casal antes de 1985 (ver em anexo a Fig. 2). Dina, na hora de dormir, seguia compartilhando espaços coletivos da casa com os dois sobrinhos (netos que Dona Cida criava, um filho de Lena e outro

de Merina) – nas noites ela e a prole (que aumentava a cada ano) se acomodavam com os primos no cômodo dos filhos e onde passou possivelmente a operar a cozinha por este período.

Eventos importantes que marcam o trânsito para o seguinte momento familiar são as mortes de Diogo, do primeiro marido de Neneca e o assassinato de Lena.

A casa matriarcal do presente (ou passado remoto)

Em 1992, no meu primeiro contato com a casa, o grupo de parentesco de D. Cida operava já como uma família extensa chefiada por ela. Viúva e responsável por manter com o trabalho, pensões e propriedade da casa, alguns dos filhos, parceiros das filhas e netos. Isto é, os filhos de Neneca, Dina e também, àquela altura, os seis órfãos deixados por Lena (que D. Cida passou a criar após o trágico assassinato). Todos os adultos e crianças comiam da panela de D. Cida e dormiam sob o mesmo teto.

Esta fase da casa foi marcada por diversas tragédias, como as mortes de vários integrantes, perda de bens, deterioração da habitação e também pelo nascimento ou chegada de novos netos de D. Cida, aumentando a densidade populacional da casa e circulação e movimento de pessoas no interior. À morte de Diogo, seguiu-se a do primeiro marido de Neneca (que ela posteriormente substitui por Gilson, na busca de um provedor nos anos seguintes). Em seguida, ocorre a morte da própria Lena que morava com os filhos em outra casa do mesmo bairro. Com o traumático assassinato de Lena (aparentemente perpetrado pelo pai de um dos filhos que se negava a pagar pensão alimentícia), os seis filhos dela (de diferentes parceiros) e o neto (bisneto de D. Cida) que ela criava, são incorporados à *Casa* matriarcal (família) e passam a ser criados por D. Cida. Alguns anos depois, segue-se também o falecimento de Júlio¹⁵, a quem D. Cida e toda a parentela estimavam muito, apesar do problema mental. Ele tinha, por sua vez, direito a pensão por incapacitação mental, pelos anos em que Diogo e D. Cida contribuíram com o INSS. Como mencionado, D. Cida não apenas teve uma filha

15 Muitos anos depois morreram, de modo sequencial, três dos sete filhos de Lena, que estavam, boa parte deles, envolvidos no tráfico de drogas.

de criação, Merina, mas continuou criando novos netos e bisneto, por parte das filhas, transformando-se na chefe do extenso grupo de parentesco e proprietária da casa onde todos habitavam:

Criei filho, criei neto, tô criando bisneto!... e tô aqui! Com a cabeça... no lugar! Com certeza! Oxênte. Sou eu. Vó. É Vó mesmo. É, comigo é que eles [os filhos da falecida Lena] dormem, eles dormem lá comigo, comem... tudo pra eles sou eu. A responsável deles sou eu, não tem pai, pai [o verdadeiro] não liga, QUE SÓ EU QUE SOU AVÓ, MÃE E PAI. (D.Cida, 18/09/1992. e D. Cida, 24/2/1999 mixadas).

Aí ficou a casa cheia que parei nim, nim vinte, vinte e duas criança que eu tinha aqui dentro de casa, de menor. Eu dava comida a essas vinte e uma criança. Hoje em dia já tão mais... uns já tão sobre si, outros tão coisa, mas tá tudo aqui comigo. Sempre trabalhei [de parteira], aí me aposentei, sou aposentada, né? (D. Cida, 22/01/1997).

Neneca, nesta época, se dizia proprietária (de herança deixada pelo pai antes de morrer) do espaço localizado na frente da casa (anterior sala da casa de D. Cida)¹⁶; local que passa a ocupar com o novo parceiro Gilson e os 7 filhos. O plano da casa continuava praticamente o mesmo de décadas anteriores, mas a ocupação do espaço variou, logrando Neneca nova ascensão, ao passar a habitar a sala da casa de D. Cida, na frente do terreno, na região mais valorizada da casa. Esta foi uma fase áurea em sua vida, apesar das dificuldades para criar os filhos, sobre os quais não tinha muita autoridade, talvez por estar viúva e já com novo parceiro, Gílson, com quem nunca logrou ter mais filhos e em quem buscava um novo provedor. Mas Neneca e Gilson não possuíam recursos suficientes e continuaram recebendo apoio de D. Cida.

No período, Dina, em situação econômica mais precária que a da irmã Neneca, com quem ao longo dos anos criou forte rivalidade e ressentimento, trabalhava arduamente, como sempre fez D. Cida, para angariar recursos e construir novo e diferente espaço na saga familiar. Dina, que apresentava

16 Ver em anexo Fig. 1 e 2.

crises nervosas, vivia já com os 4 filhos no quarto anteriormente destinado a Neneca e filhos casados de D. Cida, no final do terreno, onde antes tinha morado Neneca.

Esta foi a fase em que a beleza da casa entra em declínio, o auge já havia passado e ela começa a se deteriorar, devido ao aumento de dificuldades econômicas e por conta do aumento de novas bocas a alimentar e dar acolhida, associado à perda de três importantes provedores (Diogo, o marido de Neneca e depois a pensão de Júlio). As dificuldades se evidenciam claramente na própria degradação física que o local sofre, com o passar dos anos, pela falta de manutenção. As marcas do abandono se evidenciavam no desgaste e descuido sofrido no imóvel. O conjunto, localizado no alto de um morro, em zona de encosta, sofreu forte erosão, desnivelando em quase um metro as áreas onde se localizavam, de um lado, a sala da frente e, de outro, tanto o quarto de Júlio como o dos filhos casados. Para chegar ao fundo da casa, era preciso passar por algumas tábuas improvisadas, fazendo papel de degraus, para permitir a circulação pelo terreno então desnivelado e que continuava se desintegrando a cada nova chuva.

O espaço mais claro e arejado do quarto da matriarca e o ocupado pelo sub-grupo familiar de Neneca, na frente da casa, contrastava com os cômodos onde Júlio, Dina e os filhos dormiam – os mais estigmatizados, e afundados na lama, em dias de muita chuva. Os dois quartos precisavam ser recuperados depois de cada temporal, pois deles saíam baldes de água e de lama. Por sua vez, Doca, o pai de todos os filhos de Dina, continuou a visitá-la com maior regularidade, pelo aumento da privacidade ao ter passado da área comum da cozinha para o de quarto de filho casado, ampliando-se a prole¹⁷. Alguns anos depois, com a morte de Júlio (o irmão deficiente), o quarto passou a ser ocupado pelo neto mais velho de D. Cida, mas por pouco tempo, pois ele terminou se mudando para o quarto de filhos casados, quando Dina abandonou este recinto.

17 Os dois filhos caçulas nasceram neste quarto. E foi nessa época o aborto de dois gêmeos, ao que Dina recorreu para aproveitar a chance, em campanha política, de poder ser esterilizada. Se as crianças tivessem nascido, fase em que tinha 19 anos, ela seria mãe de seis e não dos quatro filhos, todos eles com Doca. O evento do aborto dos gêmeos produziu grande ressentimentos familiar, especialmente em D. Cida que, como parteira, não compartilhou a decisão da filha, mas aceitou assinar o consentimento para ela poder se esterilizar, já que Doca, por sua vez, se negou a fazê-lo.

Como se pode observar na planta da casa desta fase (ver Figura 2, no anexo), as transformações espaciais ocorridas foram pequenas, porém marcadas pelo aumento da densidade populacional do local e elevada circulação nos distintos recintos, ocupados por diferentes pessoas a cada novo evento ou conjuntura. A pessoa que não se move do próprio quarto é D. Cida. Depois de viúva, passa a compartilhá-lo com as crianças menores a pernoitar no chão, ou com as netas prediletas – filhas de Neneca – que partilham da cama de casal, importante símbolo de *status* familiar para elas¹⁸.

Nesta nova fase, o movimento do espaço e das pessoas começou a ficar mais visível. E é preciso salientar que a distribuição espacial das pessoas, apesar do elevado número de integrantes, em especial de crianças, não era caótica. Essa distribuição espacial das pessoas revela os diferentes valores e critérios usados em contexto de precariedade social e pobreza: podia-se distinguir o quarto da matriarca, o dos casais com filhos pequenos, nos fundos, dos da frente ou sala, em nova conjuntura (quando Neneca passará a habitá-la). À hora de dormir, o espaço se redistribuía seguindo outros critérios. A sala, por exemplo, tendia a ser mais ocupada pelos homens solteiros (neste tipo de casa os homens costumam dormir mais próximos à porta de entrada, com finalidade de proteção, enquanto às mulheres são disponibilizados espaços perto da cozinha ou no interior da moradia). O espaço se transformava e readaptava no contexto de maior densidade populacional. Uma sala podia se tornar uma nova casa e um sofá podia converter-se na nova sala de uma casa de um único cômodo. Cômodos ou espaços ocupados por determinados objetos permutavam de valor no decorrer do tempo e evolução da casa. Ao longo dos 10 anos em que visitei a localidade, custava-me reconhecer nela algo presente nas visitas anteriores. Detectei que não apenas as crianças cresciam; umas partiam, outras chegavam. Enfim, que não apenas a

18 D. Cida compartilhou sua cama de casal com duas de suas netas (filhas de Neneca, suas prediletas). Primeiro com Lia – a neta que ao engravidar de Laisa se casou – a seguir com Lídia, a irmã, que também se casou alguns anos depois da irmã. Houve uma determinada fase em que ambas disputavam uma banda da cama da avó, e o afeto com ela, chegando ao ponto de dormirem quatro mulheres de três gerações distintas nesta cama, no ano de 1997 (quando nasce Laísa, filha de Lia e André): D. Cida em um extremo, Lídia no meio, Lia e a bebê do outro lado da cama. Esse exemplo demonstra, como divertidamente relatado por D. Cida e Neneca, a briga entre as irmãs pelo afeto e consideração de D. Cida, e que de modo diferente parecia reeditar a rivalidade entre Neneca e Dina.

mobilidade de pessoas era elevada (o que é um diferencial deste modo de habitar em setores populares), mas que também o espaço com elas se movia.

A intensa circulação de pessoas não se dava apenas entre os recintos da casa, mas também se expandia para fora, envolvendo outras casas de parentes ou vizinhos. Pude observar que esta variação, em distintas conjunturas, dependia das relações de aliança ou conflitos entre a parentela: saía-se da casa da mãe para a própria, para a de outro parente, vizinho ou conhecido e, na maioria das vezes, regressava-se à casa da mãe-avó (família de origem) em tempos que eram superados os conflitos ou em caso de aparecer novas necessidades. As idas e vindas de netos, filhos e outras pessoas – visitantes incorporados em distintos momentos de suas trajetórias –, acompanhadas de constantes re-configurações espaciais, foi intensa ao longo do tempo e diferentes gerações na casa matriarcal onde ocorreu a pesquisa. Mas, o movimento como já pode ser evidenciado, não era apenas aquele que ocorria entre as pessoas, mas também aquele que fomos capazes de observar por meio das próprias transformações materiais da casa. E que se evidenciará melhor na fase seguinte.

Naquela casa (lugar), observou-se certa dinâmica no uso do espaço que foi sendo re-adaptado a depender das necessidades de cada nova circunstância. Cada quarto, sala, sofá, pedaço da cama são distribuídos entre os integrantes da casa segundo critérios, entre outros, de conjugalidade, gênero, idade, consideração etc. A constante chegada ou partida de pessoas, resultante de distintas conjunturas vitais, foi sempre fator determinante. Essa mobilidade e circulação humana pode ser o resultado de novas uniões, separações, nascimento de novas crianças ou partidas de membros do lar associadas, em muitos casos, ao desejo e decisão matriarcal, sobre a vida de seus dependentes e futuro desejado para suas respectivas casas, assim como das possibilidades que foram sendo criadas, em cada trajetória e sub-grupo familiar, conduzindo a esta configuração de casas que estamos descrevendo. Desde aqui se pode dizer que o parentesco e a consideração são ativados no momento em que um integrante de um dos sub-grupos conquista o direito ao espaço, o que exige re-acomodação de lugares e posicionamentos ao interior da estrutura de relações de parentesco.

Um bom exemplo sobre o modo como foi variando a ocupação espacial e significado de alguns dos lugares desta configuração de casas é o da região onde se localiza o quarto destinado aos filhos casados (perto do quarto de Júlio), que, ao longo dos anos, nos permite descrever tanto o movimento do espaço, suas transformações, como o das distintas pessoas que o foram ocupando, em distintos momentos de suas vidas. Primeiramente foi ocupado pela irmã de criação Merina, antes de sair de casa e viajar para São Paulo; depois por Neneca e seu primeiro marido; posteriormente, por Dina que passou a ocupar o quarto, com seus filhos, o que significou para ela uma pequena ascensão ao ter um espaço exclusivo, ainda que na pior parte da casa: um local úmido, que inundava com as chuvas e ficava repleto de ratos e insetos, queixava-se ela, além de estar quase um metro mais baixo do que o resto da planta da casa, antes da reforma de qualificação ter sido iniciada.

Por volta de 1995, cai parte do teto da casa de D. Cida e com esta tragédia anuncia mais uma transformação na residência, marcando a transição para uma nova fase. À época, Dina trabalhava na construção civil, e conseguiu articular uma série de ajudas e mutirões para re-erguer e qualificar a destruída casa da mãe, apesar da resistência inicial da velha senhora. E o destruído e afundado quarto de filhos casados que ocupava, que foi perdendo altura com a erosão das chuvas e desgaste do tempo do chão de barro, foi se tornando menos inóspito, ao voltar a se nivelar em altura ao resto da casa.

Nesta fase, a passagem que conectava as duas ruas foi incorporada ao terreno da casa. Com esta reforma e ampliação da casa, se ganhou em espaço e novas sub-divisões, mas se perdeu em claridade e ventilação. Certamente outros conflitos com vizinhos devem ter sido iniciados neste movimento de apropriação indevida de um terreno coletivo e se manifestam de modo mais drástico na conjuntura da morte da matriarca.

Futuro da casa matriarcal (ou passado mais próximo): sua multiplicação em novas casas

Pelo enorme e reconhecido esforço que não apenas recuperou a casa da mãe como ampliou suas possibilidades futuras de expansão, não demorou muito até que Dina convencesse D. Cida a lhe ceder o direito a poder

construir a própria casa na nova laje (teto) da casa matriarcal que ela re-qualificou. Neneca já havia recusado trocar este novo espaço pelo seu pequeno quarto construído na entrada da casa matriarcal, anteriormente sala da Casa de D. Cida, pois, embora a laje da mãe oferecesse possibilidades para a ampliação de sua moradia, era puro espaço a céu aberto, ainda por ser construído. Então, em 1995, Dina inicia a árdua construção de seu primeiro quarto – e fundamento da futura casa – na laje da casa de D. Cida. Posteriormente, o espaço ocupado com dormitório será a futura segunda sala – a da televisão, na casa que virá a ter anos depois¹⁹.

A ocupação do quarto dos filhos casados, nos fundos da casa de D. Cida, frente ao anterior quarto de Julho, mas agora ampliado, depois da reforma, quando Dina sobe para a laje desta casa, ocorre por parte de Téo, o neto criado desde nascimento por D. Cida e Seu Diogo, filho primogênito da finada Lena, que também era pai de dois dos bisnetos de D. Cida, um dos quais ela também criava. Os meio irmãos de Téo, por parte de mãe, e que passaram a ser criados por D. Cida, irão ocupar, depois da reforma realizada por Dina, o espaço novo incorporado à casa (a antiga passagem que conectava as duas ruas) e que se torna uma nova sala e quarto, em forma de L, na nova configuração da casa de D. Cida.

Neste período, a partir de 1995, é possível observar o surgimento de 3 novas casas, mais independentes (as de Neneca, de Dina e a da neta Lia, filha de Neneca) que se distinguem e relacionam com a casa de D. Cida. Lena e Merina, respectivamente a filha primogênita de D. Cida com seu primeiro marido e filha de criação, não tiveram direito ao uso ou herança do terreno da casa enquanto D. Cida era viva. O local destinado à antiga sala de visitas da casa de D. Cida e Seu Diogo, nesta nova fase, transforma-se no “quarto” (sala, cozinha) fundamento da nova casa de Neneca (e não mais a sala da casa de D. Cida). Neste cômodo, que foi crescendo nos anos seguintes, Neneca, Gilson e seus filhos dormem, comem e socializam. Com a nova construção realizada aos poucos por Gilson, que trabalhava também na construção civil, o espaço volta a ser uma sala (agora da nova casa deste sub-grupo familiar),

19 Ver figuras 3 e 4, onde a cor vermelha identifica o espaço que ocupará toda a residência de Dina no 1º e 2º pavimentos deste terreno, nos anos seguintes

dividindo espaço com uma pequena cozinha. Na laje batida sobre esta sala, ao longo dos anos, é posteriormente construído o quarto de casal de Neneca e Gilson, um diminuto banheiro e um meio quarto onde só cabe um beliche. Tudo isso em espaços muito apertados para acomodar o grupo familiar de Neneca que cresce, com o nascimento de seus primeiros netos (ver Fig. 3 e 4 em anexo).

Neste período de expansão das novas casas é quando se observa, também, como do pouco que tinha Dina na configuração da casa anterior surge um novo lugar, mais autônoma: a “mansão” construída e habitada por Dina nesta configuração de casas. É, então, que Neneca e Dina adquirem seus respectivos fogões²⁰ e iniciam fase de relativa independência da casa matriz, que é real ao menos no caso de Dina. Se também Neneca, com apoio e trabalho de seu parceiro Gilson, conseguiu verticalizar ainda mais a construção, sua casa cresce, porém, em um espaço geográfico menor que aquele do qual Dina irá se apropriando nos próximos anos²¹. A casa de Dina marca sua distinção não apenas pelo tamanho e rapidez com que cresce, pelos materiais usados, mas também pelo tipo de projeto arquitetônico que o diferencia e aproxima mais aos de grupos em processo de ascensão social, quando comparado com o das outras casas de parentes vizinhos que também cresceram no mesmo período. Nesse sentido e para o contexto, a casa de Dina era vista como uma “mansão” em relação às outras da vizinhança.

De um grande grupo familiar em terreno comum, passou-se aos poucos a vários núcleos ocupando o mesmo terreno, onde quartos e espaços do que eram inicialmente parte dessa única casa, foram sendo divididos e transformados em novos lares²². Espaços que vão deixando poucos rastros daquela casa única e original, com as sucessivas transformações e novas construções. Essa transformação ocorre não sem inúmeros conflitos, um dos quais será abordado a seguir.

20 Possuir o próprio fogão e nele cozinhar com recursos próprios é um indicador importante de independência do lar materno, e um que assinala o deixar de se tratar de uma única casa.

21 Ver em anexo Fig. 2, 3, 4 e 5, onde o espaço em azul é o da casa de Neneca e o vermelho no que vai se transformando a casa de Dina

22 Ver em anexo as Figuras 3, 4 e 5, as transformações ocorridas no térreo, primeiro e segundo pavimento da casa matriz original a partir de 1995 até 2002 aproximadamente quando se transforma em quatro novas casas. As diferentes cores indicam respectivos proprietários.

Posteriormente, por volta de 1997/98, D. Cida cede outra parte menor da sua laje para a neta Lia, primogênita de Neneca, que, ao engravidar de parceiro provedor, André, obtém as condições e recursos para levantar a própria casa, atraindo o braço de um “homem trabalhador e de respeito”, em movimento similar ao de sua mãe Neneca, que buscou em novas uniões, o modo de sobreviver e subir na vida. Deste modo, forma-se o quarto grupo doméstico ou casa, marcando nova etapa do curso vital desta ampla rede de parentesco²³. A construção e formação de novas casas fica sinalizada pela maior independência dos novos núcleos e pelo preparo de alimentos em separado. Este processo é resultado tanto de decisões, ordens, desejos e vontade da matriarca, quanto das reais possibilidades de independência de alguns grupos de sua parentela.

A autonomia conquistada pela casa de Neneca, depois de 1995, foi relativa, pois D. Cida continuou pagando até a morte, contas de luz, água e certos gastos gerais das casas “de baixo” (dela e de Neneca), enquanto já o deixara de fazer para “as casas de cima” (Dina e Lia), que passaram a apoiar com doações materiais, a casa matriz de D.Cida e Neneca. Por outro lado, a lentidão da evolução e expansão da casa de Neneca (maior família ocupando menor espaço do terreno que a irmã), ao longo dos anos, fica melhor evidenciada quando comparada com a veloz ascensão da casa de Dina (menor grupo familiar que o de Neneca ocupando a maior parte do terreno), que, de forma ambiciosa e bem determinada, foi se expandindo para além do espaço de laje, supostamente doada pela matriarca; a ascensão de Dina – rápida e oportunista na visão da parentela – causa alguns conflitos, pois encara a nova fase como uma conquista, passando a, inclusive, resignificar a antiga relação com Doca, pai de seus 4 filhos, que decide ir morar junto a ela na nova mansão.

Este processo de evolução da configuração espacial das casas, aqui identificada como a temporalidade da espacialidade desta casa – foi sempre atravessado por distintos jogos de forças entre seus integrantes, marcados

23 A doação de parte da laje de D. Cida para a primogênita de Neneca pode ter sido um modo, também, de D. Cida equilibrar o menor crescimento de Neneca e evitar a rápida expansão de Dina, mal vista por toda a parentela, e que em poucos anos foi ocupando cada vez mais o espaço por ela conquistado na laje oferecida pela mãe para construir sua base residencial.

por fortes conflitos, exclusão de alguns membros e inclusão de outros, no direito ao uso e herança da casa. O modo de ocuparem, habitarem, edificarem, se demorarem ou circularem pelos distintos cômodos e espaços simbólicos desta casa foi mudando, que no caso de Dina, graças à criação de novos espaços, foi ascendente: de menos valorizadas a mais valorizadas; ao contrário, no caso de Neneca. Isto aponta para a modificação na autoestima, modo de ser e se ver, ou ser visto pelos outros, trocando estas duas irmãs a posição que ocupavam na parentela, que tomavam como referência o tipo de casa que foram capazes de construir e habitar em distintos momentos de suas vidas.

CIRCULAÇÃO DE BENS E DOS LUGARES OCUPADOS NA CASA PELAS DUAS IRMÃS

Em quase todos os conflitos ou manifestações de ciúmes que presenciei entre Neneca e Dina nesta *casa* – e em outros “conflitos” que aparecem em narrativas ao interior dos distintos subgrupos familiares – a luta pelo espaço físico pareceu-me ser um dos principais motivos, mesmo quando latentes, de boa parte dos desentendimentos. O conflito vivenciado por esta parentela em janeiro de 1999, denominado até então um dos piores de sua história, culminou com a demanda policial levantada por Dina contra a irmã Neneca e uma das filhas dela. Tudo teria começado, comentam, por um motivo fútil e envolvendo fofocas sobre cada uma das partes. Este teria sido o estopim do que me pareceu uma verdadeira “batalha” que levaria todo o dia²⁴ a quebradeira de móveis, copos e taças de vidro. Dina atirava objetos de cima tentando acertar a irmã e a sobrinha embaixo; ambas chamavam a atenção da vizinhança com gritaria e xingamentos de ambos os lados. As mulheres “de baixo” (Neneca e sua filha Lídia) acusavam “a de cima” (Dina) – em defesa da fofoca supostamente iniciada por Dina sobre Lídia²⁵ – de roubo, prostituição e lesbianismo, acompanhadas do compa-

24 Com diversos desdobramentos e novos tipos de conflitos ao longo dos meses seguintes, mas que certamente era já consequência de conflitos anteriores e da rivalidade clara entre Dina e Neneca que fui percebendo ao longo dos 10 anos de contatos e visitas, em distintas pesquisas, a esta casa.

25 A respeitabilidade de Lídia teria sido questionada pela tia Dina, quem a teria visto na praia aos beijos e abraços fervorosos com um rapaz.

nheiro de Neneca, Gilson, como cúmplice. As acusações eram de ambos os lados, porém os focos dos conflitos para uns e outros eram distintos. Para Dina, tais “calúnias”, vindas da boca da irmã de baixo, aos gritos e para toda a vizinhança ouvir, ofenderam-na profundamente, que ficou envergonhada de sair à rua por vários dias, com pensamentos suicidas e com desejos de vingança. Esta “batalha” deste dia marca apenas uma primeira fase de uma longa guerra entre famílias, a se desenrolar nos meses seguintes, e só interrompida à noite, quando Doca, o companheiro de Dina desde 1995 e pai de seus quatro filhos, que não presenciara esse conflito, regressa do trabalho e toma partido a favor da mulher, ofendido por ser acusado de “cornô”. A casa parecia uma sepultura, estava toda fechada e silenciosa no dia seguinte em que passei de visita... Apenas meses depois eu viria a entender e conectar melhor alguns destes fatos, com novas entrevistas, detectando que a guerra e conflitos continuaram muito mais tempo do que o dia daquela primeira batalha. A disputa continuou por vários dias, com ameaças e telefonemas anônimos mútuos, bozós²⁶ nas portas e encruzilhadas próximas, abandono temporário da casa da sobrinha Lídia (terceira filha de Neneca), que ficou assustada com as ameaças de Dina e do marido. Cada vez foi ficando mais claro, ao longo dos anos, que a maioria dos conflitos neste grupo familiar estavam de um modo ou outro, ainda que não exclusivamente, relacionados às disputas pela herança, o direito à casa ou seu uso e à sucessão matriarcal. Estas duas irmãs eram as mais fortes candidatas a ocupar o lugar de chefia da rede de parentesco e a controlar a maior parte da propriedade da casa de D. Cida, apesar de que havia outros interessados na propriedade que agiram de acordo a respectivas possibilidades e recursos em distintas conjunturas, dentre estes é possível destacar netos criados e filha de criação que ganham relevância após a morte da matriarca²⁷.

26 Encomenda de trabalho de candomblé contra inimigos

27 Em fase final da pesquisa, encontramos outra ocupação das casas. Devido ao aumento da violência, separação de Neneca de Gilson, entre outros fatores, ela e sua filha Lia, assustadas, decidiram abandonar suas casas (possivelmente temporalmente), ficando como responsáveis de suas casas dois dos filhos de Neneca. Dina continuou habitando a casa por ela construída e com política de maior distanciamento do resto da parentela, à que não temia, mas tampouco apoiava como Neneca e Lia.

Doca, que foi morar com Dina e seus filhos, quando começou a construir a grande casa na laje de D. Cida, conta a seguir como este processo da construção da própria casa se deu e como os conflitos com o resto da parentela os perseguiram até conseguirem se afirmar e impor a respeitabilidade frente a esta parentela:

A gente aí fizemos um quartinho aqui [em cima] – [...] [Aí] a gente começou a levantar as parede devagarzinho, devagarzinho e... começou a ter [má] sorte da/ da família aqui querendo pegar parte da laje, pegar daqui, pegar daquilo... A gente não deixou... Aí metemos logo mão na parte [toda da laje da casa de Dina e Doca, levantando um segundo andar²⁸]/ fizemos a parte, ficou todo mundo... morando... A gente aqui, né?, e os meninos. Inclusive até... a Greice – uma colega da gente – veio duas sobrinhas dela do interior que não tinha onde ficar, ficou junto com a gente.²⁹ Pronto, aí começou... Teve a revolta aí da família dela... da irmã, né? Sobrinha/ e da outra filha, aí voltando, foi até D. Cida contra ela, contra mim... Por causa disso... entendeu? E... Sim... Porque eles não achava/ que a gente não podia fazer/ mas a gente/ ela teve/eu não!/ ela, né? Tinha todo o direito porque... ela levantou a casa de D. Cida – fez tudo – que ninguém queria fazer... Entendeu? E a/ D. Cida consentiu que a gente fizesse a nossa/ uma casinha aqui em cima... Aí fez. Então [eles pensam assim:] ‘porque ele não podia – a gente – metê mão sem D. Cida ordenar’. [Mas] D. Cida deu a oportunidade. [...] E disse que aqui a gente podia fazer o que a gente quisesse aqui.

(Doca, companheiro de Dina 23/01/2000).

Em uma lógica da dádiva baseada na trilogia *dar-receber-retribuir*, Dina era vista pela rede de parentesco como alguém que se negava a retribuir,

28 Na Fig. 3 e 4 onde tem a planta de dois pavimentos de casa de Dina, claramente se observa o maior espaço ocupado por sua residência comparada com as outras: no primeiro pavimento ficam suas 2 salas – de televisão e comedor, em forma de L de onde se tem acesso por um pequeno hall, na entrada, o banheiro e a cozinha. Embaixo da bela escada que ela mesma fabricou, em estilo bem moderno e de madeira, tem-se um pequeno bar. No segundo pavimento, construiu dois pequenos quartos – para filhos homens e mulheres – e outro maior para o casal. Em um terceiro pavimento, ainda, tinha um terraço, com plantas, sem teto, quando deixei de visitá-los, como um tipo de jardim interno. Não apenas o tamanho, mas o estilo da construção se diferencia e distancia muito das outras casas desta rede de parentesco e vizinhança.

29 Como Greice era lésbica e a melhor amiga do casal, e uma das pessoas que mais contribuiu durante os anos em que a casa foi erguida, aumentaram os ciúmes e conflitos com o resto da parentela pelas atenções e consideração com que o casal cuidava da relação com esta vizinha e se fechava para os do próprio sangue.

sendo acusada de se apoderar para benefício próprio daquilo que, em grande parte, havia recebido como doação. Todavia, para Dina sua casa foi resultado de uma conquista, e contra-dádiva pelos esforços da requalificação da casa materna. Não era uma simples “doação” da sua mãe, muito menos um bem que ela devesse novamente retribuir cedendo laje para outros membros da parentela, como lhe pedira D. Cida mais de uma vez.

Dina compreendia seus cuidados com doações materiais para a casa de sua mãe como um modo de manter ativo com ela o circuito da dádiva (MAUSS, 1988; CAILLÉ, 1998). Apenas não queria estendê-lo aos sobrinhos, filhos de Neneca, que D. Cida abrigava.³⁰ Por outro lado, entendia que cabia a ela e a sua família – e não à matriarca idosa e enfraquecida pelo avanço da idade – a decisão sobre o que fazer com a própria laje. Ela conta como do nada, do espaço aberto, fez surgir sua morada, uma que lhe outorgará nova respeitabilidade e prestígio, e um lugar diferenciado na parentela, aquele lugar construído pelo *Dasein*, do nada, ou espaço aberto, do qual falam Heidegger (2002) e Massey (2008). Ao longo de sua trajetória, muda-se do quarto no térreo dos fundos, que se inundava com as chuvas, para um novo espaço, que foi construindo passo a passo, ano a ano, cômodo a cômodo e se transforma, na fase final da nossa pesquisa, na “mansão” desta configuração de casas (ver novamente nas Fig. 3, 4 e 5 os espaços ocupados por cada sub-grupo familiar: o de Dina, Neneca, D. Cida e Lia). Na narrativa da própria Dina sobre esta evolução temos que:

Aí eu peguei, bati a laje de mãinha toda, né.[...] Bati laje em toda a casa dela – deixa eu vê... as duas sala, cozinha, dois quartos, né. Uns cinco vão, todo. Menos no meu quarto que eu dormia, e nem no quarto de Júlio que era meu irmão, né. [...]31. Aí ela pegou quando cheguei do trabalho, ela pegou e falou comigo: ‘ó, bate sua casa em cima da laje aí’. Em cima da “tua” laje32. Depois de ajudar? Aqui [a casa de cima] é minha. Embaixo: a laje de mãinha. Aí peguei fui

30 Em uma ocasião, recuperou um ventilador trocado por um de seus sobrinhos por droga, e que ela tinha dado a sua mãe, resultando desse ato, conta o fato do sobrinho ser baleado na perna.

31 Nessa época, Dina e seus 4 filhos continuaram morando no pior quartinho da casa e quando inundou por uma forte chuva, a mãe lhe ofereceu construir a casa na laje. E quando Dina menciona os lugares que foi construindo uma nova laje que virá a ser sua casa no futuro é quando a estreita passagem entre rua da frente e de trás passa a ser incorporada ao patrimônio da casa de D. Cida, ampliando o espaço original da mesma.

32 Aqui Dina se refere a que a laje já era dela – e não da mãe – dado que ela trabalhou como ninguém mais neste grupo familiar para a re-construção e expansão – requalificação – da casa da mãe.

falar com Neneca. Neneca não quis³³! Disse que não, que eu era muito esperta. 'Você é muito esperta, não tem casa nenhuma pra dá a ninguém aqui não. Vá construir a sua lá em cima'. Então ela achou o seguinte: que a laje era grande, e que eu não tinha condição de construir a casa, né? [...] Mas só que foi engano³⁴. (Dina, 27/07/1999).

Na perspectiva da parentela, a quebra do circuito de reciprocidade por Dina, teria levado ao estado de guerra descrito nestas e outras narrativas. Mas toda guerra é uma troca mal sucedida, diz Sahlins (1983) e sua supressão nem sempre é a vitória de um e a submissão de todos: pode também ser uma rendição mútua como de alguma forma pareceu ocorrer, por uma temporada ao menos, após a morte de D. Cida.

A mobilidade social parece ser um fator capaz de diminuir a solidariedade em uma rede de parentesco como esta. Há uma ameaça de que as pessoas que conseguiram subir na hierarquia socioeconômica desdenhem ou esqueçam completamente os parentes mais pobres. Sempre existem aqueles que, ressaltando o quanto a mais participaram em certos projetos ou realizações familiares, desconhecem a participação de outros, afastando-se deles com discursos que destacam sua generosidade e sacrifícios sofridos, mas não retribuídos, diferenciando-se pela ênfase exacerbada em sua lealdade e superioridade em relação aos outros. Este foi o caso de Dina, tal como visto por boa parte da sua parentela.

Após a morte de D. Cida³⁵, entretanto, netos e filhos que antes tinham sido excluídos da herança passam a disputar novos lugares nesta configuração de casas. A vida de alguns se degrada, a de outros se estabiliza, ocorrem períodos de paz e outro de fortes conflitos, aumentando bastante o grau de

33 Conta que tentou convencer a irmã Neneca de fazer a troca de terrenos e de que ela construísse na laje – com maior espaço – e lhe cedesse seu quatinho já construído da frente de casa matriarcal, mas que esta se negou naquela época.

34 Nesta frase, percebe-se a rivalidade e sentido de vitória que Dina sente por ter conseguido vencer e subir na vida, construindo e habitando uma casa melhor que o do resto de sua parentela.

35 Ela teve um infarto no dia seguinte àquele em que recebeu em seu nome uma demanda policial de vizinhos que recusavam aceitar o intento de Lia e André de abrirem uma porta em seu quarto, no segundo pavimento, que lhes permitiria passar a pertencer a essa outra vizinhança e ter uma entrada direta a sua casa, isolando-a do resto da configuração de casas. Ver na figura 4 como a casa de Lia (verde) daria para a rua dos fundos; se abrissem nela uma porta e escada como Dina, Lia e André teriam entrada direta a sua residência sem terem que passar pela casa da mãe e avó de Lia, antes de subir à sua.

tensões. Na visão de Neneca, se referindo à vida dos sobrinhos, descendentes de Lena que passaram a dominar a casa da matriarca morta:

Eles brigam muito por causa de casa, né? Fica lá falando: ‘a casa é minha!’; outro diz: ‘a casa é de fulano, a casa é de sicrano!’. A casa não é de ninguém! A casa não/ não /não tem dono aí, o dono daí é eu e Dina – somos as duas filhas do casal. Não tem ninguém. Porque Merina é filha de criação...[...] (Neneca, 27/01/2000, após a morte de D. Cida).

Apesar das disputas que sempre houve entre Neneca e Dina, frente à ameaça dos sobrinhos e irmã de criação, Neneca buscou, com pouco sucesso, criar alguma aliança com a irmã Dina. Elas duas viveram sempre na mesma casa em uma eterna disputa por conquistar o amor e a consideração do pai e da mãe, quando estes eram vivos, por ocupar melhores posições e habitar os melhores espaços. Seu Diogo, inicialmente, e D. Cida depois, distribuíam favores e pedaços do terreno da casa aos seus prediletos (inicialmente só a Neneca e posteriormente também a Dina e à neta Lia). Todas as que tinham laços de sangue com seu Diogo e D. Cida. Algumas dimensões desta disputa são evidenciadas nas seguintes narrativas da filha de Neneca se referindo a Dina e no discurso da própria Dina se referindo à postura interesseira e pouco confiável de Neneca:

Dina é mais... olho grosso [invejosa, ambiciosa] [...] Porque o certo era Dina ficar com a casa de cima... minha mãe com aquela que tá ali, e [o espaço de lá] pra meu quarto; Vó com a do meio e Merina, a mãe de/ a outra filha de vovó [filha de criação], com a/a laje de cima [em parte da extensão da casa de Dina]. Dina não tem motivo de...[ocupar todo o terreno] Minha vó pediu a ela e ela não deixou... [Merina – a irmã de criação] fazer a casa dela. (Lia, 8/02/1999)³⁶.

36 Por volta de 1999 foi solicitado o banheiro e cozinha de Dina para passar a ser propriedade da casinha da sua sobrinha, Lia. Como Dina se recusou, começaram a buscar aliança com Merina, irmã por quem Dina tinha maior consideração. E à que Neneca negava ter direito a parte da casa da matriarca por ser filha de criação e não consanguínea. Nesta narrativa, observa-se a diferente perspectiva e jogo de conflitos, relações de aproximação e distanciamento e novas estratégias do grupo familiar de Neneca e sua filha Lia, para se oporem ao projeto grandioso e ambicioso de expansão de Dina sobre o terreno de casas construído, numa lógica que parecia ferir os desejos da matriarca e resto da parentela. Apesar de Merina estar sendo mencionada como potencial herdeira, na fala anterior de Neneca, esta é desqualificada por não ser filha de sangue de seus pais. A distância de posicionamentos revela a complexidade de posições e relações que passam a se estabelecer com a morte da matriarca na sucessão e herança do terreno construído. Dina por sua vez, por ter sido quem mais investiu materialmente na construção da nova configuração espacial, não desejava ceder espaço ao outro grupo rival, o da sua irmã Neneca, que a seu ver pouco, lutou, ao longo dos anos, para se instalar e construir uma morada à altura da sua prole.

Agora depois que morre [D. Cida] todo mundo tá querendo tirar um pedacinho, né? É/é, não tão o quê?! Tão querendo. Um quer ser mais do que o outro: 'a casa é minha,' 'eu também tenho direito.' Aí tão brigando, lá... (tão em) briga... Então tem briga. Ela também tá brigando aí [Neneca]... ('e Lia também?') Também! Todos aí tão querendo... Um pedacinho. <r> [risos]. Quem não tem direito [lá embaixo] sou eu, né? Eu/eu... Quem não quer sou eu, eu tô conformada é com o quê eu tenho [aqui em cima]. Né? (Dina, 29/01/2000).

Como foi sendo demonstrado, o acesso ou restrição ao bem da casa dependeu de critérios de gênero, geração, consanguinidade e consideração formando uma matriz de critérios que não é estática e mostrou ser mais complexa, podendo variar a depender de cada caso e trajetórias pessoais, jogo de forças e outras variáveis que intercederam na luta pela posse da casa em distintas conjunturas, especialmente depois da morte da matriarca³⁷.

CONCLUSÃO

Neste artigo, apresentei dois pontos interligados. Por um lado, observei que transformações físicas pelas quais passam uma casa ao longo do seu curso vital, revelam alianças e conflitos travados entre distintos sub-grupos, ao longo de um processo que estigmatiza uns e *empodera* outros. Por outro, mostrei como a abertura de novos lugares ou a re-ocupação de outros afeta estes mesmos grupos, proporcionando de maneira importante possibilidades de identificação e conflito. Ao descrever a trajetória da casa de D. Cida, argumentei que não apenas as pessoas se movimentam no espaço, mas também que o ambiente físico que as acolhe se transforma e, portanto, se move, pelo modo como afeta seus habitantes e é por eles

37 Notou-se uma clara tendência a priorizar a herança das casas, ou construção de novas, para as mulheres (dificilmente antes delas se tornarem mães) que para os homens; aos mais velhos (filhas e netas primogênicas) e aos que têm laços de sangue. Neste sentido, ficaram de fora a filha de criação, a filha primogênica da matriarca, fruto de sua primeira união (quando ainda não tinha construído seu patrimônio) e os netos homens, ao menos durante a vida da matriarca. Este fato parece indicar um critério adicional na definição dos excluídos: mostra que os filhos beneficiados foram especialmente os "primogênicos" do pai que ajudou a matriarca a construir sua casa. Isso sugere que a linha de consanguinidade paterna (e bilateralidade) também opera na definição de respectivos herdeiros. Desde aqui nos parece que a herança, apesar de seguir certa matriz de critérios que ordenam relações de convívio e das pessoas, se define, de fato, na prática – daqueles que podem, tem condições de habitar os espaços e construir novos espaços e relações – tornando-se ou legitimando sua posição de herdeiros.

afetado. E que a relação espaço-pessoas-tempo é melhor elucidada ao se analisar os eventos, movimentos e relações das pessoas nestes lugares, ao longo do tempo.

No período coberto por este trabalho, quatro novas casas emergiram das transformações e novas construções sobre o terreno do que foi originalmente uma casa matriz. Esse desmembramento da casa foi resultado de muitos eventos: doações sucessivas de parte do terreno aos descendentes pela matriarca; da apropriação de partes dele por distintos subgrupos familiares e da herança de outras porções antes e após morte da proprietária. Tais eventos, ao lado de tantos outros descritos, foram modificando, sequencialmente, a configuração inicial da casa matriz. O lugar ocupado por cada membro, na rede de parentesco e no espaço da casa, também foi mudando, ao longo dos anos, pelos novos investimentos e construções empreendidas por alguns (Dina) e pela experiência de estancamento vivida por outros (Neneca). Este movimento é uma clara expressão de como o espaço é aberto e transformado à medida que as posições de seus habitantes se definem, se consolidam e mudam performando um modo peculiar de habitar os lugares. A criação de novos espaços na configuração analisada propicia novas relações e conduz a uma re-significação do valor dos demais lugares. Deste modo, com o re-posicionamento de pessoas e lugares muda o significado do conjunto espacial como um todo e o valor simbólico que cada parte deste todo passa a ter em distintos momentos temporais. O que no passado remoto parecia ser o lugar mais privilegiado da casa, a casa de Neneca, localizada na antiga sala de visitas da casa matriarcal, em oposição ao pior quarto da casa então ocupado por Dina, torna-se, conforme designados analiticamente, de um futuro próximo, um lugar que perde esse valor, quando passa a ser comparado, à nova casa que Dina construiu e passou a habitar.

Conforme procurei mostrar, a casa é palco e ator em uma série de eventos e movimentos da saga que descrevi: mortes, nascimentos, uniões e separações, conflitos e alianças. É sujeito e objeto de movimentos sucessivos: construção, ampliação, reconfigurações, saídas e retorno de pessoas. Isso porque é ao tempo o tecido de relações entre pessoas e o lugar que propicia e é, por sua vez, modificado por estas relações. Ou talvez, como

sugeri no início, a casa como modo de relacionalidade envolve pessoas, espaços, objetos em relações e configurações diversas e mutáveis. E neste conjunto de eventos e movimentos da casa talvez esteja uma chave para entender o que Heidegger chama de temporalidade da espacialidade.

Figura 1 – Casa de D. Cida por volta da década de 1950.

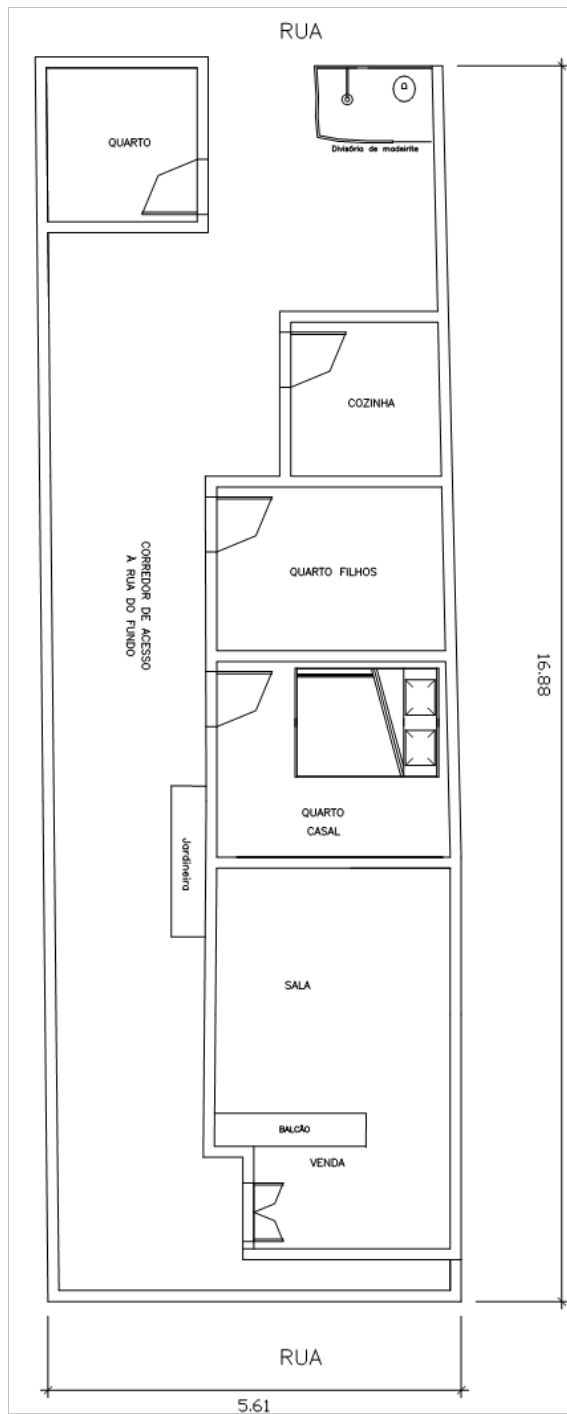


Figura 2 – Casa de D. Cida por volta de 1985 (similar à de 1950).

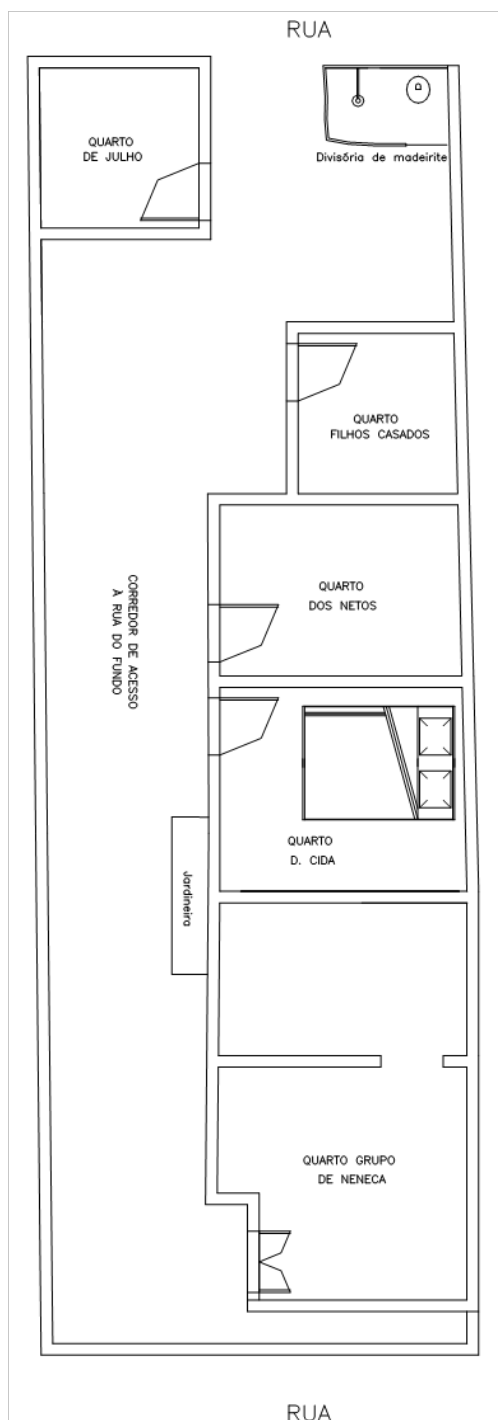


Figura 3 –Terreo das casa de D. Cida e filhas a partir de 1996.

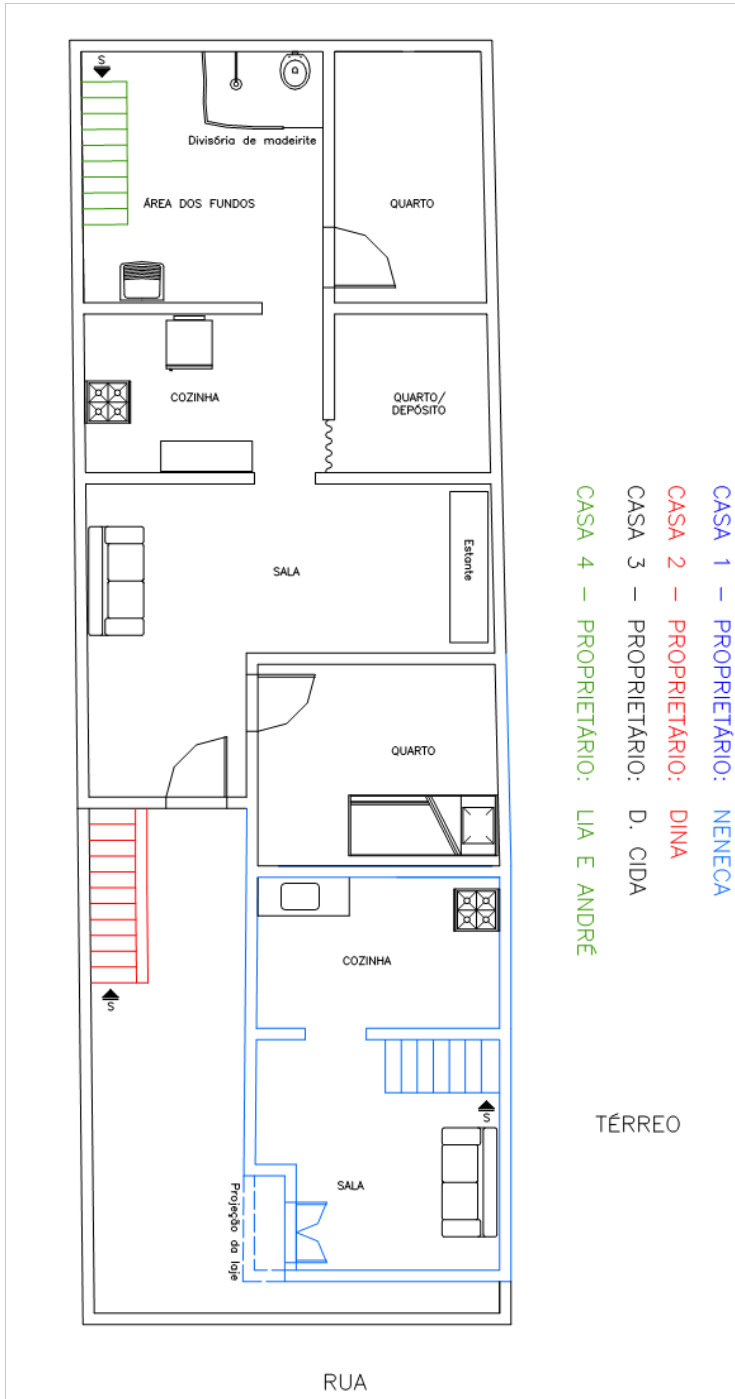


Figura 4 – 1º andar da casa de Filhas de D. Cida a partir de 1996.

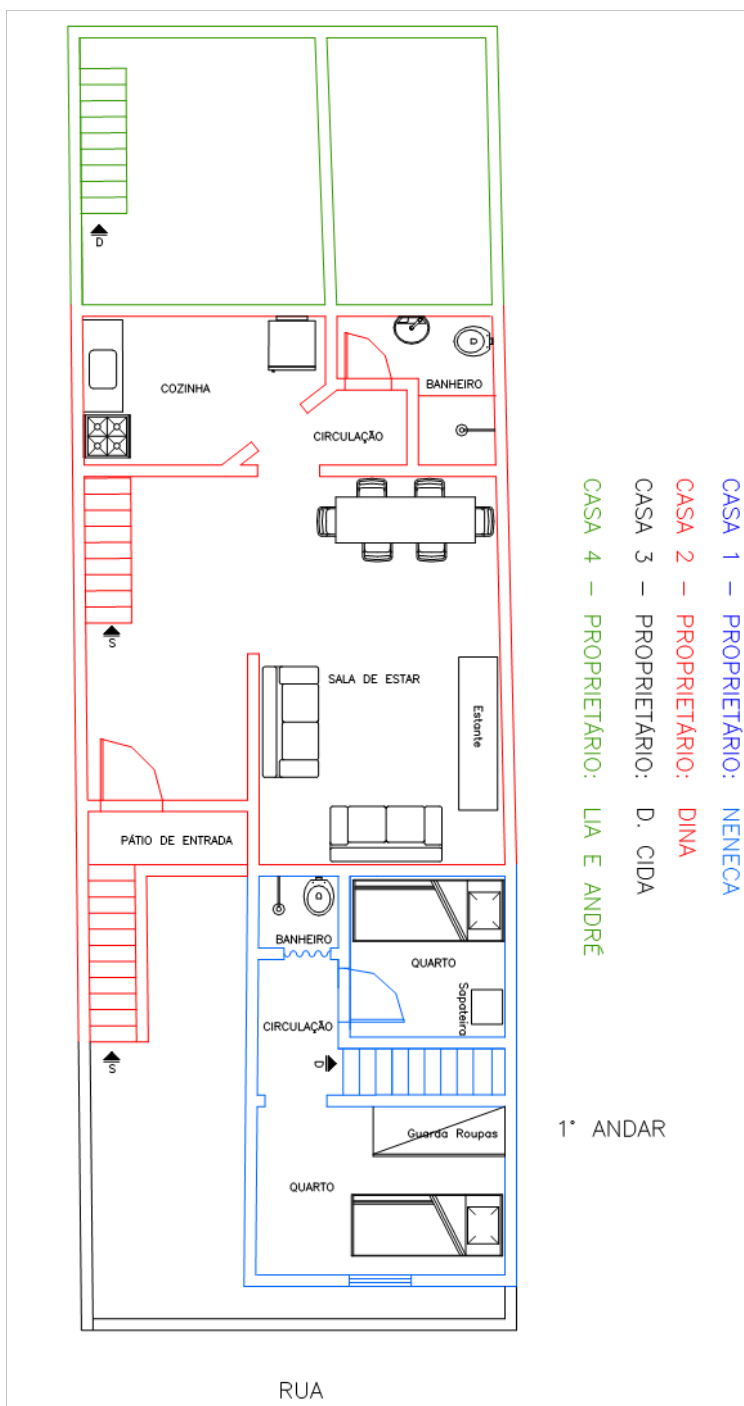
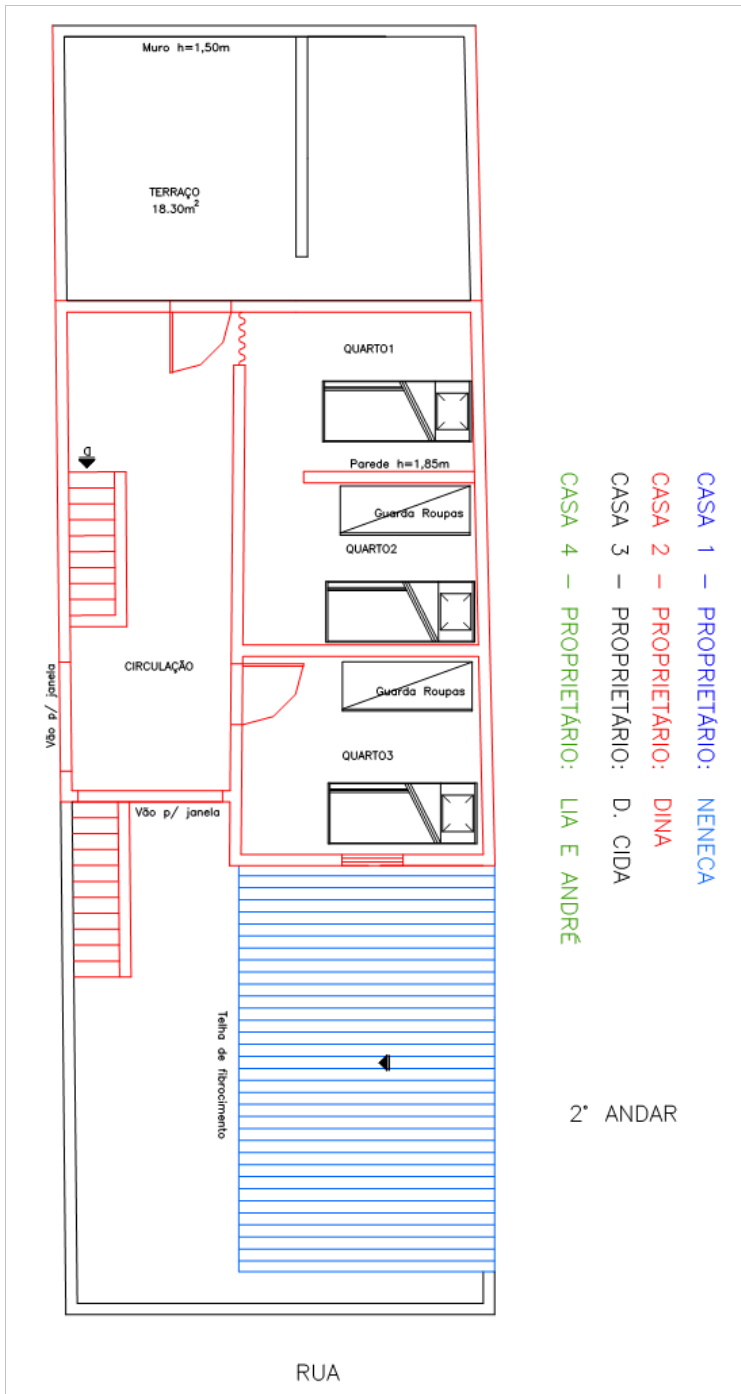


Figura 5 – 2º andar da casa de Filhas de D. Cida a partir de 1996.



REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Espaço urbano, família e status social. *Caderno CRH*, Salvador, n. 13, p. 39-62, jul./dez. 1990.
- CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 5-38, out. 1998.
- CASEY, Edward. S. "Proceeding to Place by Indirection –Heiddeger". In: _____. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Los Angeles/London/Berkeley. University of California Press. 1998, p. 243-284.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Org.). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- DAMATTA, R. *A Casa e a Rua*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- FONSECA, Claudia. *Caminhos da Adoção*. São Paulo: Cortez, 1995.
- _____. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2000.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. 31. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- HARDING, R. E. *A refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of Blackness*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo v. I*. Ed. Vozes/Universidade São Francisco. São Paulo, 1997a.
- _____. *Ser e Tempo v. II*. Ed. Vozes/Universidade São Francisco. São Paulo, 1997b.
- _____. Construir, habitar, pensar. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Rio de Janeiro. Vozes. 2002, p. 125-141.
- HITA, Maria Gabriela. *As casas das mães sem terreiro: Etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro da cidade de Salvador*. 2004. 337 f. IFCH-UNICAMP. Tese de doutorado, 2004.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London/New York, 2000.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Maison. In: BONTÉ et al. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, 1991.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. Clan, lignée, maison. In: _____. *Paroles Données*. Paris: PUF, 1992.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *Família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.
- MACHADO, Etielma Ayres. *Narrativas, trajetórias e consideração: um estudo sobre família e relações raciais em unidades domésticas no complexo da Maré, Rio de Janeiro*. 1998. 130f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - IFCH, Unicamp, Campinas, 1998.
- MARCELIN, Louis Herns. *A invenção da família Afro-Americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do recôncavo da Bahia, Brasil*. 1996. 325 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- _____. A linguagem da casa entre os negros no recôncavo baiano. In: *Mana: Revista de Estudos em Antropologia Social*, v. 5, n. 2, p. 31-60, 1999.
- MASSEY, Doreen. *Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1988.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SAHLINS, Marshall. El espíritu del don. In: _____. *Economía de la edad de la piedra*. Madrid: Akal Editores, 1983 [1977], p. 167-202.
- SCHNEIDER, D. M. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984.
- WOORTMANN, K. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/CNPQ, 1987.
- _____. *Mulher, casa e família*. São Paulo: Vértice/ FCC, 1990.

O CORPO DA MALÍCIA: REFLEXÕES ACERCA DE HABILIDADES SENSORIAIS, CORPOS E MUNDOS

Christine Zonzon

INTRODUÇÃO

No texto que segue, me proponho a examinar um elemento central da prática lúdico-ritual da capoeira, comumente chamado de malícia. Trata-se de um tipo de esperteza ou sabedoria que perpassa os modos de agir e interagir no jogo afetando a movimentação corporal, os golpes de ataque e defesa e o conjunto das ferramentas expressivas dos jogadores, como gestos e mímicas. Segundo afirmam os capoeiristas, a malícia pode e deve ser incorporada pela pessoa que se inicia na capoeira, tornando-se, então, parte da personalidade e passando a orientar comportamentos nas situações da vida cotidiana, notadamente no intuito de resolver conflitos e adversidades da maneira a mais vantajosa ou, de um modo geral, para alcançar os objetivos desejados. Em outras palavras, uma excelência adquirida no domínio do desempenho corporal acaba afetando a pessoa por inteiro e gera uma forma de ser. Nesse sentido, a malícia aponta para uma correspondência ou transferência entre o corporal e o mental que delinea uma primeira linha de questionamento em torno da articulação entre corpo físico e mente ou consciência.

Um segundo aspecto da malícia que merece ser problematizado diz respeito à articulação entre o corpo individual e a cultura. Com efeito, não se trata apenas de uma competência entre outras, cujo domínio seria desenvolvido aleatoriamente por algumas pessoas, mas sim, da competência suprema que qualifica o capoeirista e faz com que seja reconhecido como tal.

Assim, a malícia é o traço que melhor define a capoeira e uma das principais características que a diferencia de outras lutas ou artes marciais. Além do mais, embora a prática da capoeira se decline em estilos e modalidades diversas – capoeira angola, capoeira regional, capoeira de rua, capoeira contemporânea – e tenha modificado seus movimentos, rituais e significados ao longo dos últimos dois séculos¹, a malícia perpassa a pluralidade das versões do jogo. Configura-se como chave da eficiência e do prestígio e constitui o mote dos discursos filosóficos e identitários oriundos das lideranças responsáveis pela transmissão. Portanto, à primeira pergunta no tocante à relação corpo mente soma-se a questão dos vínculos entre os fazeres do corpo e a cultura, entre as dimensões individuais e coletivas do corpo postas em destaque por uma prática sustentada por (e sustentando) uma “tradição” que se reivindica como emblemática da cultura afro-brasileira.

Por fim, é também preciso se aproximar de uma terceira dimensão na qual os agentes vinculam o exercício da malícia ao que chamam de espiritualidade. Mesmo recebendo poucos esclarecimentos, essa relação parece estar associada com a ideia de ancestralidade, de entidades não corporais (ou incorporadas nos jogadores), de poderes mágicos. Surge assim um novo eixo de reflexão interrogando as dimensões materiais e imateriais do corpo. O desafio reside, portanto, em compreender a articulação do corpo nesses três domínios, isto é individual, social e espiritual, perpassados pelo exercício da malícia.

A reflexão sobre a malícia, tal como brevemente delineada, inscreve-se em uma proposta de entendimento da experiência que possa conjugar a vivência prática corporal e os sentidos que lhe são inerentes. Nesse objetivo, tenta-se encontrar um caminho analítico que não separe a materialidade do corpo de suas dimensões sociais, culturais e políticas. Vale lembrar que esta questão envolve conceitos que a tradição filosófica e, no seu rastro, as análises sociológicas e antropológicas têm apreendido sob uma forma dicotômica: natureza/cultura; indivíduo/sociedade; corpo/mente; real/simbólico. Assim, observamos que, em sua maioria, as soluções propostas para articular

1 O marco de dois séculos apenas refere ao período investigado pelos historiadores da capoeira, o que não invalida, é claro, que o jogo tenha existido, sob diversas formas, antes dessa data.

estas polaridades consistem ora em apreender o sociohistórico como causa do corporal, ora em interpretar o corporal como representação do social².

Como então abordar um objeto que se apresenta, nas definições dos próprios protagonistas da capoeira, como transcendente às divisões conceituais que organizam o nosso raciocínio? Como elaborar essa totalidade sem arriscar ser apenas redundante, repetindo os dizeres dos capoeiristas, nem recorrer a visões holísticas que diluam a peculiaridade do universo em foco?

Voltemos a observar mais atentamente o que é a malícia recorrendo aos termos usados alternativamente para expressar esse mesmo estilo de atuação. Os capoeiristas dispõem de um largo repertório com esse propósito, sendo as palavras as mais usuais: traição, brincadeira, esperteza, manha, maldade, malandragem, mandinga. Fica bastante claro que se trata de termos com conotações bem diferentes, ou até mesmo opostas, que vão da inocência da brincadeira até a imoralidade da maldade ou da traição, sem contar a evocação da magia com a mandinga e da inteligência com a esperteza. Isso porque lançar mão da malícia é declinar a multiplicidade dos potenciais expressivos do corpo, produzindo ações variadas e imprevisíveis no intuito de surpreender e iludir o adversário. Em outras palavras, a malícia consistiria em um jogo com as aparências, como o disfarce das intenções e das ações (o “faz de conta”), o jogador tirando partido – ou como veremos, desenvolvendo

2 No âmbito dos estudos sobre a capoeira, três grandes linhas interpretativas podem ser destacadas. A primeira propõe compreender o jogo da capoeira como herança da trajetória histórica da diáspora africana no Brasil. Nessa perspectiva, a malícia é tida como estratégia de sobrevivência e de resistência diante da violência e da desigualdade inerentes ao contexto colonial escravagista. Tratar-se-ia de uma modalidade de luta do mais fraco diante do mais forte. A análise apreende, portanto, os fazeres corporais como o legado de relações sociais e/ou a sua incorporação. O termo que melhor expressa essa significação sociohistórica é o de “malandragem” (DIAS, 2006). Na segunda proposta, por vezes associada à primeira, destaca-se a vertente étnica e cultural da prática da capoeira. As análises repousam sobre o pressuposto de uma continuidade das expressões culturais entre a África e o Brasil, e reconhecem no jogo brasileiro uma ressignificação de rituais africanos (a fonte mais bem aceita dessa versão seria a capoeira derivar da dança do N’Golo). Nessa vertente analítica, a malícia se expressa mais adequadamente através da palavra “mandinga” que evoca o universo mágico-religioso, a competência do capoeirista encontrando-se assim associada à espiritualidade ou, de modo mais prático, à sua vinculação com entidades que o auxiliam na hora do jogo. A significação da capoeira está vinculada a alguma essência (seja étnica, seja cultural) do povo negro e remete à permanência de um sistema de valores e de uma cosmovisão no contexto de dominação da cultura ocidental (ABIB, 2005). A terceira linha, menos explorada, inverte a leitura, dando como ponto de partida à análise a própria prática da capoeira na sua dimensão corporal. São trazidas à tona configurações, estruturas, regularidades dos movimentos – da musicalidade, do ritual etc. – elementos que são interpretados como símbolos de configurações ou relações sociais. Mais especificamente no que diz respeito à malícia, elabora-se assim uma interpretação das características da gestualidade (duplicidade, jogos teatrais, inversão, etc.) como sendo representações de conteúdos políticos e sociais que ficariam ocultos nos contextos da vida cotidiana. (REIS, 2000; ZONZON, 2001; DOWNEY, 2005)

– (d)essa qualidade peculiar do corpo, de ser situado em posição intermediária entre o interno e o externo, entre o eu e o mundo, que levou James a afirmar: “O corpo em si é a principal instância do ambíguo” (JAMES apud LATOUR, 2007, p. 40).

É sobre a ambiguidade do corpo que irei me debruçar na discussão sobre a malícia. Partir do pressuposto da ambiguidade tem a vantagem de imergir a reflexão nesse mesmo ambiente próprio ao seu “objeto” e implica, sobretudo, que qualquer afirmação ou constatação que se faça no decorrer da análise não exclua uma conclusão contrária ou simplesmente diferente. O ponto de partida é o corpo malicioso e ambíguo, um corpo que desenvolve a capacidade de produzir e de desvendar a ilusão, por intermédio do processo de aprendizagem da capoeira. As temáticas abordadas giram em torno da aquisição de habilidades corporais e perceptivas sobre as quais repousa o “faz de conta”.

Conjugam-se diversos elementos para que essa abordagem se concentre prioritariamente na habilidade visual. O primeiro motivo é que a visão está mais obviamente vinculada ao domínio das aparências e, em consequência, diretamente envolvida no *savoir-faire* provocante da malícia, o qual, como já evocamos, é considerado critério máximo de sabedoria e perícia entre os praticantes da capoeira. Assim, a própria experiência de aprendizagem e as observações das formas de transmissão da capoeira apontam para o fato de que a orientação mais geral e recorrente de mestres a alunos refere-se à necessidade de olhar os movimentos e atitudes do adversário. Por outro lado, a competência visual torna-se central na iniciação pois, afirmam os mestres, a malícia não pode ser explicada nem ensinada, antes seria o fruto da experiência do fazer e do ver fazer. A malícia e os demais elementos da capoeira são aprendidos por meio da observação de modelos apresentados pelos capoeiristas mais experientes.

Se tais argumentos justificam o predomínio conferido à visão, na discussão que segue é relevante situar essa abordagem em meio às discussões sobre articulações entre sentidos e cultura e, mais particularmente, confrontar os argumentos que denunciam a hegemonia da habilidade visual na cultura ocidental moderna.

VISÃO E VISUALISMO

A temática da visão ocupa lugar de destaque na antropologia dos sentidos. Esta linha de estudo que emerge em volta dos anos 90 do século XX e põe em foco os mundos sensoriais que subjazem às diferentes culturas denuncia a hegemonia da visão associada ao projeto da modernidade ocidental. A cultura do visual, ou “visualismo”, teria se desenvolvido em detrimento dos outros sentidos (tato, audição, olfato) em sociedades que promoveram o culto da imagem. Assim, a denúncia – por vezes legítima – de uma ideologia e uma estética hiper-visual que fazem do mundo espetáculo acaba recaindo nas propriedades intrínsecas do sentido da visão.

Nessa perspectiva, diferentes estudos se empenharam em demonstrar que as culturas “indígenas”, ainda preservadas desse visualismo, concediam papel central aos demais sentidos. Por exemplo, as etnografias de Stoller, Seeger e Gell – comentadas por Ingold (2000) – tendo respectivamente como objeto povos do Níger, do Brasil e da Nova Guiné, concluem que há uma primazia do sentido da audição nestes grupos. Feita tal constatação, um segundo passo é dado atribuindo-se à audição qualidades que seriam supostamente ausentes da visão. Retomo a síntese crítica em que Ingold esquematizou o contraste entre os dois sentidos apresentado por esses antropólogos:

[...] o som penetra enquanto a visão isola; o que ouvimos são sons que enchem o espaço à nossa volta enquanto o que vemos são objetos abstraídos ou ‘recortados’ do espaço diante de nós; o corpo responde ao som como uma cavidade ressoante e à luz como uma tela refletora; o mundo auditivo é dinâmico e o mundo visual estático; ouvir é participar enquanto ver é observar à distância; a audição é moralmente virtuosa enquanto a visão é intrinsecamente inconfiável; a audição é solidária enquanto a visão é indiferente ou, até, traiçoeira (INGOLD, 2000, 251-252)³.

Ao analisar criticamente a argumentação da antropologia dos sentidos, Ingold conclui que essa corrente continua aprisionada na dicotomia

³ A tradução dessa e das demais citações do texto de Ingold *Stop, Look and Listen!* é minha.

corpo/mente; nos rastros da análise crítica deste autor que retomarei a seguir, quero voltar à proposta desta seção, confrontando a experiência visual da malícia com essas (e outras) leituras sobre a natureza da visão⁴. Pretendo considerar como as pessoas realmente veem, ou seja, trazer para conhecimento e discussão um modo de visão formatado pelas circunstâncias peculiares da aprendizagem e do jogo da capoeira. Na perspectiva adotada aqui, a visão não será apreendida como estímulo específico, diferente da audição ou do tato, por exemplo, mas do ponto de vista de um corpo engajado em um ambiente e em determinada prática, como sugerem os esquemas de Merleau-Ponty, Latour e Despret, e do próprio Ingold. Para este fim, retomo dados etnográficos levantados em pesquisa sobre a aprendizagem corporal da capoeira angola, dando destaque ao desenvolvimento das percepções e levando em conta a centralidade do olhar no conjunto dos sentidos mobilizados, sem deixar de considerar esse conjunto e suas articulações com a atividade motora.

APRENDER A VER

Referindo às lembranças da aprendizagem da capoeira com Mestre Waldemar da Paixão, por volta dos anos trinta a quarenta do século passado, o historiador Frede Abreu afirma que a iniciação no jogo se dava na própria roda de capoeira, mediante um procedimento chamado de “oitiva”⁵ (ABREU, 2003). Era observando os grandes capoeiristas que se aprendia os principais movimentos assim como os rituais e códigos do jogo, em uma época em que não existiam academias nem ensino sistematizado da capoeira. Com a estruturação de locais e formatos próprios à aprendizagem (principalmente a partir dos anos 50), os processos de transmissão se diversificaram sem,

4 Uma vez que a tradição da capoeira define-se como um resgate dos valores e da cosmovisão da cultura africana e/ou como herança da resistência à dominação colonial europeia, interrogar a visão que fundamenta essa prática pode alimentar o argumento de Ingold (2000, p. 251-252) de que “é através da sua cooptação a serviço de um projeto peculiarmente moderno de objetificação que a visão tem sido reduzida à faculdade de reflexão pura e desinteressada”.

5 Notemos que o termo oitiva é usado nesse contexto para designar a observação, enquanto no sentido original refere-se à audição (como, aliás, o conhecemos na linguagem jurídica), deixando claro a estreita associação entre esses dois sentidos. Seria, portanto, mais exato associar a aprendizagem por oitiva à aprendizagem *in loco*, presencial ou participativa.

no entanto, destituir a importância da habilidade visual, inclusive porque a imitação do modelo dos “mais velhos” ainda permanece fundamental na aquisição das habilidades corporais dos “mais novos”⁶.

Assim, o acompanhamento do dia a dia dos treinos em uma academia de capoeira, permite notar que a centralidade do sentido da visão é evocada pelos mestres atuais durante todo o processo de aprendizagem por intermédio de constantes e explícitas injunções: “Olhe!” “Olhe para seu adversário!” “Você não está olhando!” São orientações ouvidas milhares de vezes pelos novatos, proferidas na ocasião do jogo na roda ou de exercícios efetuados em dupla visando à aquisição de movimentos e golpes. Quando os movimentos são executados individualmente, um objeto – um caxixi ou uma cadeira, por exemplo – é colocado no centro do salão servindo como ponto de focalização para o olhar dos capoeiristas posicionados em volta, configuração essa que indica desde já a estreita vinculação entre a motricidade e o olhar.

A insistência na necessidade de olhar que perpassa a didática da capoeira tem como contrapartida a dificuldade de ver, relatada pelos aprendizes. A sensação de “não estar vendo nada” impõe-se de modo quase generalizado nas primeiras experiências de jogo na roda. Esses dois polos da problematização da visão (as instruções para olhar e as dificuldades para ver) apontam para o fato de que a visão do capoeirista é o resultado de um longo processo de reformatação e de expansão. No final da escala de competências perceptivas que corresponde à posição ocupada pelos mestres, a visão tornar-se-ia quase onisciente como atestam essas observações de campo em uma roda de capoeira angola:

V. (o mestre) está no berimbau, tocando e cantando. Entre dois versos, chama um aluno e troca com ele algumas palavras. Era para pedir que atenda uma visitante que entrou na porta errada do outro

6 Não abordarei aqui a questão da imitação, por constituir-se como uma problemática extensa e controvertida. O antropólogo e capoeirista estadunidense Greg Downey consagrou um artigo à discussão da imitação na aprendizagem da capoeira ressaltando os limites desse modo de enculturação (DOWNEY, 2010). Do lado dos pontos de vista nativos, não posso deixar de lembrar um ditado repetitivamente citado por Mestre Valmir, líder de um grupo de capoeira angola de Salvador, em momentos do treino em que os alunos ficam observando os exercícios sem executá-los: *se se aprendesse olhando, cachorro seria açougueiro!* Assim, o olhar do capoeirista precisa ser associado ao fazer, à movimentação do corpo.

lado do salão, nas suas costas! [Nota de campo, 25.03.2006] (ZONZON, 2007, p. 78).

A visão alcançando os 360 graus em torno do corpo constitui uma meta ou ideal de eficiência visual, aliás, metaforizada pelo ditado: *Capoeirista é como abacaxi, não tem costa*.

VISÃO E ESPACIALIDADE

A reeducação da visão está associada à ressignificação do corpo e do espaço, pondo em jogo as articulações entre intenção, visão e movimento. Todo movimento realizado dirige-se a um ponto enfocado visualmente no espaço, que pode se constituir apenas como direção, como no caso do objeto/foco utilizado nos treinos, ou ser um alvo que o corpo alcança com uma precisão extrema, pois, se a distância for muita, o golpe perde seu sentido, mas se for pouca, arrisca ferir perigosamente – o corpo ou a honra – (d)o adversário⁷. No jogo propriamente dito, toda movimentação ocorre, portanto, em direção a ou, em sentido inverso, afastando-se de outro corpo igualmente em movimento, implicando, assim, na simultaneidade do ver e do mover-se.

A imbricação das atividades perceptivas e motoras suscita uma extensa análise de Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da Percepção*, obra em que se dedica a demonstrar a complementaridade dessas habilidades. O autor observa que o sentido da visão e o sentido do tato, envolvidos no ato de apreensão de um objeto, não se encontram em justaposição, mas conformam uma experiência integral: o visual dando sua qualidade ao tato e vice

7 O primeiro caso, de um golpe mal direcionado ou distante do foco, é tematizado por um verso de cantiga com função didática que pode ser cantada pelo coro para comentar o jogo em curso na roda: *Na roda de capoeira, nunca dê seu golpe em vão*. O segundo extremo, o movimento atingindo o corpo do adversário, é igualmente tido como descontrole corporal ou emocional, isto é, como falta de sabedoria. A tradição ilustra essa justa medida dando o exemplo dos capoeiristas de outrora que “brincavam” na roda vestindo ternos brancos e saíam com a roupa impecável, demonstrando assim que nenhum golpe os atingira. A capacidade de medir exatamente a direção e a distância do movimento constitui-se como ideal de excelência, o que não impede que sejam aplicados, na prática, golpes impactantes deliberadamente, por vezes com bastante força, pois tudo que se proclama como “fundamento” (tradição legítima concernente às formas de agir e de ser) se flexibiliza em função das circunstâncias e, principalmente, ao favor das relações de poder que tornam as ações dos dominantes (mestres, capoeiristas mais velhos ou de prestígio) legítimas.

versa. Assim, argumenta ele, não preciso me representar o espaço objetivo nem acompanhar visualmente meu gesto desde seu início para tocar um objeto na minha frente; olhando para esse alvo, a minha mão se dirige com segurança até o ponto exato em que se encontra. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 150) Nesse sentido, em vez de definidos como posições objetivas em relação à posição objetiva de nosso corpo, os lugares no espaço inscrevem em nossa volta o alcance de nossos gestos. Nestes termos, conhecemos o espaço (e “temos” um espaço) pelos nossos hábitos corporais.

Notemos que essa adequação do corpo ao mundo, através daquilo que o filósofo expressa com os conceitos de síntese corporal ou perceptiva ou de esquema corporal, encontra-se de forma inteiramente naturalizada nas condições “normais” de vida. É graças ao estudo de patologias afetando as conexões entre os diferentes sentidos, e entre estes e a motricidade, que Merleau-Ponty traz à luz a unidade entre corpo e mundo no sujeito “normal”. Constatamos, no entanto que tal conhecimento já assentado do próprio corpo e do mundo, ou mais exatamente da espacialidade do corpo no seu ambiente, que permite ao corpo deslocar-se no ambiente sem recorrer a racionalizações nem a representações, é o que cai por terra na nova experiência corporal suscitada pela prática da capoeira. A razão principal dessa desorientação espacial me parece estar vinculada ao predomínio de duas figuras recorrentes na movimentação: a rotação do corpo e a permutação alto/baixo.

Sem entrar em uma descrição pormenorizada dos movimentos da capoeira, é preciso considerar que o jogo, que envolve um diálogo corporal em dupla, inclui um grande número de posições e golpes em que o corpo se encontra de cabeça para baixo, as mãos assumindo a função de sustentação e de deslocamento que cabe normalmente aos pés, eventualmente auxiliadas pelo apoio da cabeça no chão⁸. Também é relevante precisar que a quase totalidade dos golpes e das defesas desenham movimentos circulares e/ou indiretos (a trajetória do movimento raramente é uma linha reta), e em muitos casos, a permutação está associada à rotação.

8 É o caso dos movimentos mais fundamentais do jogo na capoeira angola, nominalmente: o rabo de arraia, o aú, o rolê, a queda de rim assim como de outros mais complexos como a bananeira, o pião, o charuto.

O domínio desse repertório implica na ressignificação corporal completa em que se destacam a aquisição de força muscular nos membros superiores e na região cervical assim como o desenvolvimento do equilíbrio do corpo em posições invertidas e nas rotações. Associada a essas alterações que dizem respeito a componentes fisiológicos do corpo (músculos, pele, articulações, etc.) tem lugar uma profunda ressignificação das percepções sensoriais.

As experiências dos novatos na capoeira e a observação do processo de aprendizagem dos movimentos mostram que a inversão do corpo acarreta uma sensação de total desorientação corporal afetando tanto a percepção do entorno quanto do próprio corpo. Nas posições de permutação do alto/baixo corporal, os aprendizes capoeiristas deixam de ver o que está em sua volta, procurando geralmente direcionar o olhar para o chão, talvez na busca de alguma referência espacial estável⁹, ao passo que parecem perder a consciência do próprio corpo. Não sabem se suas pernas estão dobradas ou esticadas e também sentem dificuldade em identificar e controlar o lado para o qual estão direcionando seus movimentos, quais são as orientações laterais, para frente ou para trás do espaço em volta. Essas dificuldades adquirem maior acuidade quando à permutação se associa um movimento de rotação. Não raro, a experiência deslancha sensações de dor ou medo (talvez próximo daquilo evocado pela expressão “ficar sem chão”) e pode igualmente despertar o senso do lúdico através do reencontro com brincadeiras de crianças.

A partir dessa breve descrição, quero ressaltar alguns pontos que podem ser frutíferos para a discussão. Uma primeira constatação referente à inversão do corpo é que perdemos a capacidade de ver e de reconhecer o entorno em posição invertida. Essa questão é tratada por Merleau-Ponty a partir de experiências “excepcionais” (do uso de óculos sem inversão das retinas) que suscitam uma desnaturalização da experiência do “alto” e do “baixo”:

9 Paradoxalmente, a visão do chão revela-se inútil para a interação, pois, como disse um mestre: *Não olhe para o chão, é a única coisa que não vais sair do lugar!* (para lhe agredir). Nota-se, no entanto, que para olhar para o adversário enquanto se tem “as pernas para cima”, é preciso modificar a posição da coluna, encostando o queixo no peito, adotando assim uma postura física que corresponde a baixar a cabeça quando o corpo não está invertido, ou seja, uma postura do “não olhar”.

Em geral, nossa percepção não comportaria nem contornos, nem figuras, nem fundo, nem objetos, por conseguinte ela não seria percepção de nada e enfim ela não seria, se o sujeito da percepção não fosse esse olhar que só tem poder sobre as coisas para uma certa orientação das coisas, e a orientação no espaço não é um caráter contingente do objeto, é o meio pelo qual eu o reconheço e tenho consciência dele como de um objeto (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 341).

Assim, o mundo que percebemos é sempre orientado e todo ser é um ser orientado, a partir de uma ancoragem em um nível de espacialidade. Um segundo ponto relevante para se pensar a visão como um sentido imbricado nas demais dimensões da percepção, enquanto participando de um mesmo corpo, é o fato de que a perda da visão nas condições de inversão (e rotação) do espaço não ocorre sob a forma de uma cegueira em relação às coisas externas. Não é uma simples falta de visão de objetos. Pareceria antes que a pessoa não sabe mais o que significa ver, assim como não sabe onde está seu corpo. Talvez, então, não possa ver porque não tem corpo. Aliás, voltar a ver, ou melhor, começar a ver jogando capoeira, é um processo aliado à eficiência do movimento, como se o corpo no seu conjunto pudesse enfim entrar no jogo.

Nada garante que a visão seja a causa dessa possibilidade do corpo reintegrar-se e precisaria de uma pesquisa mais aprofundada que possa trazer à tona as singularidades dos processos individuais, já que a aquisição de uma nova visão, por um lado, e a aquisição de uma destreza corporal, por outro, parecem seguir cursos e ritmos individuais diferenciados. Contudo, parece desde já convincente admitir com Merleau-Ponty que a visão prima na apreensão do espaço. Sendo assim, a visão, a unidade do corpo próprio, o reconhecimento desse corpo e do mundo são processos imbricados na realização de uma nova ancoragem espacial suscitada pela imersão no universo invertido e giratório da roda de capoeira.

Essas constatações revelam traços da visão incompatíveis com aqueles que supostamente caracterizariam a observação passiva e a distinguiriam dos outros sentidos. Na realidade, para completar a análise do desenvolvimento da visão do capoeirista faltou levar em conta o dinamismo próprio ao jogo. A seguir, tentarei introduzir a complexidade dos elementos presentes

nas interações e no ritual da roda e examinar em que medida constitui a visão maliciosa e onisciente do capoeirista.

A FUGACIDADE DA VISÃO E DO MUNDO

A palavra “posição” utilizada anteriormente para descrever o repertório corporal da capoeira, não dá conta de traduzir a movimentação incessante que anima o corpo dos jogadores. Até mesmo quando se evoca a posição invertida, seria preciso acrescentar que apenas se constitui como uma das inúmeras posturas do corpo, dando-se em alternância com outras, encadeadas em fluxo contínuo de movimentos que os capoeiristas costumam chamar de “diálogo corporal”.

Desta maneira, se considerarmos que os jogadores orientam o olhar na direção do adversário em movimento – somando-se as variáveis do movimento próprio com as variáveis do movimento do outro – pode-se dizer que esse olhar está engajado no fluxo dinâmico do jogo, isto é em um fluxo temporal. Nesse sentido, a visão do capoeirista se assemelha à audição: seus objetos têm natureza efêmera; assim como o som, eles não existem para além do tempo da percepção. Por se tratar de movimentos, apresentam certa semelhança com a dita língua dos sinais usada pelos surdos. Como nota Ingold (2000, p. 276), “Não há como pará-los para uma inspeção. Como sons da fala, gestos sinalizados existem apenas de passagem. O fato de que são vistos e não ouvidos não os faz menos fugazes”¹⁰. Poder-se-ia propor então que os capoeiristas não veem algo que está aí, mas, como dizem, dialogam através de perguntas e respostas corporais, sendo que tais “enunciados” estão em constante transformação¹¹ e correm em sua direção.

Ora, a ideia defendida pela antropologia dos sentidos e que constitui um dos pontos daquilo que Ingold chama de “grande divisor” entre a visão e os demais sentidos, e por derivação, entre as sociedades ocidentais e as

10 Tradução minha. No original: “There is no holding them still for inspection. Like speech sounds, signed gestures exist only in their passing. The fact that they are seen and not heard makes them no less fleeting...”

11 A natureza competitiva desse diálogo corporal em muitos aspectos evoca o formato de improviso dialógico do “repente”.

outras, é de que o mundo acessado através da visão é estático, que os objetos visuais encontram-se já lá, independentemente da atividade perceptiva. Nela repousa o conceito de exterioridade do objeto visual que teria como contrapartida a penetração do som no sujeito que ouve. Na mesma lógica, afirma-se que o mundo que vemos se constitui como espetáculo enquanto o processo da audição que efetua uma ponte entre o objeto lá fora e o sentiente é participativo (ZUCKERKANDL apud INGOLD, 2000, p. 246).

A formatação do olhar do capoeirista para um mundo visual intermitente¹² parece indicar uma equivalência entre os sentidos da visão e da audição e põe em dúvida qualquer categorização dos sentidos baseada em qualidades que lhe seriam inerentes. As dificuldades encontradas no percurso de aprendizagem, evocadas antes, evidenciam a solidariedade das percepções e da motricidade. Com efeito, é relevante notar que, na ocasião das primeiras experiências na roda, além de sentir-se incapaz de ver o adversário e tudo que está em volta, o iniciante não ouve nem o ritmo da bateria musical, nem as mensagens expressas nas cantigas, nem a chamada do berimbau anunciando o final do jogo¹³.

A experiência do capoeirista alimenta, portanto, a argumentação crítica de Ingold e ecoa nas considerações de Merleau-Ponty sobre o fenômeno de sinergia sensorial. Ingold ilustra o deslocamento dos traços atribuídos a um sentido para referenciar outro, destacando a semelhança entre a descrição da experiência auditiva segundo o musicólogo Zuckerkandl e a concepção elaborada por Merleau-Ponty a respeito da visão. Nas duas abordagens, a percepção é apreendida em termos de imersão, invasão, correntes interiores e exteriores, sugerindo trânsito entre sujeito perceptivo e objeto/mundo percebido ou até mesmo a abolição da distância entre ambos.

12 Retomo aqui ao proveito da minha argumentação a formulação “natureza intermitente do mundo” utilizada por um cego para descrever o mundo acústico. Ele acrescenta: “O mundo visto nunca pode escapar aos olhos, ele está sempre lá, e pode-se retornar a ele repetidas vezes. Mas o mundo do som foge tão rápido quanto chega à existência.” (HULL apud INGOLD, 2000, p. 271).

13 Refiro aqui a alguns elementos do ritual da roda. A bateria musical é o conjunto dos instrumentos –comportando geralmente berimbaus, pandeiros, atabaque, caxixi e reco-reco – que orienta a cadência do jogo. Por mensagens nas cantigas, entende-se a inclusão de versos improvisados expressando comentários sobre a atuação dos capoeiristas e, por vezes, dando conselhos ou instruções. A chamada do berimbau consiste em um toque específico anunciando a interrupção ou o final do jogo. Ignorar esse apelo é tido como sinal de imperícia grave.

Segundo Merleau-Ponty, “a visão dos sons ou a audição das cores se realizam como se realiza a unidade do olhar através dos dois olhos: enquanto meu corpo é não uma soma de órgãos justapostos, mas um sistema sinérgico do qual todas as funções são retomadas e ligadas no movimento geral do ser ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 314). Isso não significa, no entanto, abolir as diferenças entre esses (e outros). Eles seriam, antes, como o ressalta o filósofo, modos comparáveis de envolvimento sensorial com o ambiente, cada um trazendo consigo uma estrutura de ser que nunca pode ser exatamente transposta.

Qual seria, então, o projeto singular ao serviço que se aliam os sentidos do capoeirista e em que medida a visão se impõe como sentido mestre (e dos mestres) na aquisição da eficiência e da excelência?

VER E SER VISTO

Vimos (não há como evitar a metáfora!) que a visão que orienta a movimentação do capoeirista emerge de – e gera – reorientação espacial e acompanha fluxo semelhante ao da audição. Essas qualidades foram atribuídas à natureza móvel do objeto, ou seja, a análise isolou um sujeito que vê de um objeto visto. Mas na interação que configura o jogo, cada pessoa é ao mesmo tempo sujeito e objeto da visão: é preciso ver o movimento do outro ao tempo em que vai ser visto por este outro. Movimentos e visão aparecem como indissociáveis nessa dinâmica, o olhar orienta o movimento que por sua vez desencadeia um movimento de resposta do outro, como em uma conversa – o que justifica o uso pelos capoeiristas dos termos “diálogo corporal” e “pergunta e resposta” designando, respectivamente, o jogo e a alternância dos movimentos de cada jogador semelhante àquela dos turnos de conversa. Então, considerando, o fato que o objetivo é de superar o desempenho do adversário, mostrando-se mais ágil e imprevisível, cria-se uma disputa em torno da visibilidade, pois é preciso ver mais do que ser visto.

Sendo assim, o jogador faz uso de técnicas corporais e de jogos teatrais no intuito de produzir aparências. Estes consistem em disfarçar intenções, mudando repentinamente a direção ou a intensidade do golpe, balançando o corpo para ambos os lados para soltar o movimento na ocasião mais

inesperado, escondendo o ataque nascendo da cintura com amplos movimentos dos braços, por exemplo, ou ainda fingindo que está desatento ou machucado para atrair uma aproximação mais desprevenida do adversário. O jogo de “faz de conta” não só revela mais um desafio ao olhar (somado à inversão e ao movimento) como traz para discussão a outra face da visão, o visto, não sob a forma de um objeto, mas sim de um fazer. Nesse sentido, não é o “ser visto” que configura o inverso do ver na capoeira, mas sim, o “parecer”.

Esse último ponto merece maior reflexão uma vez que a natureza ilusória da visão é justamente uma das características destacadas pelos antropólogos na argumentação anti-visualista sintetizada no início desse trabalho nestes termos: “a audição é solidária enquanto a visão é indiferente ou, até, traiçoeira”, o que, de fato, remete ao nome de “traição” ou “falsidade” designando a malícia e a capoeira nos tempos de outrora. Ora, o exercício da capoeira parece não só reconhecer essa natureza ilusória do visto como promove e acentua este potencial de engodo. Notemos, no entanto, que o desenvolvimento dos efeitos de ilusão tem como contrapartida o desenvolvimento recíproco da capacidade de desvendar a ilusão. As habilidades complementares poderiam ser formuladas em termos de oferecer uma falsa aparência ao olhar do outro, por um lado, e desconfiar das aparências, ver sob a aparência, do outro.

Contudo, cabe perguntar se haveria um “objeto real” por baixo da aparência? Essa hipótese levaria a pressupor a existência de algo verdadeiro – um movimento, uma intenção, a expressão de um sentimento – que permaneceria constante no fluxo temporal da interação. Mas aquilo que era fingido pode se tornar verdadeiro e vice versa. A própria dinâmica do jogo desencadeia novas intenções, movimentos e expressões a cada instante, pois os fazeres dos jogadores se reajustam em função dos seus “lances” respectivos. Em suma, parafraseando uma imagem clássica da antropologia cultural (GEERTZ, 1989) em que se explora os significados de um piscar de olho, e transferindo-a para o contexto do jogo malicioso da capoeira – cujo repertório também compreende mímicas –, uma piscadela pode até ser o efeito de uma gota de suor que caiu no olho, um discreto sinal de cumplicidade dirigido a um parceiro, um falso sinal de cumplicidade destinado a ser visto por todos, ou todas essas coisas em sucessão tão rápida que tende

à simultaneidade, a sensação de ardor dando início a um jogo de disfarces que, por sua vez, suscita novas reações e sensações.

Pode-se concluir, pois, que a visão deixa de ser uma apreensão de objetos ou de qualquer realidade supostamente escondida por baixo das aparências para assumir-se como um jogo entre o ver e o visto. A visão encontra-se engajada no conjunto do jogo; e é o jogo que constitui o projeto em que o corpo se envolve. Assim, como os corpos medem suas habilidades de destreza, equilíbrio e criatividade, os olhares competem em torno da percepção mais aguçada e extensa. E a relação entre visão e movimentos não consiste simplesmente em um paralelismo. Em vez de analogia, deve-se pensar em transbordamento de uma atividade na outra (perceptiva e motora), e conceber que é essa mesma relação – o transbordar – que liga as duas pessoas em interação: o olhar de um prolonga-se no olhar do outro e cada movimento é completado por um movimento do seu par, mas também de forma cruzada, a visão de um, para o movimento do outro e vice versa.

Sem se confundir um com outro – é uma luta –, os dois corpos coincidem para criar uma forma: o jogo. Não há ganhador nem perdedor, é o jogo que tem que ser bonito, imbricando-se os corpos ao ponto que, por vezes, deixam de se distinguir, e o que se vê são movimentos e curvas, espelhando-se e desenhando trajetórias no espaço. Beirando a dissolução da identidade? Canta-se: *era eu, era meu mano; era meu mano, era eu*¹⁴.

Delineia-se uma instância maior, em que a visão, os corpos e o jogo estariam imersos, cuja apreensão convida para que nos aventuremos nas elaborações conceituais propostas por Merleau-Ponty em alternativa àquela de sinergia corporal que fundamentava a obra *Fenomenologia da Percepção* (1964). A noção de reversibilidade, que expressa a solidariedade entre diferentes sentidos, no âmbito de um mesmo corpo, e que traduz a relação entre dois corpos em termos de “intercorporeidade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 185), desdobra-se na concepção de uma tessitura geral do mundo, “a carne”, à fonte dessas possibilidades.

14 Esse verso de cantiga, como muitos outros do repertório da capoeira, tem a forma de um quiasma, figura de retórica consistindo no cruzamento de palavras paralelas. Notemos que se trata justamente da figura escolhida por Merleau-Ponty para metaforizar a complexa relação de reversibilidade entre sentiente e sentido, na sua última obra “o visível e o invisível”, apresentada na seção seguinte.

REVERSIBILIDADE, CARNE DO MUNDO

Talvez, por um efeito de contaminação da temática apresentada, a discussão em foco me parece agora se inverter. Ficou incerto definir se é a proposta de Merleau-Ponty que instrumentaliza a compreensão do corpo envolvido na capoeira ou se, pelo contrário, é esse caso “empírico” que joga luz sobre o complexo esquema apresentado pelo filósofo em *O visível e o invisível*. Reversibilidade.

O fato é que a reflexão sobre a vivência corporal suscitada na capoeira abre algumas portas para compreender a noção de reversibilidade do olhar e dos corpos, proposta por Merleau-Ponty como alternativa à versão das sínteses corporais. No modelo exposto em *Fenomenologia da percepção* (1964), a percepção encontrava-se ainda sob o viés da consciência e, conseqüentemente, conservava, mesmo que em segundo plano ou relativizadas, as posições do sujeito e do objeto. A busca de um elemento irrelativo que sustentaria essas posições levou Merleau-Ponty a conceber aquilo que denominou “carne”: “massa interiormente trabalhada” que “não tem nome em filosofia alguma”, o “meio formador do objeto e do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 142).

Deixar de apreender o fenômeno da visão em termos de sujeito e objeto para pensá-lo em uma relação de mão dupla, do sentiente e do sentido, é um passo inicial que foi dado a partir da observação do jogo da capoeira. Ressaltei que a visão que orienta e faz nascer o movimento dos corpos envolve participação dinâmica do vendo e do visto. Facilitada na medida em que se trata de uma prática dialógica entre pessoas (ou corpos, como se queira denominar), essa apreensão torna-se bem mais difícil quando a relação visual ocorre entre uma pessoa e uma coisa.

No entanto, é dessa forma que Merleau-Ponty expôs um novo esquema de compreensão da experiência sensível, detendo-se mais especificamente sobre a visão e o tato, os quais, diz ele, são sentidos reversíveis. A natureza do tato que possibilita cumular as duas experiências do tocar e do ser tocado – quando minha mão direita toca a mão esquerda – é aquilo que revela a coexistência dessas duas experiências no corpo. E por ser um toque pelo olhar, a visão é igualmente reversível, aquele que vê se sentindo

visto pelas coisas, como o expressaram muitos pintores. Essas possibilidades de ver e ser visto são dadas pela inscrição da visão em uma ordem geral de visibilidade: é porque o vidente é da ordem do visível que ele pode ver e ser visto. Dissolvem-se os polos do sentiente e do sentido, que remetiam a uma subjetividade encarnada tendo como contrapartida um objeto/mundo, em um todo que os encobre e os torna possíveis: a carne do mundo.

A reversibilidade do tato, da visão – e de algum modo da audição, já que é possível ouvir a vibração interna da própria voz quando se fala ou emite-se algum som – não implica que os dois lados da percepção, sentiente e sentido, se encontrem confundidos. Isso porque não há uma coincidência ou simultaneidade das duas experiências: “sempre estou do mesmo lado do meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 192). De fato, fazendo a experiência de tocar uma mão com a outra, no momento que revento a posição de tocado, a de tocante se me escapa. Há um hiato entre esses dois momentos da vida tátil talvez semelhante ao deslocamento do ver e do ser visto que perpassa o jogo de ilusão na capoeira.

Embora os conceitos por meio dos quais o autor elabora o novo esquema do sentir permaneçam muitas vezes difíceis de decifrar, o recurso a imagens, abundante no texto de referência, nos dá uma idéia (mais “palpável” ou, como se diz, uma “visão”) de como se entrelaçam sentiente e sentido no tecido do mundo em que estão inseridos: “seria melhor dizer que o corpo sentido e o corpo que sente são como o direito e o avesso, ou ainda, como dois segmentos de um único percurso circular que, do alto, vai da esquerda para a direita e, de baixo, da direita para a esquerda, constituindo, todavia, um único movimento em suas duas fases.” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 134).

Surpreendentemente, a metáfora evoca com bastante precisão o movimento circular e simétrico de dois corpos em interação em um jogo de capoeira. É notável a coincidência das representações usadas por Merleau-Ponty para retratar esse modo de participação do corpo no mundo, em que sentiente e sensível estão em aderência – sendo “partes totais” de um mesmo corpo e de uma mesma “carne” do visível, sem, no entanto, se confundir – com as metáforas que expressam a experiência prática e perceptiva do jogo. Como no seguinte trecho, onde Ingold retoma a argumentação de Merleau-Ponty: “O olhar é capturado em um encontro dialógico entre o sentiente e

o mundo, em que cada movimento por parte do sentiente é uma questão e cada reação de parte do sensível é uma resposta” (INGOLD, 2000, p. 263).

Que aportes podem ser inferidos da analogia entre uma prática corporal e as representações que Merleau-Ponty põe ao serviço do seu desenho conceitual? Além, é claro, da constatação de que as imagens “falam” mais concretamente a um capoeirista (ou melhor dizendo, estão em ressonância com a minha experiência de capoeirista) me parece que as ideias de reversibilidade e de participação trazem à tona a dimensão “existencial” que os praticantes atribuem à capoeira: um modo de ser; um microcosmo (a pequena roda) onde são adquiridos conhecimentos sobre o mundo (a grande roda); uma filosofia de vida. Os termos “filosofia” ou “fundamentos”¹⁵ pelos quais os capoeiristas designam certa profundidade ou consistência inerente ao jogo da capoeira remetem a qualidades imateriais, aspectos invisíveis que dariam à prática corporal da capoeira seu verdadeiro sentido. Ora, é preciso conceber que as ideias e os dizeres estão entrelaçados nas manifestações do corpo. Seriam da ordem da idealidade, isto é do invisível que adere ao próprio sensível, sendo não seu contrário, mas a sua profundidade, qual seja a um tipo de idealidade que se encontra em transparência atrás do sensível. Assim como o tipo de idealidade própria à idéia musical que Merleau-Ponty descreve em termos daquilo que possui o executante, a idealidade da capoeira investe o corpo do capoeirista em movimento. Seus fundamentos, enquanto face espiritual ou existencial da matéria, não têm outra forma de realização que não seja através dos movimentos e do jogo dos corpos. Essa dimensão ideal não se esgota em suas manifestações, pelo contrário, só pode nos ser dada por meio da experiência carnal, qualquer tentativa de acessá-la imediatamente ou desvelá-la sendo um contrassenso (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 194). Nesse sentido, a iniciação à capoeira envolve a transmissão de saberes com dimensões ideais e invisíveis, nunca explicitadas, nem verdadeiramente explicitáveis.

15 O termo “fundamentos”, mais comumente empregado no universo religioso do candomblé, está remetendo na capoeira a modos de conduta e configurações do jogo e do ritual ao mesmo tempo que evoca saberes da ordem da espiritualidade inerente à prática. A “capoeira de fundamentos” seria assim a forma legítima de praticar o jogo em acordo com sua história, reconhecendo a sua ancestralidade e assumindo a sua missão étnico-política de perpetuação de saberes ancestrais..

A experiência corporal em foco declina, na prática, variações em torno de uma coincidência sempre iminente e nunca completada entre os dois lados do corpo e entre visível e invisível. É o movimento que toca sem tocar, a visão que persegue as camadas infinitas da aparência, o adiamento de um encontro entre os corpos. A busca por reversibilidade entre os sentidos e entre os corpos pressupõe que a experiência tem lugar em uma totalidade maior que a gera ao tempo em que se constitui como seu horizonte. Trata-se, em primeiro lugar, do jogo, ao qual foi atribuído, na seção anterior, o estatuto de “projeto”, e que essa nova abordagem revela como totalidade feita de dois corpos espelhados, entrelaçados, animados por algo que escapa a cada “consciência individual”.

A dimensão inciática da aprendizagem da capoeira traz à tona a imbricação de materialidade e de idealidade que tem lugar no jogo do corpo. Assim, quando os mestres afirmam que o objetivo da iniciação não é de formar um (desprezível) “jogador de capoeira”, mas sim, de se tornar “(um) capoeira”, apontam muito precisamente para um processo de indiferenciação entre a prática e o praticante, quando este transcende através do fazer os limites “físicos” e “psíquicos” do corpo individual.

Pondo em paralelo o “jogador de capoeira” e “o capoeira”, dir-se-ia que o primeiro se limita a atuar no nível do corpo físico/individual, que ele age como sujeito de uma prática/objeto, enquanto o segundo envolve em seus fazeres, em seu jogo e em seu corpo, os horizontes internos e externos da tradição da capoeira: sua história, filosofia e finalidade. Seu corpo traz à existência – como fenômeno, ou seja, aquilo que aparece – um modo de ser que, como vimos, é também um modo mais geral de ver e de mover-se. Pode-se dizer, então, que a capoeira age nesse corpo. Tal ideia esta expressa pelos capoeiristas com a referência à história e personagens de um passado, ao mesmo tempo histórico e mítico, que se tornam presentes nos corpos e nos jogos do ritual da roda.

Nessa perspectiva, o corpo do capoeirista e sua malícia oferecem uma abertura para a expressão de um corpo anônimo e pré-pessoal, dando voz (olhos, movimentos) à generalidade natural do corpo à qual se soma, “como milagrosamente” nos diz Merleau-Ponty, “uma generalidade criada,

uma cultura, um conhecimento que retoma e retifica os do corpo e do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 147).

CORPOS AFETADOS

Certamente, a abordagem esboçada anteriormente leva a discussão das habilidades corporais e sensoriais para o campo mais ontológico do ser humano em geral. Contudo, esse deslocamento possibilita que o tema da visão específica associada a uma prática seja situado no âmbito de um ver e de um sentir humanos mais abrangentes e traz à tona o vínculo entre uma corporeidade geral, uma idealidade geral e formas particulares, culturalmente construídas, de elaborar essa relação tanto por intermédio dos fazeres corporais quanto das narrativas.

A duplicidade das experiências – sensorial; intersubjetiva ou intercorporal¹⁶ – tem centralidade notável no conjunto das expressões que conformam o jogo da capoeira, sendo tematizada e enfatizada em seus “preceitos” (ensinamentos) e no repertório das cantigas que acompanham os jogos na roda, de modo poético e metafórico. De alguma forma, essa duplicidade alcança um grau maior de explicitação do que nas práticas corriqueiras da vida, sugerindo o estatuto de prática iniciática ou de transmissão de saberes que lhe é conferido¹⁷. Isso permite responder, em parte, às perguntas levantadas inicialmente no tocante à articulação entre corpo e mente e entre corpo individual e cultura como o sugeri recorrendo ao esquema de Merleau-Ponty da reversibilidade. Deste ponto de vista, a excelência almejada nessa “tradição”, a malícia, consistiria em exploração pela visão e pelo movimento

16 Por dimensão intersubjetiva ou intercorporal, entendemos a relação dos dois parceiros no jogo que declina modos de alternância, espelhos de movimentos, imbricação e afastamento dos corpos, e outras figuras que exploram a maleabilidade da fronteira entre eu e o outro. A movimentação corporal da dupla ilustra, assim, a possibilidade de sinergia entre dois corpos que Merleau-Ponty denomina “intercorporeidade”. O caráter duplo dessas formas sensíveis e motoras é expresso nas letras das cantigas que declinam variações em torno de polaridades semânticas como sim/não; entrar/sair; encima/embaixo; pequeno/grande; eu/você, etc. (sobre a estrutura das cantigas, ver também nota 13).

17 Assim, a iniciação à capoeira comportaria uma transmissão de saberes sobre a natureza dupla do mundo por meio do jogo do corpo e do desenvolvimento de habilidades sensoriais e motoras que exploram as variações de (e entre) polaridades e realizam, na prática, a reversibilidade do mundo.

das duas faces de si e do mundo, alcançando um entre – dois, ou ainda, uma indeterminação – retomando um conceito de James¹⁸.

As habilidades transmitidas nesse universo constituem um corpo mestre na ambiguidade. Isso significa que uma propriedade que remete normalmente a um não saber – à ignorância quanto àquilo que é causa e aquilo que é efeito, sujeito e objeto, verdade e aparência – é erguida ao estatuto de saber. Se a malícia causa perplexidade é porque supera as fronteiras entre as distribuições das qualidades nas coisas, impedindo que possamos apreendê-las como boas ou más, autênticas ou fingidas. O corpo interage com outros corpos e com coisas (como a música e a encenação ritual), não com qualidades que seriam anteriores à interação e que lhes seriam inerentes. Isso porque a malícia não consiste em um pensar sobre as coisas, mas sim em fazeres deslanchados pelas próprias coisas e por isso “instantâneos” e criativos.

O corpo do capoeirista é aquele que aprende a ser sensível a coisas fugazes e mutantes ou, como disse, à ambiguidade, à reversibilidade, ao invisível do mundo. Mas sendo ele também coisa (tanto quanto sujeito), é tanto o resultado quanto a origem daquilo com o qual interage. Pois se o capoeirista vê coisas que os corpos não iniciados não vêem, esse algo mais é trazido ao mundo por sua percepção e seus fazeres. É o que Latour chama de um “corpo afetado”; é um corpo que aprendeu a ser sensível a diferenças (2007, p. 43).

Se aderirmos à proposta deste autor, não faz sentido definir o corpo malicioso diretamente, só faz sentido descrevê-lo em sua relação com outros elementos que o afetam. Ora, já admitimos que para se falar do corpo envolvido no jogo da capoeira é preciso considerar dois corpos, em vez de um. E voltando brevemente à noção de reversibilidade, o mesmo potencial de reversão dos sentidos que um corpo experimenta quando as atividades perceptivas coincidem em um único corpo deve ser atribuído ao encontro entre dois corpos. Essa propriedade sinérgica entre dois organismos – que Merleau-Ponty denomina intercorporeidade – faz com que as ações se ajustem de

18 A indeterminação da experiência emocional é o argumento chave da teoria das emoções de James. O autor encontra nas emoções o domínio de uma experiência ainda indeterminada, nem dentro, no sujeito, nem fora, no mundo. Indeterminação, hesitação, perplexidade constituem uma forma de experiência não dualista. Ainda segundo esse autor, o dualismo não constitui um erro em si, aliás é inevitável para administrar a vida cotidiana. Mas o erro reside em pensar que o dualismo é uma qualidade do mundo, causa da experiência em vez de produto da experiência (DESPRET, 1999, p. 260).

forma exata em um mundo perceptivo partilhado¹⁹. E se, nesse sentido, a dupla em interação delinea o corpo de cada um, os demais elementos que conformam o ritual da roda também deveriam ser considerados como constitutivos desse corpo afetado. São instrumentos de música que cadenciam o ritmo do corpo; cantigas que comentam o jogo ou trazem narrativas dos antepassados; roupas que indicam a filiação do jogador; a plateia que observa e “julga” o jogo (sem contar a presença cada vez mais frequente de câmeras filmando o ritual). É tudo aquilo que o novato não vê nem ouve e cuja percepção pode ser alcançada através da aprendizagem. E quando afirmei que o iniciado aprendeu a perceber, a assertiva embasa-se na observação dos seus fazeres. Porque ele responde a todos esses elementos através de atos: interrompendo o jogo na chamada do berimbau, trazendo os movimentos mais perto do chão sob o efeito de uma cantiga²⁰, evitando qualquer investida agressiva por ter identificado um adversário mais prestigioso, etc. Nessa perspectiva, as “coisas” diversas que estão envolvidas no ritual integram a análise do corpo como elementos que fazem o corpo fazer²¹, ou seja, convidam à ação.

Assim, vislumbrando o ritual, é possível considerar o conjunto mais diverso e heterogêneo (de pessoas e objetos) a respeito do qual em vez de dizer que constitui o contexto, pano de fundo, ou mesmo a situação em que o corpo atua, poderíamos falar com Latour que são partes essenciais daquilo que é “ter um corpo”, nesse caso um corpo de capoeira. Além de romper com a ideia de que coisas como objetos rituais são acessados como representações ou símbolos, a vantagem dessa abordagem é que devolve para os ditos

19 Aliás, uma das grandes dificuldades (e aprendizagens) do jogo da capoeira reside nesse ajustamento dos ritmos, das ações, dos estilos e dos potenciais físicos e perceptivos para alcançar aquilo que os praticantes chamam de “linguagem comum”. Esse requisito é particularmente visível no caso da capoeira angola uma vez que, ao contrário da capoeira regional que classifica os jogadores entre formados e não formados, as duplas que entram em jogo são aleatórias. São postos em diálogo jovens e velhos, mestres e novatos, crianças e adultos independentemente das suas competências ou experiência. Assim, trata-se de uma adequação mútua ao jogo do outro, isto é, ao universo perceptivo e motor do adversário.

20 As letras das cantigas constituem um manancial interessante de saberes. Os conselhos proferidos através desse meio podem ser diretos, referindo literalmente à ação em foco ou conotados através de metáforas. No exemplo apresentado, para avisar os jogadores que precisam executar seus movimentos mais perto do chão, uma cantiga do primeiro tipo seria: *capoeira d'angola é jogada no chão*, uma do segundo: *pega laranja no chão tico tico*. Assim, além de ouvir, o jogador precisa interpretar o sentido do dito (ou do cantado), competência essa que adquire principalmente pela observação dos jogos alheios. Como se vê, percepção e interpretação estão atrelados num mesmo processo de experiência.

21 Expressão de Latour também retomada por Vinciane Despret.

“contextos” a sua agência na manutenção das práticas. Ao levar em conta o corpo afetado pelas coisas com as quais interage, concebe-se a perpetuação (e a transformação) das práticas corporais próprias a determinadas culturas, situando o processo na relação que Ingold denomina “organismo ambiente”.

Com vistas a demonstrar que a transmissão cultural não pode ser imputada a uma mediação cognitiva ou biológica, Ingold argumenta que as habilidades corporais e perceptivas são adquiridas e transmitidas sob a orientação de praticantes já experientes em ambiente caracterizado por tessituras próprias:

Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte, não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação (INGOLD, 2010, p. 21).

O fenômeno de transmissão cultural de práticas corporais que exigem poderes de discriminação perceptiva peculiares como a capoeira repousaria, portanto, na reprodução de ambientes adequados à aquisição e ao desempenho dessas capacidades. Mas, seguir tal perspectiva requer definir quais são esses ambientes, de que “coisas” são constituídos, e tentar explicar como a postura da malícia pode ser transferida do ambiente da roda para o da vida, sem ter que recorrer a mediações tais como representações, nem mesmo às ditas “disposições incorporadas” do esquema bourdieusiano (BOURDIEU, 1980), o qual, embora tenha o mérito de restituir ao corpo a sua agência, não deixa claro de que modo ou em que instância se daria a transferência do “habitus” ou das ditas disposições²².

22 Em uma pesquisa anterior que resultou na dissertação de Mestrado *A roda de Capoeira Angola: Os sentidos em jogo* [a referência completa está na bibliografia], as habilidades corporais envolvidas na aprendizagem da capoeira angola foram analisadas a partir dos conceitos de Bourdieu de habitus, disposições incorporadas, esquemas de ação, percepção e julgamento incorporados etc. (ZONZON, 2007)

A MALÍCIA NA RODA E NA VIDA

A partir da releitura do esquema de Merleau-Ponty já sugeri um entendimento da analogia entre pequena roda da capoeira e grande roda da vida, pensando na habilidade desempenhada no jogo como forma corporificada de um ser mais geral (o que também pode ser expresso pela palavra “estilo”). Nessa proposta, o acento recai na reversibilidade da percepção e do mundo tematizada nas narrativas e nas práticas dos capoeiristas e embasando a “filosofia” do jogo. Contudo, se essa tríplice convergência entre “ideias” dos praticantes sobre a abrangência existencial da prática, as imagens que dão conta de retratar a relação do corpo ao mundo no sistema conceitual elaborado por Merleau-Ponty e a dinâmica “concreta” (ou o desenho) do jogo pode de fato indicar um modo de ser – do corpo no mundo – reversível, não esclarece a questão da transferência de habilidades perceptivas nos diferentes contextos em que a pessoa (o capoeirista) desenvolve interações e relações.

Se levarmos adiante a proposta de Ingold em focar o conjunto corpo ambiente enquanto sistema dinâmico ou ainda procurarmos compreender o corpo envolvendo na reflexão aquilo que o afeta e o “faz fazer” (como sugerem Latour e Despret) não se pode focar apenas a relação (reversibilidade e participação, no caso) sem se perguntar quais são as coisas que completam esse corpo no seu fazer. De volta à pergunta central no tocante à visão e à malícia, temos que considerar o ambiente como parte desta habilidade, ou desse corpo, dizendo então que o ambiente é malicioso tanto quanto o jogador.

Neste momento da reflexão, é relevante lembrar que a capoeira desenvolveu-se em ambientes urbanos, nas ruas da cidade e que os protagonistas dessa arte sobreviviam ao favor de oportunidades de trabalho²³. A prática era então marcada pela aleatoriedade, a insegurança ou mesmo a violência que caracterizavam as relações naqueles lugares²⁴. Falar do que teria sido “ter um corpo” nesse contexto, ou considerar a dinâmica corpo/ambiente, significa incluir elementos como navalhas e cassetetes, polícia,

23 São os ditos “cantos de trabalho” em que os negros alforriados ofereciam seus serviços. O ambiente mais conhecido em que se concentrava um grande número de “capoeiras” em Salvador é o cais do porto. Os historiadores destacam esses locais como viveiros da capoeiragem. (DIAS, 2006; ABREU, 2003)

24 Algo assim que remete ao conceito de “rua” desenvolvido por Roberto Da Matta como contrapartida da “casa”. (DAMATTA, 1997)

rivais na concorrência por trabalhos; mas, pode-se também somar botecos, pandeiros, mulheres e assim adiante, uma vez que a rua envolvia múltiplos agentes e acontecimentos.

Em vez de apreender esses elementos como “fatores”, “causas”, “origem” da capoeira atual (e mais particularmente da malícia) ou buscar nos rituais sobrevivências simbólicas dos “contextos” de outrora, me parece mais interessante cotejá-los com os novos ambientes criados pelos capoeiristas no objetivo de revelar em que medida estes (os ambientes modernos do ritual e das academias) ‘fazem’ um corpo igualmente – ou não – malicioso. Embora tal análise demande desenvolvimento maior do que se pode pretender nos limites deste texto, sugiro que as configurações rituais da roda de capoeira, com seus códigos complexos – isto é, uma variedade de movimentos, toques musicais, códigos de comportamento interligados – sejam apreendidas como “coisas” que apelam para o desenvolvimento das habilidades da malícia: atenção, discernimento, versatilidade²⁵. Igualmente, a heterogeneização dos praticantes (em termos de origem social, idade, gênero, nacionalidade etc.) e a multiplicação dos grupos, academias, estilos de capoeira que convivem (e dividem o mercado) contribui para compor um ambiente complexo e mutante, permeado por relações ambíguas de colaboração/concorrência, identificação/exclusão. Esses são alguns dos traços que podem ser interpretados como sendo, equivalentes do ambiente de outrora.

Com a palavra equivalente, não estou referindo à sobrevivência, nem a representação simbólica, mas sim àquilo que gera certo fazeres do corpo – ou o que já chamamos um modo de ser – por imergi-lo em dinâmicas que envolvem mudanças, perigo, imprevistos, aleatoriedade e fugacidade. Isso seria o novo ambiente malicioso, construído por aqueles que se autodenominam “guardiões da tradição”, um contexto propício para que sejam recriadas

25 A complexificação dos rituais é notável na modalidade angola da capoeira. O conjunto de saberes chamado de “fundamentos” que inclui modalidades de conduta dentro da roda, vínculos entre repertório musical e movimento, ordem das cantigas e dos instrumentos, conhecimento das hierarquias, entre outros exige que o capoeirista desenvolva habilidades de discernimento e atue sempre com extrema prudência. Ainda mais porque esse sistema fica sujeito a mudanças constantes a depender da academia, da configuração dos jogadores presentes, ou mesmo, ao que parece, do humor momentâneo dos mestres! Em suma, um sistema extremamente codificado suscita ao mesmo tempo situações totalmente imprevisíveis.

determinadas habilidades, entre as quais, a habilidade visual que analisamos em detalhes anteriormente.

Quanto à transferência dessas habilidades no mundo cotidiano – curiosamente, é como se a capoeira voltasse para rua –, os dizeres dos capoeiristas sugerem que “a vida lá fora” oferece desafios, senão semelhantes aos da roda, pelo menos de um mesmo tipo: conflitos potenciais, acidentes, intrigas, oportunidades fugazes. Em ambos ambientes, as habilidades perceptivas permitem detectar as mudanças no entorno e tornam o capoeirista capaz de criar respostas adaptadas às circunstâncias de cada nova configuração não só presente, nem mesmo surgindo, mas ainda a vir. Ser malicioso na roda da vida envolve, de fato, uma habilidade para captar e reagir rapidamente; pressentir, prever e anteceder algum acontecimento... Mas também adiar, saber que o tempo de responder, resolver, reagir ainda não chegou, saber a hora certa. Trata-se de perceber o mundo sob a ação do tempo, nesse mesmo fluxo em que o olhar persegue os movimentos; e agir implica saber se situar ao cruzamento do tempo com o movimento sob a forma da oportunidade.

CONCLUINDO COM MAIS UMA VERSÃO DA MALÍCIA

Como ressaltamos no início dessa discussão, há uma pluralidade de termos usados para expressar aquilo que optei por designar aqui como malícia. Certamente, cada termo qualifica o conceito com tonalidade peculiar e pode estar associado a uma perspectiva, uma ideologia, um discurso particular. Contudo, as palavras, os discursos, as narrativas não estão fora dos fazeres do corpo, mas, assim como as coisas, participam da sua “feitura”, ao exemplo das cantigas que fazem agir o corpo e induzem movimentos e sentimentos. “Através da materialidade dos instrumentos da linguagem”, como diz Latour (2007, p. 44), “as palavras transportam mundos”.

As denominações da malícia, isto é, daquilo que é considerado como a “essência” da prática, podem, neste sentido, integrar a descrição do corpo malicioso, pois exercem uma agência. Isso pode ser exemplificado se examinarmos o termo “mandinga” que tende atualmente a prevalecer nas definições dadas pelos praticantes da capoeira angola à arte de iludir. Constata-se que o predomínio da denominação mandinga ocorre em detrimento da palavra

malandragem, tendo o primeiro termo conotações mais positivas associadas ao universo mágico-religioso africano enquanto o segundo, embora ainda em uso, remeta muitas vezes ao universo da ilegalidade e da violência da capoeiragem urbana de outrora.

Uma primeira hipótese quanto a esse deslocamento linguístico consistiria em interpretar a opção pela palavra africana dentro da corrente de reafrikanização da capoeira, ou seja, como uma manobra com fins políticos e identitários. Ou ainda, observar que o termo malandragem, por ser oriundo de uma cultura masculina (e machista) precisou ser substituído por outro que pudesse acolher as identidades femininas cada vez mais numerosas no universo da capoeira²⁶.

Tais interpretações podem ser pertinentes, porém o problema é que se preocupam em explicar a gênese contextual da denominação e sua função²⁷, ignorando os efeitos que essas palavras produzem. No caso da mandinga, por exemplo, é relevante observar que denominar a malícia desta com este termo suscita o reforço de todo um repertório gestual partilhado com os ritos de Candomblé. É como se o nome atribuído ao jogo transportasse uma África mágica, dotando, então, o corpo de poderes extraordinários. Reproduzindo os gestos da mandinga, o corpo torna-se apto a trazer na cena do jogo elementos “mágicos” (sejam entidades tais como o caboclo ou ilustres capoeiristas de outrora, ao exemplo de Besouro Mangagá) que podem ser reconhecidos por todos os iniciados na capoeira, justamente porque desenvolveram habilidades para perceber determinados movimentos ou “estilos” corporais. É dizer que através da encenação, o corpo se torna “mandingueiro” (feiticeiro). Pouco importa saber se a capoeira “realmente” veio da África, se existem “de fato” vínculos históricos entre candomblé e capoeira, como o afirmam os defensores desta versão. Mais relevante é considerar que esta narrativa e outras mais tornaram-se ingredientes do corpo – são maneiras

26 A hipótese está desenvolvida em um trabalho anterior sobre capoeira angola (ZONZON, 2007).

27 Essas perspectivas inserem-se notadamente na corrente da “invenção da tradição”. Para uma análise da causalidade histórica a partir do esquema merleau-pontiano (ver RABELO, 2008), *Merleau-Ponty e as Ciências Sociais: corpo, sentido existência*.

de “adquirir” um corpo, como diz Latour – e que isso foi possível a partir da articulação de discursos científicos, religiosos e “nativos”.²⁸

Assim, como sugerem Despret (1999, 2004) e Latour (2007), não se trata de saber quais das versões são as mais verdadeiras, nem atribuir ao empreendimento científico a tarefa de discernir entre qualidades primeiras e qualidades secundárias dos objetos que estudamos, sendo as primeiras dadas no mundo objetivo, enquanto as segundas seriam sentidos somados – por interesses políticos, por exemplo. Pelo contrário, ao apreender esses ditos como “proposições” em vez de afirmações, quanto mais diferenças e divergências existirem, o objeto torna-se mais interessante porque mais articulado.

Deste ponto de vista, não há dúvida de que a corporeidade da capoeira tem gerado um número impressionante de interpretações diferentes e muitas vezes contraditórias, articulando o corpo com negro, escravo, barbárie, esporte, nacionalismo, universalidade, África, animalidade, coreografia, cidadania, liberdade, religiosidade, resistência, patrimônio cultural. Cada uma dessas versões articulou o corpo com artefatos diferentes como os objetos rituais evocados antes, cores da bandeira nacional, programas de inserção de jovens em situação de riscos e muitos outros.

Nesse leque de diferentes corpos de capoeira que as diferentes versões têm declinado sucessiva ou paralelamente, a malícia tem relevância e tonalidades desiguais. Fica bastante claro, por exemplo, que as formas e estruturas de ensino mais breves – como aquelas da capoeira esportiva – não favorecem o desenvolvimento de habilidades perceptivas tão aguçadas quanto processos que se estendem em décadas. Igualmente, a expansão da capoeira no mundo pode implicar em priorizar, no processo de aprendizagem prática, a dedicação ao treino dos movimentos em detrimento do ritual da roda, em razão da escassez de capoeiristas “nativos”, tocadores de instrumentos musicais, impregnados das narrativas, dos ritmos e dos “jeitos de corpo” dos seus antecessores. Com a esportização e a internacionalização da capoeira, o corpo encontra outras articulações, por certo, contudo parecem se

28 Notadamente, a circulação de pesquisas antropológicas destacando a semelhança da capoeira com um rito de passagem africano chamado N'golo (CASCUDO, 1967); a aproximação de lideranças da capoeira com lideranças do Candomblé e o vínculo entre os grupos de capoeira e os movimentos de reivindicação da “negritude”.

reduzir ou simplificar alguns dos elementos que identificamos nessa reflexão como fazeres-chave da malícia. Seria o caso, por exemplo, da associação estreita entre os sentidos da visão e da audição quando as práticas musicais são empobrecidas ou abandonadas. Cabe também supor que as habilidades de criar resposta a situações (perguntas do corpo) originais e imprevisíveis deixam de ser cultivadas quando o repertório de movimentos dos jogadores é submetido a regras mais estritas ou a sequências padrão de golpes e contra-golpes.

Nessa perspectiva, é possível entender as disputas e concorrências em torno da legitimação ou da valorização deste ou daquele outro estilo de capoeira – que têm dividido o universo dos praticantes há décadas – como divergências quanto à questão dos contornos e tessituras do corpo do capoeirista. A insistência das lideranças mais “tradicionalistas” – e militantes – em conservar e recriar a malícia, sob a forma de movimentos, cantigas, narrativas traz à tona as dimensões políticas envolvidas nesse modo do ser no mundo. Há uma reivindicação em prol de um corpo que não se deixa enquadrar, objetificar, reduzir. E há, em paralelo, uma preocupação em manter o domínio sobre a “aquisição” desse corpo.²⁹ Donde também o formato iniciático da formação do capoeirista e os supostos segredos fundamentando as habilidades extraordinárias dos grandes mestres: a malícia.

Assim, chegando ao termo dessa “volta ao mundo” – para retomar a expressão através da qual os capoeiristas designam uma caminhada circular em torno da roda que os jogadores executam para interromper e, em seguida, reiniciar o jogo – concluiria que a ênfase dada à percepção nas versões da capoeira maliciosa torna mais nítido o entrelaçamento entre corpo como natureza (corpo biológico) e corpo ritual, étnico-político. Isso porque os mundos articulados com a versão “tradicional” da capoeira dão oportunidade aos sujeitos de produzir versões de si-próprios mais articuladas e complexas. Por meio de declarações como: “não sou um mero jogador de capoeira, sou um capoeira”³⁰, “ser capoeirista não é apenas jogar as pernas para cima”,

29 Os embates se dão de forma particularmente acirrados em torno da questão da submissão da capoeira a normas e instituições legais de ensino. Um projeto de substituição dos mestres “tradicionalistas” por professores de Educação Física tem suscitado um amplo movimento de resistência.

30 Ver nota 14

percebemos que os capoeiristas entendem a prática como aquilo que altera o conjunto das relações com o mundo. É esse “algo mais” de sentido expresso nos ditados, na filosofia e na argumentação militante dos protagonistas da capoeira que procurei esclarecer na reflexão desenvolvida, em diálogo com conceitos e esquemas teóricos oriundos da Filosofia e das Ciências Sociais. Retomar a construção da malícia, voltando às coisas mesmas, isto é a materialidade do corpo, do movimento e das percepções, possibilitou-nos lembrar que o que está em jogo nesse e em outros jogos do corpo é a dimensão e a direção de nossos modos de ser, pois, é pelo corpo que “posso” e “sou”, dentro dos limites daquilo que me é dado à percepção e à experiência.

REFERÊNCIAS

- ABIB, Pedro Rodolfo Jungers. *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. Campinas, São Paulo: UNICAMP/CMU; Salvador: EDUFBA, 2005.
- ABREU, Frederico José de. *O Barracão do Mestre Waldemar*. Salvador: Org. Zarabatana, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DESPRET, Vinciane. *Ces émotions qui nous fabriquent: Ethnopsychologie des émotions*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 1999.
- _____. The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, v. 10, n. 2-3, 2004, p. 111–134.
- DIAS, Adriana Albert. *Mandinga, Manha & Malícia: Uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)*. Salvador: EDUFBA, 2006.
- DOWNEY, Greg. *Learning capoeira: Lessons in cunning from na Afro-Brazilian art*. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. Practice without theory: a neuroanthropological perspective on embodied learning. *Journal of the Royal Anthropological Institute* [N.S], p. 2-40, 2010.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- INGOLD, Timothy. Stop. Look and Listen! Vision, hearing and human movement. In: _____. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, NY, 2000 p. 243-287.
- _____. Da transmissão de representações à educação da atenção. [Tradução José Fonseca] *From the transmission of representations to the education of attention*. Educação, Porto Alegre, v. 33, n.1. p. 6-25, jan/abr 2010.
- LATOURE, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, J. A. E ROQUE, R (Org.). *Objetos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2007, p. 40-61.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RABELO, M.C. Merleau-Ponty e as Ciências Sociais: corpo, sentido, existência. In: VALVERDE, M. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008, p. 107-130.
- REIS, Leticia Vidor de Souza. *O mundo de pernas para o ar: a Capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.
- ZONZON, Christine Nicole. *Capoeira Angola, Construção de identidades: uma investigação sobre as identidades construídas por grupos de capoeira angola em Salvador*. 2001. 100 p. Dissertação (Maitrise em Línguas e Civilização) – Université Stendhal, UFR de Langues, Littératures et Civilisations Etrangères, Grenoble, França, 2001.
- _____. *A Roda de Capoeira Angola: os sentidos em jogo*. 2007. 138 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, UFBA, Salvador, 2007.

NO TERREIRO: PROCESSOS ENCARNADOS DE AUTOIDENTIFICAÇÃO NO CANDOMBLÉ

Luciana Duccini

INTRODUÇÃO¹

“[A iniciação] muda a maneira que a gente vê as coisas, até a sessão de caboclo que a gente praticamente nem vê mais.” Esta foi a maneira como Marta respondeu minha mensagem, em março de 2003, em que lhe perguntei como estava após a saída da reclusão². Marta, uma profissional de classe média, havia passado quatro anos como abiã³, no Ilê Axé Torrudê Ajagun⁴ e foi iniciada em dezembro de 2002, aos 47 anos. A primeira vista, sua resposta parece simples, mas o que exatamente quer dizer uma mudança no modo de “ver as coisas”, especialmente quando inclui a possibilidade de “não ver”? Evidentemente, minha entrevistada se referia a um modo de considerar, avaliar e sentir, uma forma de se relacionar com o mundo ao seu redor e consigo mesma. Neste sentido, trata-se de algo que lhe afeta autoidentidade, ou seja, a noção de “quem eu sou” no mundo social, que exige incorporação e atualização de valores e ideias do grupo ao qual se admite pertencer. Este foi exatamente o foco de minha pesquisa: como pessoas de classe média, educadas em distintos ambientes religiosos, passam a sentir e considerar que

1 Este artigo é fruto de minha tese “Diplomás e Decás: Re-interpretações e identificação religiosa de membros da classe média no Candomblé”. 2005. Salvador: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFBA, projeto que só foi possível graças ao apoio concedido pelo Cnpq e pela CAPES, através de várias modalidades de bolsa, entre 2000 e 2005.

2 Período que a pessoa passa dentro do terreiro para a iniciação no Candomblé.

3 Pessoa ainda não iniciada, mas que já participa de rituais de Candomblé e de quem se espera um vínculo efetivo.

4 Terreiro cujo Babalorixá é Dary Mota e no qual realizei a maior parte de meu trabalho de campo. Será apresentado mais adiante.

pertencem ao Candomblé? Nesta perspectiva, trata-se de considerar especificamente o âmbito das identidades pessoais na análise, ou melhor, processos de autoidentificação com o Candomblé. Tais processos envolvem tanto uma relação da pessoa consigo mesma, quanto com o grupo de culto e com as divindades. Meu argumento central é que, embora as elaborações discursivas acerca da própria história sejam relevantes para a compreensão de como os sujeitos configuram suas identidades, tanto individual quanto coletivamente, bem como a apreensão dos discursos e valores especificamente religiosos, quando se trata de passar a integrar um grupo religioso, tais elaborações não bastam para compreender como alguém passa a pertencer àquele mundo e a tê-lo como seu. Assim, o que chamo aqui de processo de autoidentificação refere-se tanto à capacidade de utilizar conceitos e avaliações particulares do Candomblé, quanto à habilidade de agir nestes contextos de interação (INGOLD, 2010).

Não é novidade que o processo iniciado com o envolvimento em uma comunidade de culto não se cristaliza completamente em determinado momento, tendo caráter contínuo, mesmo em uma religião iniciática como as afro-americanas (SEGATO, 1995; FRIGERIO, 2002; SANZI, 2007; RABELO, neste volume). Certos eventos ou características – pessoais, do grupo religioso, da experiência escolar ou profissional – podem ser sempre tematizados, retomados como tópicos de reflexão e acabar operando como núcleos ao redor dos quais narrativas sobre trajetórias e identidades pessoais são construídas. A iniciação religiosa pode, então, operar como marco na experiência para estas construções. Contudo, tais narrativas não podem ser tomadas como sinônimo da identidade pessoal, ao senso que a pessoa tem de si mesma, o qual sempre vai muito além dos discursos que produz. O processo, em seu desenrolar, não perde a flexibilidade, mesmo que se possa sustentar narrativas pessoais bastante coerentes, pois até o passado pessoal e familiar pode ser resignificado de formas um pouco diferentes, com tons diversos, quando é chamado a fazer sentido, isto é, retomado a partir do presente em que se narra ou se reflete sobre ele.

Um exemplo muito comum nos casos de pessoas que se iniciam no Candomblé quando adultas é o de experiências da infância, como sonhos, doenças ou visões, que passam a ser reinterpretados como antigos indícios

da presença dos orixás em suas vidas. Embora este significado não tenha emergido contemporaneamente ao evento – e nem tivesse possibilidade de emergir naquela época, já que os significados compartilhados no ambiente familiar e próximo não envolviam referências a esta religião. Isto tem especial valor quando não há uma experiência familiar com a religião que possa oferecer memórias de eventos vividos com outras pessoas em terreiros. O passado que faz parte da narrativa pessoal não é estanque, mas se torna envolvido no projeto de futuro, seja a tarefa imediata a que o sujeito se lança, seja um futuro somente imaginado (JENKINS, 2002; LAMARQUE, 2004). Com isso, quero apenas salientar que o interessante nesta exposição não é o fato de considerar o processo identitário como um desenvolvimento em aberto, seja em direção ao futuro ou ao passado. Embora este ponto seja extremamente importante, já tem sido suficientemente enfatizado. Além disso, argumento que é por intermédio da presença encarnada nos terreiros, com as pessoas, entidades e objetos que lhes são peculiares, que se pode melhor compreender o *como se processa* essa abertura.

Tal abertura, por outro lado, não significa que a prática seja desprovida de toda e qualquer estruturação. O agir não é um amontoado de gestos sem sentido aos quais apenas a reflexão atribui alguma direção. Antes, ele é regido por certa sistematização em *esquemas encarnados (embodied)* de avaliação e percepção, os quais estão assentados sobre a constituição fundamentalmente sociocultural do mundo da vida (CSORDAS, 2002). A cristalização das avaliações e percepções em esquemas corporais fala de como o corpo do sujeito é irremediavelmente construído por e produtor de distinções culturais, frisando, assim, a impossibilidade de objetos puramente naturais na experiência. Acima e abaixo, por exemplo, não são apenas posições no espaço objetivo – mensurável, abstrato e empiricamente *dado* – mas antes, são posições relativas ao meu corpo que se move, que alcança ou não um dado lugar e, *ao mesmo tempo*, carregadas de valores. Olhar alguém de cima para baixo, por exemplo, é uma forma de expressão corporal (e não somente verbal) cujo sentido é bem conhecido em nossa sociedade.

Neste ponto, é importante ressaltar que os terreiros de Candomblé, como qualquer outro grupo, são comunidades concretas, com pessoas que interagem, lugares em que se encontram objetos com os quais lidam.

Como todas as comunidades, o Candomblé também tem regras específicas de conduta, modos de atuação e interações. É exatamente nestas interações que podemos encontrar características particulares do grupo, pois neste caso, tais normas incluem ritos e tabus que devem ser respeitados e forças espirituais com as quais se deve contar. Como bem salienta Hirschkind (2001), grupos que mantêm “tradições” são capazes de mobilizar recursos baseados em suas comunidades de interação para inculcar modos “corretos” de atuação, avaliação e percepção. Estes grupos concretos são capazes de modelar as “sensibilidades” – tanto sensórias, quanto morais – de seus participantes, em grande medida, por meio da exigência e treinamento de posturas, atenção e ações. Em outras palavras, quero dizer que a compreensão do modo como certas pessoas passam a se identificar como membros de terreiros de Candomblé deve levar em conta um horizonte de sentidos culturalmente constituído de maneira particular e no qual as pessoas se encontram corporalmente engajadas e onde têm sua *atenção* “educada” de formas particulares (INGOLD, 2010, p. 21). O sujeito encarnado tem os limites de sua percepção e atividade reflexiva no seu entorno constituído por e com outros, em suma, em um mundo intersubjetivo e é a ele que se deve reportar a inteligibilidade de suas ações. Com isto também se coloca a questão da ininteligibilidade: maiores são as dificuldades quanto mais distantes forem os horizontes culturais da experiência.

Para prosseguir na exposição, começarei por uma breve apresentação do terreiro de pai Dary Mota, lugar onde ocorriam as interações que observei e onde havia se iniciado a maioria das pessoas que entrevistei. É preciso observar ainda que, nos quatro anos de pesquisa de campo, acabei por tomar parte em diversas atividades religiosas. Na verdade, descobri que é extremamente difícil aproximar-se de um grupo religioso e ficar indiferente a ele. Afinal, do ponto de vista de seus adeptos, o pesquisador é só mais um potencial membro do grupo.

O ILÊ AXÉ TORRUNDÊ AJAGUN

O Ilê Axé Torrundê Ajagun iniciou as atividades em 1995 e teve o seu barracão⁵ aberto no ano seguinte. Pai Dary, ou Baba Giberewá, chefe e fundador, possuía à época doze anos de iniciação e já havia recebido o decá⁶ há cinco anos. Contudo, como ocorre com frequência, havia relutado em abrir um terreiro, decidindo-se somente naquele período, “por pressão de seu orixá”. Comprou, então, um grande terreno em Paripe, distante bairro no Subúrbio Ferroviário de Salvador, e começou a levantar as construções. Primeiro um quarto para Exu e uma casinha próxima à entrada (onde hoje está a cozinha). Durante cerca de um ano, o local abrigou sessões de caboclo, enquanto as edificações maiores iam sendo erguidas. Como é usual nos bairros populares da cidade, o terreiro foi construído aos poucos, com a ajuda de vizinhos e irmãos de santo, sem projeto arquitetônico pré-definido.

Na verdade, o terreiro parece estar constantemente em obras, havendo sempre material de construção no entorno e alguma ampliação iminente a ser realizada. Desde que iniciei meu trabalho de campo em 2001, o terreiro praticamente dobrou de tamanho, ocupando hoje uma área de quase 2.500m², contando com cozinha separada para o axé⁷; casas e assentamentos externos para alguns orixás, como Ossaim e Iroko – que residem no “mato” – ou Xangô e Ogum – que compartilham uma casa; um amplo barracão, com quartos adjacentes para outros orixás, como Oxalá, as labás (orixás mães) ou Obaluaiê (o dono deste terreiro); além de banheiros para o público e hóspedes, quartos para os filhos de santo, ogãs e equedes⁸ que precisam pernoitar na roça⁹; um grande estacionamento e duas residências. Em uma delas vive a filha biológica do babalorixá com seu companheiro e dois filhos pequenos. Em outra, o próprio pai de santo fica quando está no terreiro, além de manter

5 Salão amplo onde se realizam as cerimônias públicas.

6 Ritual em que os iniciados destinados a ser pai ou mãe de santo, ao completar os sete anos de iniciação, recebem publicamente os apetrechos que lhes garantem a legitimidade na função.

7 Cozinha onde são preparados alimentos votivos.

8 Ogãs são homens que não entram em transe, sendo escolhidos pelas divindades para ocupar cargos religiosos e equedes são o equivalente feminino.

9 Forma como, muitas vezes, os membros de um candomblé se referem ao seu terreiro.

uma sala para os jogos de búzios. São casas com aparência simples, mas com grande conforto, tal como o restante do terreiro.

O Torrundê, na realidade, tem uma estética muito própria que não corresponde nem ao modelo “rústico”, que tanto agrada a certos pesquisadores, nem ao modelo “pomposo” de alguns terreiros mais “finos”, onde podem ser encontradas estátuas em estilo “neoclássico” representando os orixás e muito dourado nas paredes. O próprio pai Dary é bastante afeito aos trabalhos de construção, modelagem e ferragem, tendo criado e erguido as oito estátuas de orixás que enfeitam o terreiro e também diversos ornamentos, grades e portões que delimitam a cabana do caboclo e os assentamentos de Ossaim e Iroco, ou tão somente protegem janelas. O aspecto geral da roça é bastante urbanizado, com piso de concreto, certas áreas com acabamento em mosaico de cerâmica e canteiros para plantas, além de bancos de praça, bebedouro e outras “amenidades”. Ainda assim, há espaço para aves e muito verde, além daquele que circunda o terreiro, pois se trata de uma área limítrofe da cidade.

Aliás, é preciso ressaltar que essa “urbanidade” do terreiro não elimina a importância atribuída às plantas no Candomblé. Assim, os orixás que residem “no mato” têm assentamentos junto de grandes árvores e rodeados das plantas menores que lhes pertencem. O mesmo se dá com a Cabana do Caboclo, construída em volta de uma enorme mangueira e onde ficam as quartinhas¹⁰ de todos os caboclos da casa. Também próximo à casa de Exu há um grande pé de jambo. Na verdade, os jardins ocupam bastante espaço no terreiro, muitas vezes chegando a fechar uma área com sua densidade. As plantas, no geral, são escolhidas por sua pertinência aos orixás e dispostas de modo a formar recantos de sombra e umidade. Às vezes, escondidas em um desses recantos, podemos nos surpreender com uma estátua de um orixá, como Oxossi, ou da misteriosa figura de Iá Mi Oxorongá¹¹.

Os jardins são, de fato, um elemento de extrema importância em um terreiro, uma vez que as plantas são indispensáveis para os rituais. Aliás,

10 Tipo de jarra de barro ou louça onde se coloca água para o assentamento das divindades.

11 Entidade controvertida que representa o princípio ancestral do feminino e, ao mesmo tempo, o poder da feitiçaria (VERGER, 1994).

cada ritual, para cada orixá ou finalidade, tem ervas específicas. Assim, os canteiros presentes no Torrundê proporcionam acesso adequado a muitas das plantas sagradas que, ademais, devem ser colhidas de modo ritual, o que dificulta sua aquisição no mercado. Desse ponto de vista, a localização do terreiro na cidade também lhe é vantajosa, pois há grandes áreas de mato no entorno e é comum que ogãs saiam aos arredores para colher folhas que não estão disponíveis no terreiro. De fato, a região o bairro de Paripe onde se encontra o terreiro se parece mais com uma cidade do interior do que com periferia urbana. Isso não impede, contudo, a presença de violência urbana, da qual muito se queixam os moradores, da alegada presença de traficantes. Ainda assim, as ruas do entorno são bastante frequentadas por pessoas que conversam ou andam tranquilamente, além de muitos cães, galinhas e alguns cavalos. Nestas ruas há, também, vários mercadinhos e padarias, além dos incontáveis bares, botecos e vendinhas montadas na janela ou varanda de alguma casa.

Paripe fica a cerca de 40 minutos do centro de Salvador, de automóvel, ou mais de uma hora de ônibus, não consistindo em “lugar” habitual de socialização de pessoas da classe média (RABELO, 2008a). Trata-se de um bairro reurbanizado em 2001, que conta com sistema de saneamento básico, embora o fornecimento de água não seja lá muito regular); tem a maior parte das ruas pavimentadas, com passeio, iluminação pública e muitos quebra-molas para proteger as crianças que brincam em frente às casas, andam de bicicleta, caminham para a escola ou para o campo de futebol. As obras públicas realizadas na área, porém, foram executadas segundo critérios não muito rigorosos, o que é comum em bairros periféricos. Com isso, fortes chuvas no início de 2009 provocaram um grande deslizamento de terra, derubando diversas casas e parte das edificações do terreiro. A partir desse evento, ficamos sabendo que não havia galerias de águas pluviais no bairro e que, embora a encosta onde está o terreiro não seja muito íngreme, tornou-se zona de risco permanente. O Torrundê contava com uma casinha mais afastada para Egun (ancestrais ou pessoas importantes já falecidas), além daquelas já mencionadas. Com o deslizamento, a casa de Ogum e Xangô ficou parcialmente abalada e a casa de Egun, interditada. Também uma pequena área com pia e churrasqueira, onde aconteciam sambas ao final das festas

em homenagem aos caboclos, foi destruída. Tratava-se de uma espécie de varanda totalmente decorada com alto-relevos de marujos e sereias, além de conchas, moedas e espelinhos que formavam um interessante mosaico em honra das divindades brasileiras. Ao menos os caboclos ainda contam com sua Cabana, em torno da grande mangueira, onde a estátua de Tupinambá, o dono da aldeia, reina com olhar vívido e cores fortes.

É difícil dizer quantos filhos de santo, ogãs e equedes foram iniciados no terreiro, pois são muitos a cada ano e outros tantos deixam de frequentar os rituais assiduamente com o tempo. Em 2001, quando iniciei a pesquisa havia cerca de 80 pessoas iniciadas no Torrundê, muitas delas jovens, muitas detentoras de diplomas universitários e que exerciam as profissões para as quais se formaram, como analista de sistemas, publicitário, jornalista etc. Uma boa parte dos adeptos era composta por jovens moradores dos arredores que, em geral, não haviam terminado o Ensino Médio e trabalhavam como manicures, balconistas ou montadores de móveis, por exemplo, embora alguns deles fossem operários qualificados. Havia ainda um bom número de velhos amigos e de irmãos de santo do babalorixá. Pai Dary é médico, atende em posto de saúde da prefeitura e clínica particular, dividindo seu tempo entre atividades religiosas e profissionais. Segundo alguns membros de classe média do terreiro, esta característica foi um dos atrativos para eles, pois pai Dary seria capaz de entender as exigências de tempo de um emprego formal. Segundo as pessoas entrevistadas, esta era uma das razões pelas quais a presença de pessoas de classe média no terreiro era bastante visível, embora sua composição fosse heterogênea. Assim, este era um bom lugar para se observar relações entre pessoas de classes sociais diversas atuando no mesmo grupo religioso.

Em resumo, é nesse lugar amplo, colorido e distante do centro que as pessoas a quem acompanhei participam do candomblé. Isto envolve tomar parte, ao menos em tese, nas preparações para as cerimônias, estando presente com antecedência, varrendo, limpando, secando e decorando lugares de grandes dimensões, o que demanda tempo e energia. Nem sempre os participantes de classe média estão dispostos ou podem dispensá-los ao terreiro; porém, ao mesmo tempo, compartilhar tais afazeres significa passar todo o final de semana na roça e, apesar de seus confortos e dimensões, quando

uma grande obrigação¹² se avizinha, a quantidade de pessoas é igualmente grande, como bem observou Prandi (2001). Assim, mesmo havendo quartos, muita gente tem que dormir em esteiras de palha estendidas pelo barracão. Formam-se filas nos banheiros e é preciso limpá-los a todo o momento. É preciso fazer “vaquinhas” para pão, café, refrigerantes e compartilhar o que se leva de casa e todos esses detalhes formam um campo fértil para conflitos, disputas e alianças efêmeras. Nesse entremeio, entre as exigências de presença e ações, impossibilidades, dificuldades e críticas, que as pessoas de classe média vão se aproximando e constroem seu pertencimento à religião.

Evidentemente, nem todos os conflitos e inadequações que emergem nas interações no terreiro podem ser referidos à posição específica da classe escolhida como objeto desta análise. Alguns deles dizem respeito muito mais ao gênero e à idade, como no caso de uma iaô¹³ de cerca de 50 anos que se queixou do fato de ter que trocar roupas no mesmo quarto onde homens o fazem. Contudo, são frequentes as situações em que posições de classe, relacionadas a expectativas de deferência, prestígio, uso do tempo e habilidades se chocam com exigências próprias do candomblé, tal como o respeito à senioridade, ou posturas e gestos específicos deste ambiente religioso. No terreiro, são frequentes as queixas de abiãs, e mesmo de alguns iaôs, que se julgam vítimas da jocosidade de outros por não saberem dançar bonito, tomar a bênção direito e outros gestos que passam a funcionar como demarcadores entre os “realmente de dentro” e os novatos. Nem só os filhos da classe média são vítimas de tais comentários, mas o são preferencialmente, já que não foram – com uma exceção entre meus entrevistados – familiarizados com o Candomblé desde a infância, diferentemente do que Rabelo (2008a) encontrou entre adeptos de classe popular, ainda que isso não signifique, entre os últimos, um ingresso no Candomblé sem conflitos e ambiguidades. Assim, embora os adeptos de classe popular não constituam um grupo homogêneo e harmonioso, o foco de minha análise recai sobre como os profissionais de classe média se apropriaram do espaço do terreiro.

12 Termo que designa os rituais do candomblé como as festas para orixás ou aniversários de iniciação.

13 Primeiro grau na hierarquia iniciática no Candomblé. Uma pessoa é iaô desde que faça a iniciação e até que cumpra os rituais de sete anos de feita, com exceção de equedes e ogãs, que desde iniciados são “mais velhos”, ou ebomins.

A familiaridade apresentada por outros grupos com os requisitos do Candomblé servirá de pano de fundo para o contraste analítico.

Passar a *ser de Candomblé*, nesta perspectiva, significa abrir-se para uma série de possibilidades, desde a convivência com pessoas de origem sociocultural muito heterogênea até a incorporação das entidades. Esta abertura só pode ocorrer a partir do enraizamento do sujeito em seu mundo, carregado de clivagens, que sustentará a integração da nova religião em um estilo de vida e em um modo de ser já relativamente estabilizados. Para tal grupo, enquanto as percepções e avaliações que a religião requer não forem incorporadas, muitas situações podem ser consideradas como tarefas difíceis ou como interações conflituosas. Em suma, desejo ressaltar que o processo de “incorporar-se” a um grupo religioso pode ser bem descrito como uma tensão entre flexibilidade e esquematismo, entre abertura e unificação. Esta unificação refere-se ao esquematismo corporal que permite viver corpo e consciência como unidade em ação, tanto no que diz respeito à união inextrincável de ambos na experiência, quanto à solidariedade dos sentidos, (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 116-120). O esquematismo corporal, ao nos remeter ao senso de integração de nossas percepções, experiências, movimentos e reflexões, seria ainda o *locus* do *habitus*, possibilitando a percepção de conjunto entre elementos heterogêneos como vestuário, alimentação, ocupação, tratamento socialmente adequado, posturas valorizadas, formando aquilo a que chamamos estilo de vida (BOURDIEU, 2003). Pretendo mostrar, a seguir, que considerar a integração de “novos elementos” religiosos no estilo de vida de pessoas de classe média consiste em boa perspectiva para analisar a construção da autoidentificação delas com o Candomblé.

INDUMENTÁRIA, CONVIVÊNCIA E HIERARQUIA

As pessoas retratadas neste artigo carregam um *habitus*¹⁴ que podemos chamar de “escolar” e a posição de classe que ocupam se expressa es-

14 No sentido, já clássico, de “uma segunda natureza” que é *adquirida, naturalizada e habilita* o sujeito a certas posturas e gestos (Mauss, 2003:404 [1934]) e que Elias (1994, p. 142; 2000) e Bourdieu (2004; 2003; 2001a) tão bem correlacionaram às divisões estruturais da sociedade em termos de diferenciais de poder e de capitais variados, respectivamente.

pecialmente em uma distinção calcada na educação formal, no exercício de uma profissão que a exige e na valorização da “cultura”. Este *habitus* fornece parâmetros para a maneira como elas interagem com outros e os percebem. Suas formas de compreensão da religião e de si mesmos também se apresentam perpassadas por esta matriz, embora em diferentes graus para indivíduos com idades distintas e diversos períodos de engajamento na religião. Assim, para analisar como ocorre o processo de identificação com o terreiro de Candomblé, convém atentar para as inadequações, as dificuldades e impropriedades que surgem nas interações concretas.

No Candomblé, a hierarquia entre os vários membros iniciados é parte da própria estrutura religiosa e envolve muito mais do que simples posições de superioridade em poder e prestígio. Em primeiro lugar, é preciso salientar que os graus de iniciação – e, portanto, de acesso ao conhecimento litúrgico – seguem um princípio de senioridade. Em tese, quanto mais “velha no santo” for uma pessoa, mais pode, e deve, saber sobre os rituais. No entanto, não basta a contagem do tempo no calendário para avançar nesta linha do tempo: o iniciado só se torna efetivamente “mais velho” ao cumprir os rituais (as obrigações) que concretizam e demarcam-lhe o grau iniciático, reforçando seus laços com as divindades e, assim, seu poder pessoal (GOLDMAN, 1985; ver também RABELO neste volume). Como bem salientou Prandi (2001, p. 53), “A passagem de uma etapa para outra não é determinada pelo tempo escalar, nem poderia, mas por aquilo que realmente o iniciado é capaz de fazer.” Nesse sentido, é importante ressaltar que o saber lentamente adquirido não constitui um conjunto de representações abstratas acerca dos rituais; e sua aquisição é muito mais o desenvolvimento de uma habilidade (tal como descrita por Oliveira neste volume para prática clínica. Ver também INGOLD, 2010) através da qual o sujeito torna-se capaz de mobilizar este conhecimento diante das solicitações de seu entorno. Assim, podemos dizer que o tempo dos graus de iniciação é um tempo experienciado através do fazer com outros “em uma tradição”.

Em segundo lugar, é de extrema importância considerar que esta ascensão gradual na hierarquia do culto expressa vivamente a associação entre saber, poder e noção de pessoa presente nos terreiros. Ao prosseguir nas relações com o terreiro, ao obedecer às regras, aos orixás e executar os rituais, uma pessoa ganha mais conhecimento (ou, poderíamos dizer, mais

habilidade em agir num mundo) e, indissociavelmente, mais poder, tanto espiritual quanto sobre os iniciados mais “novos” – e, evidentemente, mais responsabilidade por eles também. Isto se dá, como Goldmann (1985) mostrou, através de uma lenta construção ritual da pessoa que é, inicialmente, compreendida como “inacabada”, “aberta” e deve ser religiosamente formada ao longo de sua vida. Assim, podemos dizer que a hierarquia do Candomblé envolve não somente um estabelecimento de graus iniciáticos de poder, mas também as próprias concepções de pessoa, tempo e conhecimento de que está imbuída a vida no terreiro.

A hierarquia religiosa de um terreiro de Candomblé se expressa de diversas maneiras práticas. Uma das mais evidentes – quando nos familiarizamos com o código – é o vestuário nas obrigações. Quem pode dançar de sapatos, quem pode usar bata ao invés de camisu,¹⁵ quem pode usar pano da costa,¹⁶ são detalhes que indicam o grau iniciático de cada membro da roça. Apenas ebomins¹⁷ têm direito a ostentar todos os distintivos. Há uma série enorme de variações de vestuário que permite inferir a posição de cada um, indo desde estes elementos mais óbvios até o tipo e a espessura do colar de contas que cada um pode ou não portar. Mais uma vez, há variações entre terreiros de diferentes linhagens, mas algumas regras parecem ser quase um consenso e, no Torrondê, tive a oportunidade de observar o trabalho dos mais velhos para que os mais novos “permaneçam em seu lugar”. Pai Dary, que é bastante paciente e dado a explicar aos filhos os motivos das exigências, disse que, se as iaôs usarem as roupas dos mais velhos, não serão capazes de sentir a importância da passagem ritual de um *status* a outro:

Que importância vai ter pra você quando eu, no meio do barracão, te entregar a bata e disser, “minha filha, você não usa mais blusa de crioula”, se nesses anos todos você já vestiu bata e pano da costa?

15 Um tipo de blusa longa e reta, com decote arredondado e mangas curtas, de algodão, mas que pode ter enfeites como bordados, bicos e rendas. Deve ter “fralda”, isto é, deve chegar até a altura dos joelhos, com aberturas laterais abaixo dos quadris que facilitam os movimentos.

16 Larga faixa de tecido bordado ou estampado, combinando com a saia, amarrada sobre o busto ou na cintura, a depender da posição hierárquica da usuária.

17 Pessoa que já cumpriu o ritual de sete anos de iniciação.

Como no Torrundê, as obrigações contemplam um, três, cinco e sete anos de iniciação, há distinções de vestuário para cada etapa e durante um período houve um esforço mais explícito para manter a obediência às regras: com vistas a dirimir dúvidas, o babalorixá¹⁸ afixou duas páginas impressas contendo normas de conduta e vestimenta, ao lado da porta da cozinha. Nelas podíamos ver que abiãs devem vestir exclusivamente roupas brancas “simples” – isto é, saia sem goma, blusa branca, atacã e ojá¹⁹, para as mulheres e calça de ração com blusa branca, para os homens – com apenas o fio de contas de seu orixá, quando já lavado. Iaôs mulheres devem vestir saia com anágua, atacã, camisu, pano da costa acima da cintura e ojá – que podem ser bordados e enfeitados. Os homens usam uma espécie de bata masculina amarrada sobre um ombro que vai até a altura das coxas e calças parecidas com as dos abiãs, porém mais enfeitadas, com bordados. Além disso, devem portar os colares referentes à iniciação, os *diloguns* (longos e grossos colares, compostos de dezesseis fios de contas unidos por uma espécie de conta maior, a firma, a intervalos regulares), além dos contra-eguns e *mocãs*, feitos de palha da costa trançada, responsáveis pela proteção dos iaôs e, por isso, fazem parte da indumentária. Devem dançar descalços e não podem usar batas rendadas. Já os homens ebomins podem usar chinelos e um tipo de barrete do mesmo tecido da roupa, além das batas com bordados ou rendas. As mulheres ebomins²⁰ devem se vestir com a indumentária completa que inclui algumas anáguas, bata rendada e o pano da costa na cintura, além das sandálias e chinelos de salto (evidentemente, a preferência é por modelos fáceis de descalçar, o que terá que ser feito caso o orixá desça). Outro elemento são os diferentes colares que podem ser utilizados e, em geral, já não são feitos de miçangas, mas de contas de cerâmica em formatos, tamanhos e cores variadas, ou mesmo de outros materiais como chifre de bois e búfalos.

18 Nome africanizado para pai-de-santo, cuja contraparte feminina é ialorixá, de origem ioruba.

19 O atacã é uma faixa de pano branco, com cordões para amarrar que substitui o sutiã nos momentos de ritual. Ojá, ou torço, é faixa que é enrolada em torno da cabeça.

20 É interessante notar que as equedes, embora já ebomins desde quando confirmadas, têm uma maior liberdade para escolher entre o vestuário feminino completo ou uma roupa “comum”, porém chique, com o pano da costa e os sapatos de salto.

Desse ponto de vista, podemos dizer que a hierarquia encontra-se inscrita no vestuário e sobreposta aos corpos dos iniciados.

Isto diz respeito aos momentos de execução pública dos rituais, mas já aí emerge um campo de observação interessante: o respeito à hierarquia é mantido a duras penas e não significa somente admitir o uso dos “símbolos” corretos. Significa “colocar-se no lugar certo”. Um abiã que se veste de iaô e um iaô que usa marcas de ebomin confunde os visitantes de outros terreiros que podem ser chamados a participar da roda ou mesmo os irmãos menos assíduos. Atrás de quem a pessoa deverá entrar? Na frente de quem poderá ir tomar a benção aos mais velhos? Em um terreiro com grande número de frequentadores, a desobediência pode causar confusão até mesmo entre filhos mais novos e abiãs. Já existe um conjunto de anedotas para tentar por os renitentes no “devido lugar”: costuma-se dizer que tal abiã “já entrou pai-de-santo” (ou mãe, a depender do caso, mas os homens jovens parecem mais afeitos a ultrapassar os limites do que as mulheres), ou que alguém recebeu o decá²¹ na iniciação. Assim, vestir-se adequadamente para os rituais não significa apenas usar as inscrições de uma hierarquia que é exterior à posição dos sujeitos, mas, ao contrário, permitir que a interação com outros se desenrole sem que o “lugar de cada um” seja confundido, sem causar constrangimento aos mais velhos e convidados e, tampouco, precisar de constante questionamento de quem viria “na frente” de quem.²² Isto, entretanto, significa também aprender a se mover com um conjunto de roupas e acessórios muito distantes daquelas de uso cotidiano. Especialmente para os mais jovens “no santo” (em idade de iniciação), que sentam, levantam, dançam, sentam, saem, voltam e incorporam seus orixás, nem sempre é confortável executar todos os movimentos sob tantas camadas de tecido.

A hierarquia, o vestuário e a movimentação do corpo, porém, estão em jogo durante todo o tempo que se está presente no terreiro. Preparando as cerimônias ou arrumando tudo depois, não se usa roupas “cívicas” (exceto

21 Trata-se do conjunto de instrumentos que simbolizam maturidade para iniciar seus próprios filhos, entregue no ritual para comemorar os sete anos de iniciação somente para aquelas pessoas que “tem cargo”, isto é, foram identificadas pelos búzios como futuros babalorixás ou ialorixás.

22 Neste sentido, poderíamos dizer que os símbolos da hierarquia operam como as “placas de sinalização” de uma *taskscape*, tal como proposto por Ingold (2010, p. 19), ou seja, marcadores numa paisagem de tarefas que se conhece através da exploração ativa.

durantes os trabalhos perpétuos de reforma e construção, quando todos os envolvidos usam trajes confortáveis que serão praticamente destruídos pelo contato com materiais como cimento, cal, tintas, etc.). Antes já mencionei a fixação de um cartaz, junto à cozinha, contendo regras de conduta. Por meio dele sabemos que qualquer membro do terreiro deve, logo ao chegar, tomar banho, vestir-se adequadamente e ir tomar a bênção aos mais velhos. Isto significa vestir as “roupas de ração”, blusas ou camisetas, em geral brancas com calças largas ou saias simples de algodão resistente, branco ou estampado. As saias de ração não são diferentes daquelas menos elaboradas, usadas nas sessões de caboclo, ou pelas continuamente usadas abiãs. Com esta vestimenta serão realizadas todas as tarefas. Talvez para os homens, isso não represente muita diferença do modo cotidiano de vestir, já que suas roupas são leves e usam calças, mas, para as mulheres, significa portar amplas saias que muitas vezes entram no caminho para sentar, agachar, levantar na realização de tarefas como varrer, lavar panelas imensas, fazer comida, tratar a carne de animais.

De toda forma, temos aqui uma situação na qual o vestuário dos rituais públicos evidencia mais a inscrição da hierarquia sobre os corpos dos membros do terreiro, ao passo que as vestimentas de trabalho evidenciam uma forma de requisitar o corpo, certas exigências de movimentação, embora estas não se oponham como formas de atuação e movimento. Nas roupas das festas, podemos ver a demarcação de proximidades e distâncias nos termos hierárquicos da própria religião. Nas roupas de ração, fica marcada a distância com relação às atividades cotidianas. “Passar a ser de Candomblé” significa, entre muitas coisas, mover-se com naturalidade em trajes não costumeiros para a maioria de nós na Salvador dos anos 2000. As tarefas executadas também não fazem parte do cotidiano usual de uma grande cidade, mas serão objeto da próxima sessão. Por enquanto é interessante ter em mente que tais indumentárias de trabalho constituem o primeiro conjunto de vestuário que um abiã irá providenciar. Assim, logo no início de sua aproximação com o terreiro, ele – sobretudo, *ela* – terá que se vestir de certa maneira e apropriar-se de um modo de se mover. E, como argumentou Merleau-Ponty:

Nunca movemos nosso corpo objetivo, mas sim nosso corpo fenomênico e não há qualquer mistério nisso, uma vez que nosso corpo, como potencialidade desta ou daquela parte do mundo, é o que se levanta em direção aos objetos a serem apanhados e os percebe (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 106).

Ao colocar exigências aos modos de movimentação de seus membros, podemos dizer que o Candomblé está (re)estabelecendo os limites de seu mundo. Ao reivindicar formas de movimentos antes não usuais, a religião está forçando tais limites para além daqueles já incorporados como *habitus*. Em resumo, isto é o que será apresentado neste artigo, porém, sob vários aspectos. Por ora, retornemos às interações no terreiro, pois é através delas que podemos observar tais exigências.

A hierarquia do terreiro, no entanto, não se limita à expressão nos suportes materiais de roupas, cadeiras²³ e posições – posição física – no baracão. Ela é também praticada em uma série de gestos, como tomar a bênção e ocupar o lugar certo na roda. Os mais novos no santo devem, idealmente, descalçar-se e deitar aos pés da pessoa a quem pedem bênção. Há ainda uma diferenciação a depender do sexo do orixá de cabeça: os que têm orixás masculinos deitam-se de frente, com o corpo reto; os que têm orixás femininos deitam-se apoiando primeiro um lado do corpo, deitando-se completamente depois e girando os quadris de um lado para o outro. Ao se tornar ebomin, a pessoa não precisará mais se deitar. Apenas se curvará um pouco, estendendo as mãos na direção daquele a quem dará a bênção²⁴. Quem se iniciou depois (a ordem de saída num barco²⁵ também é considerada como antecedência de iniciação) deve sempre tomar a iniciativa do pedido, mesmo quando o *status* de ambos é igual, cabendo ao mais velho abençoar primeiro para só depois devolver a solicitação. Isto tudo compõe um quadro ideal. Na prática, na correria da cerimônia pública iminente, os próprios mais

23 Cadeiras ornamentadas cujos motivos remetem ao cargo e/ou orixá de seu dono.

24 No TORRUNDÊ, o gesto de beijar a mão do outro e deixar beijar a própria depois não é habitual, embora eu tenha observado esta forma de troca de bênçãos em muitos outros terreiros de Salvador.

25 Grupo de pessoas iniciadas juntas. A ordem de “saída” corresponde à sequência na qual elas são submetidas a cada um dos rituais iniciáticos.

velhos não permitem que abiãs deitem-se no chão todas as vezes necessárias, bastando a menção de fazê-lo para que sejam abençoados. O gesto, mesmo quando interrompido, não perde seu valor e é reconhecido como uma adequação de atitude às exigências da hierarquia religiosa. Seja no momento ritual, seja na chegada ao terreiro, a iniciativa de ir tomar a benção é extremamente valorizada, indicando, segundo pai Dary, a “educação espiritual” de cada um.

Mais uma vez, conflitos decorrentes desta ação não dizem respeito, exclusivamente, aos profissionais de classe média e sim a qualquer pessoa que não tenha crescido no ambiente do Candomblé. Entretanto ela é especialmente apta a entrar em choque com sua posição de classe. A maioria dos entrevistados expressou valoração positiva da obediência a tais normas, mesmo que esta tenha vindo com o tempo. É o caso de pai Robson,²⁶ para quem o Candomblé foi “um exercício de humildade”. Sua família, porém não compartilhava dessa opinião:

Chegou ao ponto do meu pai nunca ter ido no Candomblé me ver, porque não admitia. Ele dizia, “eu te criei, eu te eduquei, você nunca... você quando quer dar a benção você dá e quando não, você passa por mim é ‘bom dia’. Pra te ver deitar nos pés de um homem pra que ele te abençoe”?!

A emergência de conflitos em torno dessa questão depende muito de idiosincrasias pessoais, pois alguns dos adeptos mais novos se esforçam para não cometer a gafe, ao passo que outros são mais relaxados. Nem por isso a expressão do respeito pela hierarquia através dessa atitude perde a importância para os membros do terreiro. Já ouvi algumas vezes a menção a Fábio – um jovem analista de sistemas, de 29 anos, casado com a iaô Ana, mãe de seus dois filhos – como um filho de santo exemplar e em uma delas, na ocasião da obrigação de sete anos, seu comportamento para com os mais velhos e os orixás foi referido como modelo a ser seguido.

No extremo oposto, o caso de Rosana – uma viúva formada em Administração de Empresas, mas que na época da pesquisa não trabalhava mais – é interessante. Um de seus maiores problemas de adaptação ao terreiro foi a prática de tomar a bênção: recusava-se terminantemente a fazê-lo para qual-

26 Jovem babalorixá, amigo e irmão-de-santo de pai Dary, que também fez parte deste estudo.

quer outra pessoa que não fosse pai Dary. Não achava adequado ter que se “deitar” para outras pessoas. No terreiro em que havia iniciado um tratamento espiritual, antes de conhecer o Torrundê, houve também o mesmo conflito:

Aí, depois ela disse que ia fazer um negócio de noite e que eu tinha que dar a bênção. E me ensinou que eu tinha que dar a bênção, como é o nome? Que eu tinha que beijar os pés. Aí eu disse, aí foi que pegou o negócio. [risos] Eu saí, não voltei mais.

Rosana considerava pai Dary “uma pessoa como nós” (ela e eu, a pesquisadora), considerava-o educado e culto e tinha confiança nele. Talvez por isso não se importasse em lhe tomar a bênção, mas o mesmo não se passava com outros ebomins do terreiro (em geral, pessoas dos arredores ou de classe média baixa), fato que lhe causava constantes conflitos. Nas vezes em que Rosana pediu minha opinião e a aconselhei a cumprir a regra, lhe perguntei o porquê de sua dificuldade. Ela não sabia responder com clareza, dizia que não gostava, que não tinha idade para isso, que tinha dor nas pernas. Era algo que não lhe caía bem. Tomar a bênção é um ato de prostrar-se frente à outra pessoa, descer ao nível de seus pés. Era dessa forma que Rosana compreendia um ato que pode ser sentido de maneira completamente diferente: como um colocar-se sob a proteção de alguém com maior poder espiritual. É preciso ponderar também que Rosana já se aproximava dos 50 anos de idade, o que, provavelmente, acrescentava uma dificuldade “orgânica” à execução de tais gestos. Isto, porém, não era apenas “dado”, sendo constantemente retomado por ela como *justificativa*, o que evidencia a profunda imbricação entre o “físico” e o “valorativo”. Sua existência corporal como uma mulher de certa idade era frequentemente tematizada, colocando dificuldade adicional ao seu engajamento nos gestos exigidos. Em seu caso, os esquemas de avaliação já incorporados falaram mais alto do que a relação ainda inicial com o grupo de culto e geraram uma série de antipatias que culminaram com seu afastamento sob a pecha de “maluca”. O caso em questão evidencia ainda que o “aprendizado” das habilidades exigidas para a participação em uma atividade não segue modelo exclusivamente racionalizável, envolvendo também emoções que podem facilitar, dificultar, ou mesmo impedir a aquisição de tais habilidades (ver OLIVEIRA, neste volume). A história de Rosana nos chama atenção para a indeterminação dos

percursos e desfechos da iniciação no Candomblé, tal como ressaltado por Rabelo (neste volume). A autora chama atenção também para a importância das diversas atividades realizadas em um terreiro – lavar, limpar, arrumar, comer – como uma dinâmica do “cuidado” que é perpassada por afetos. As emoções seriam, por excelência, espaço de ambiguidade, uma vez que não permitem estabelecer causas e efeitos entre o que está “fora do sujeito” (um evento) e o que está “dentro” (sua psique, personalidade ou consciência). É nas atividades perpassadas por emoções conflitivas – entre o desejo de ser cuidada, a admiração por pai Dary, a recusa em se “abaixar” e em superar a distância para com outros – que podemos compreender o “fracasso” do ingresso de Rosana no terreiro.

Ao contrário do que disseram Hortência e Ernesto em suas entrevistas – uma pedagoga e um médico que pertencem a um dos terreiros mais famosos de Salvador –, o terreiro não vive em tensão como “qualquer lugar onde se junte muita gente”. O terreiro não é um lugar como outro qualquer, tem regras e exigências específicas e os conflitos que emergem giram em torno delas. Como Ernesto disse, é difícil aprender seu lugar, “na frente de quem” não se pode passar, por exemplo. Há muitas outras normas envolvidas na questão da hierarquia, por exemplo, quem pode ser chamado pelo nome ou apelido e quem deve ser chamado pelo cargo. Mais do que um conjunto de representações acerca do *status* de cada um, é preciso aprender a se “situar”. O “lugar” que se ocupa requer um modo de se dirigir aos outros. No caso dos profissionais de classe média, esse modo muitas vezes significa uma inversão das posturas do cotidiano, ou mesmo das relações de poder entre pessoas de origem social diferente (SILVA, 1998, p. 86-87), quando é o caso de uma professora universitária, ou um médico se deitar para ser abençoado por uma diarista. Em outras situações, trata-se de uma discrepância entre o que é tido como a maneira adequada de se tratar alguém com quem se tem um vínculo afetivo (saudar alegremente, abraçar e beijar no rosto) e a maneira adequada de se tratar alguém no Candomblé, que exige o cumprimento de certas normas quanto ao corpo (tomar banho e vestir-se com as roupas de razão) e quanto aos gestos (colocar-se abaixo da outra pessoa, deitando-se ou curvando-se, e pedir-lhe a bênção). Este, porém, é apenas um primeiro

ponto de análise. A presença no terreiro exige muito mais do que vestir certas roupas e respeitar a hierarquia.

LIMPAR GALINHAS E OUTROS GESTOS DIFÍCEIS

Na seção anterior mencionei que a autoidentificação com o Candomblé deve ser pensada com relação às tarefas executadas e às relações com pessoas concretas, e não apenas como movimento reflexivo do sujeito. A inserção das pessoas de classe média na comunidade de culto foi e ainda é, sobremaneira, marcada pela emergência de vários conflitos e especialmente no que diz respeito às atividades de preparação das cerimônias. Este é um âmbito de atividade privilegiado para se pensar a autoidentificação como processo encarnado, pois exige – e evidencia – exatamente a presença corporal dos sujeitos na roça. Da parte dos filhos-de-santo, ogãs²⁷ e equedes mais disponíveis para as atividades religiosas, o modo de agir dos membros de classe média é muitas vezes classificado como “preguiça” e “privilégios dados” pelo babalorixá. Alguns entrevistados, a exemplo de Ana, chegam a corroborar esta ideia:

Aí tem que lavar o prato, tratar a galinha, nunca tinha pego uma galinha antes de entrar no Candomblé. Até hoje, se eu puder, eu fujo. Tanto que eu sou conhecida, eu, Silvia e Rita. Lá²⁸ briga com a gente, dizendo que nós somos as preguiçosas de lá. Realmente, varrer chão, pra lavar, até minha mãe olhava pra mim e ficava me criticando, “Ah! Em Paripe [bairro onde fica o terreiro], por que em Paripe você faz? E em sua casa não?”

No entanto, tais posturas não podem ser pensadas como fechadas, inalteráveis e portando um significado estável (tampouco se pode pensar que a avaliação por parte dos outros filhos-de-santo é homogênea, sempre de crítica). Ana prossegue um pouco mais à frente, depois de relatar o choque inicial com a vida no terreiro:

As pessoas criticam, “a, filhinha branquinha, filhinha preguiçosa, filhinha isso, a filhinha aquilo”, já falaram sim. Mas tinha as irmãs que eram boazinhas,

27 Homem iniciado que não entra em transe, tal como a equede.

28 Forma carinhosa de se referir a uma mulher mais velha que tenha algum cargo no terreiro, como mãe pequena, por exemplo. Lá significa mãe.

me ajudaram até um pouquinho. [...] Como Regina, ela via o meu desespero, porque eu tratava galinha nas pontas dos dedos pra não sujar a mão. Quer dizer, eu acho que foi coisa de chatice mesmo, educação mal dada.

A última parte da fala de Ana aponta para algo de extrema importância aqui. Não apenas, como argumentou McNay (1999), a inadequação do *habitus* às exigências do campo é a condição de emergência da reflexividade, mas esta ainda pode se voltar para uma valoração negativa da conduta própria e não da alheia (“eu acho que foi coisa de chatice mesmo, educação mal dada”). Este ponto será retomado e desenvolvido na próxima seção. Por ora, vamos nos ater a um dos elementos de sua formulação: o vocabulário através do qual as pessoas expressam a inadequação entre disposições e situação concreta é o do desconhecimento e da limitação das possibilidades de agir. Na fala de Marta – a iaô jornalista cuja citação abriu este texto – isto é muito mais evidente: “Elas [as ebomins] reclamam que a gente é lerda, mas nunca na vida me ensinaram a tratar galinha.”

O problema com as galinhas é interessante porque aponta para muito mais do que um desconhecimento cognitivo, sugerindo que aprender é uma reivindicação de certos gestos e certas sensibilidades, que podem ser treinados através da repetição, como argumenta Hirschkind (2001), mas que dificilmente serão incorporados através da pura reflexão (INGOLD, 2010, p. 18), ainda mais no Candomblé onde as tarefas não são apresentadas aos novatos como abstraídas de carga sensória e emocional. De fato, não é qualquer pessoa dos círculos de classe média que pode pegar uma ave recém sacrificada, ainda quente e cheirando a sangue, “despir” sua pele coberta de penas com as mãos e depois mergulhá-las em suas entranhas para retirar seu interior. É preciso ter certo jeito de segurar, aplicar certa força e em certas direções. Além de tudo, não é qualquer pessoa que pode manipular as vísceras dos animais oferecidos, pois certas partes (coração e miúdos) contém axé²⁹. Portanto, é preciso saber também quando parar de realizar a tarefa. Talvez o interesse despertado por esta atividade em especial resida em seus aspectos sensoriais. Entrar em contato com sangue, com corpos de animais recém

29 Axé é um conceito de difícil tradução, pois é tudo o que envolve energia vital no Candomblé, é a força dos orixás, o que anima seus filhos e também existe na natureza.

abatidos é uma das maneiras como o Candomblé requer o engajamento de seus membros e uma especialmente apta para entrar em choque com a experiência cotidiana de muitos habitantes das grandes cidades, sejam eles de classe média ou não. No entanto, para estes especialmente, havia um despreparo para tais afazeres, que são do tipo das atividades manuais desvalorizadas em nossa sociedade.

Mesmo uma pessoa de classe média “bem educada” nos termos de Ana – que saiba executar todas as tarefas domésticas – dificilmente apresentará as disposições necessárias para desempenhar com destreza o que é exigido, devido a suas dimensões: tudo no terreiro é excessivo, as panelas são enormes, os pratos são incontáveis, a comida é preparada em grande quantidade, as tais galinhas são dezenas. Quanto a isto, é interessante ressaltar um contraste surgido nas entrevistas. Enquanto que a posse de “cultura” (isto é, familiaridade com livros, cinema e teatro) apareceu como forte demarcador de posição social, o aprendizado de tais tarefas não foi desvalorizado como “propriedade” de um grupo de *status* mais baixo. Isto sugere que tais gestos, quando apropriados pelos indivíduos pesquisados, são tidos como “propriedade” do grupo religioso, não diminuindo, necessariamente, o *status* daqueles que os desempenham.

Dessa maneira, boa parte dos conflitos emergentes nas interações concretas entre membros do terreiro pode ser interpretada não nos termos da “preguiça” de que são acusados – muitas vezes observei iaôs que não eram de classe média também “fugindo do pesado”, escondidos pelos cantos da roça, fazendo um lanche ou fumando, paralelo a isto, ouvi queixas das ebomin quanto a tais comportamentos –, mas em termos da inadequação das disposições às exigências das tarefas. Mesmo aquelas mais simples, como varrer, requerem certo uso do corpo que não estava disponível para pessoas como Ana, que sequer lavava pratos em casa, uma vez que sua vida era dedicada ao estudo e ao trabalho administrativo em empresas. Durante as pesquisas em campo, além da experiência direta, evidentemente, tive acesso muito maior aos comentários das mulheres e pude observar seus comportamentos mais de perto. No que tange à experiência masculina, posso apenas contar com os relatos dos homens quanto ao que passaram. De toda maneira, foi possível perceber que para eles as atividades envolvem mais diretamente

a força física, vez que auxiliam nas obras do terreiro, carregam sacos de cimentos, quebram paredes e são encarregados de tratar dos animais de maior porte, bodes e cabras, oferecidos aos orixás.

Fábio mencionou explicitamente esta experiência ao relatar seus primeiros meses no terreiro. Conheceu a roça em seus primórdios, quando tinha poucas construções e ele sequer havia completado vinte anos:

E uma coisa que eu gostei de lá também, foi que tinha muita gente da minha idade. Porque se eu chegasse num lugar que tivesse um bocado de velho, que ficasse sentado, que eu ia pra Paripe, eu tava com dezessete, eu ia fazer o que lá? Então, lá a gente jogava dominó, a gente jogava buraco, a gente carregava pedra nas costas. Os filhinhos de papai da Barra, que era como a gente era chamado lá, carregando pedra nas costas. [risos]

As críticas dirigidas aos filhos de santo de classe média nos termos da preguiça e do privilégio têm um pressuposto voluntarista e reducionista ao mesmo tempo. Reducionista porque equaciona classe – no terreiro sentida como algo que se expressa no bairro de residência, no automóvel e no emprego formal – a um comportamento homogêneo: fazer apenas os trabalhos “leves” de decoração ou participar somente quando os rituais já estão preparados. Nesse sentido, ela pode ser considerada como uma categorização dessas pessoas, pelos demais membros com quem interagem (JENKINS, 2000), à qual nem sempre correspondem. Voluntarista porque pressupõe que basta ao indivíduo desejar para que possa desempenhar uma tarefa.

É verdade que as pessoas aqui focalizadas, em geral, permanecem menos tempo no terreiro, não comparecem às quartas-feiras³⁰ para ajudar na execução dos ebós e muitas vezes permanecem alheias às atividades de limpeza e preparo da comida, o que dificulta seu aprendizado das tarefas. Contudo, isto não pode ser generalizado e, ao menos os dois primeiros pontos estão diretamente correlacionados ao seu estilo de vida regulado pelo compasso do emprego formal de 40 horas semanais, às vezes mais. Mesmo pai Dary não reside o tempo todo na roça, dividindo seu tempo entre ela e seu apartamento na Cidade Baixa, muito mais próximo aos seus dois locais

30 Devido à agenda profissional de pai Dary, as quartas-feiras são os dias preferenciais para a realização de consultas e ebós (trabalhos de limpeza “espiritual” e oferendas às entidades), pois ele também obedece aos horários do emprego formal.

de trabalho, uma clínica particular e um posto municipal de saúde. Assim, o ritmo de atividades do próprio terreiro se encontra marcado pelo ritmo do mercado de trabalho formal. Além disso, os profissionais de classe média permanecem mais próximos das atividades do terreiro nos primeiros anos, logo após a iniciação, o que pode ser generalizado para adeptos de qualquer classe social. Quando perguntados se havia conflitos de horários entre suas outras atividades – trabalho, lazer, família – e as religiosas, vários relataram (inclusive os de outros terreiros) que já haviam participado mais ativamente, mas que naquele momento, não iam com tanta frequência³¹.

Assim, ao contrário da interpretação dos membros de classe popular, que acentua a falta de “vontade” dos “irmãos” de classe média, as dificuldades que estes sentiam na execução do preparo das cerimônias indicam exatamente o ponto central do processo de autoidentificação com a religião: trata-se de apropriação das disposições incorporadas adequadas. Trata-se de “apanhar” um gesto, voltar-se para ele e realizá-lo sem que seja necessário refletir. Esta apropriação é possível porque o esquema corporal – a integração esquemática de suas possibilidades – não é estável, embora tampouco seja totalmente fluído. As novas possibilidades do corpo podem ser, aos poucos, incorporadas e executadas sem qualquer problematização, como no caso de Fábio, que prosseguiu após rir um pouco, quando eu perguntei se eles “batiam laje”³²:

Batendo laje. Só que era prazeroso pra gente porque a gente saía daquele mundo que a gente vivia. Porque eu, você me perguntou ‘qual a classe que você se enquadra?’, ‘classe média baixa’. Mas só que essa classe média que eu vivo aqui, é um mundo totalmente diferente de você ir pro Subúrbio, entendeu? A gente passa a ter um convívio com pessoas totalmente diferentes. Então a gente era os filhinhos de papai da Barra, carregando pedra nas costas.

É também a situação de Pedro – um jovem publicitário, ogã no Torrun-dê – que hoje se encontra à vontade com as atividades na roça:

31 Outro ponto interessante é que o trabalho tem prioridade sobre a presença no terreiro, mas não as atividades familiares. Quando são obrigados a escolher entre essas duas últimas, a roça é preterida em casos considerados excepcionais, como o aniversário de 90 anos da tia-avó de Fábio. Evidentemente, isto gera conflitos familiares.

32 Esta expressão designa todo o preparo do cimento e a montagem de uma laje para cobrir um cômodo e é altamente conhecida dada a prevalência da autoconstrução em Salvador.

Eu aprendi com o convívio, logo no começo do Candomblé, quando eu realmente fiz o santo, eu aprendi o seguinte: ogã é pau pra toda obra. E isso eu aplico em mim, não em todos os ogãs lá da roça, nem em outros ogãs de outra roça, mas eu aplico em mim, se precisar tocar eu toco, se precisar cantar eu canto, se precisar cortar eu corto, se precisar vestir o santo, eu visto... Se precisar despachar o santo eu despacho, se precisar pintar eu pinto, se precisar quebrar uma parede eu quebro, se precisar carregar um saco de cimento eu carrego. (ênfase na entonação).

A fala de Pedro enfatiza o que várias pessoas chamaram de “o grande aprendizado” que representou o ingresso no Candomblé: aprender a executar atividades desconhecidas e a conviver com pessoas muito distintas. Em ambos os casos, trata-se de muito mais do que uma mudança de representações. É preciso aprender a interagir, a se situar bem diante do outro, dentro das regras do grupo. Isto significa executar e compreender gestos e tons, muito mais do que aprender conteúdos objetivos. Aprender a executar tarefas é aprender uma maneira de mover-se, de dirigir-se para certos objetos – por exemplo, a galinha a ser limpa – sem que os próprios gestos sejam objeto de reflexão, o que pode dificultar-lhes a realização, ao mesmo tempo em que expressa uma inadequação inicial, temporária ou permanente, em relação a um habitus já constituído. Como escreveu Merleau-Ponty, “[...] é o corpo que ‘apanha’ e ‘compreende’ o movimento” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 142) e é o esquema corporal que se alarga, incorporando os “instrumentos” (ou apetrechos) com os quais o corpo aprende a se mover e é sempre como um corpo socialmente situado que este se lança ao aprendizado. Isto quer dizer que as dificuldades, as recusas, os desgostos (e, sobretudo, o nojo que se sente em certas circunstâncias) dizem algo a respeito da posição de tais sujeitos em um espaço constituído por movimentos e valorações (BOURDIEU, 2001b, p. 164).

Pode-se objetar que todas as pessoas mencionadas se saíram bem neste processo de aproximação ao terreiro eram bastante jovens (entre dezessete e vinte anos), mas situações semelhantes foram narradas por pessoas que aderiram ao Candomblé mais tarde, tal como Irene, iniciada aos 46 anos.

*Irene – É, na verdade foi, mas ele [seu companheiro] foi iniciado primeiro do que eu. Que ele... ele ficô lá e logo ele foi levantado ogã, foi confirmado e eu fiquei. Primeiro eu era, quando eu cheguei lá, eu fui... eu era **mulher de ogã**, as*

peessoas me serviam, tudo, né? E depois, nem entendo mesmo como é que foi que eu deixei de ser mulher de ogã e passei a ser abiã. Quer dizer a...

Luciana (pesquisadora) – Aí mudou completamente a posição na hierarquia.

Irene – Aí mudou completamente, ao invés de ficar sentada naquele lugar lá, que é destinado pras mulheres dos ogãs, aí eu ficava cá, ah! Junto com Antônia! [também entrevistada] Que Antônia na época também era abiã. Né? Então a gente ficava junta, lavava muito prato. Servia as pessoas na festa, né? Fazia os menores trabalhos que tinha pra fazer, a gente fazia. (ênfase na entonação).

Desse modo, o estilo próprio do Candomblé de requisitar o engajamento de seus membros, mesmo fora dos momentos rituais propriamente ditos, possibilita a incorporação de novos gestos, novas posturas e novas sensibilidades ao esquema corporal. A pessoa se torna capaz de fazer coisas que desconhecia, como tocar os atabaques nos variados ritmos das divindades. Esta apropriação – no sentido de tornar “apropriado” e também “meu próprio” – é sustentada por um arco intencional. É uma maneira de voltar-se para as tarefas, para os gestos, para os sons, para o mundo. Não se restringe a uma suposta “vida interior” do sujeito, mas dirige-se para “fora”, para as ações e os outros, sem, contudo se desintegrar na incoerência. Assim, esta apropriação estabelece, em um mesmo movimento, os limites das habilidades e do contexto onde passam a existir. Delimitam a experiência que é simultaneamente de si e do mundo. Assim, passar a ser de Candomblé é uma maneira de se situar frente ao mundo e de dirigir-se a ele e o modo de se relacionar e interagir no universo social é fundamental para a constituição da identidade pessoal. A autoidentificação com o Candomblé é um mesmo processo em duas direções simultaneamente em direção ao sujeito e ao seu mundo (JENKINS, 2002, p. 275).

Sugeri anteriormente que o Candomblé tem estilo próprio de solicitar o engajamento dos participantes. Embora as atividades e tarefas mencionadas sejam relevantes para a compreensão de como se desenrola o processo de autoidentificação de profissionais de classe média com o terreiro, é preciso considerar, agora, um aspecto de fundamental importância. Trata-se de uma religião e, portanto, é essencial atentar para suas proposições acerca do plano espiritual também do ponto de vista do engajamento corporal dos sujeitos.

INCORPORANDO HABITUS E DIVINDADES

De acordo com a perspectiva analítica que vem sendo desenvolvida neste artigo, o Candomblé pode ser pensado como construção de possibilidades de exploração do mundo pelo sujeito. Considerar os aspectos pré-reflexivos da ação (e o engajamento corporal em atividades com outros), é o mesmo que apresentá-la como forma de se dirigir ao mundo, de lançar-se em atividades e interações. Alguns pontos específicos ao grupo religioso já foram mencionados com relação à hierarquia, ao vestuário e aos trabalhos de preparação dos rituais. A seguir serão considerados momentos mais “próximos” à incorporação das divindades, isto é, situações que ocorrem nas cerimônias.

Em geral, as festas do Candomblé se iniciam com o *xirê*, uma espécie de abertura na qual os ogãs tocam os ritmos dos vários orixás e os filhos da casa dançam em roda. É o momento inicial de saudação às divindades. Mesmo antes que estas desçam nos corpos de seus filhos, esta fase do ritual já apresenta um elemento interessante: a maneira de dançar que esta religião solicita não é a mais usual em nossa sociedade, ao menos para pessoas de classe média. Os vários ritmos tocados são relacionados a certos passos e estilos de movimento diferenciados, correspondentes a cada orixá. Por exemplo, as danças das iabás³³ das águas, Oxum e Iemanjá, envolvem gestos muito mais suaves, um uso dos braços que ocupa mais o espaço ao redor dos quadris, enquanto que a dança de orixás como Ogum e Iansã são pródigas em movimentos mais rápidos e retilíneos, que ocupam mais a frente e o alto (BÁRBARA, 2000, p. 57-58). Começar a aprender tais movimentos é uma tarefa árdua para aqueles que não cresceram no ambiente de um terreiro, sejam eles de classe média ou não³⁴. Os que são familiarizados na roça desde a infância não apresentam tais dificuldades. É comum ver crianças pequenas imitando a dança na roda, fazendo a própria dança em locais menos visíveis ou imitando os orixás. Para elas, essa é uma forma de exploração do espaço

33 Designação genérica para as divindades femininas do Candomblé.

34 Entretanto, Rabelo (2008b, p. 195-202) mostrou como, nos bairros populares de Salvador, mesmo em famílias que não aceitam o Candomblé, seus rituais estão, constantemente, disponíveis na vizinhança.

ao seu redor com a qual contam desde sempre. Para quem vem de outros contextos, no entanto, é necessário aprender a desempenhar os gestos.

Os movimentos de dança³⁵ no Candomblé exigem postura específica dos pés, envolvendo o apoio sobre toda a sola, não somente sobre as pontas, tal como é indicativo de elegância feminina em nossa sociedade, vide a popularidade dos saltos altos. Pude observar que algumas das melhores dançarinas costumam levantar os dedos enquanto dançam, mantendo-se totalmente sobre as plantas dos pés. Muitas vezes os orixás incorporados também fazem isto. Além disso, há uma variedade de passos calcados em contra-tempos que seguem os difíceis ritmos dos atabaques e um alto uso do espaço lateral do corpo. Tal estilo pode não ser problemático para quem cresce sabendo sambar à moda baiana, cujos movimentos consistem em alternância rápida dos pés à frente e atrás, enquanto que os quadris se movem para os lados, para cima e para baixo, em ritmo contínuo, mas isto não era tão comum assim entre os soteropolitanos de classe média que entrevistei e observei.

Para quem cresce em um mundo onde os gestos podem ser coordenados de tal maneira, em várias direções ao mesmo tempo, captar os movimentos de dança do Candomblé pode ser muito simples. Entretanto, para quem vem de um universo onde o corpo é educado nos ritmos da Educação Física dos colégios, ou das academias de ginástica, é bem mais problemático. Uma boa parte dos movimentos exigidos nestes ambientes mantém o equilíbrio por meio da divisão do corpo em duas metades laterais: enquanto uma se projeta à frente, a outra sustenta o peso para trás. É usual, por exemplo, que ao projetar o braço direito à frente, a perna esquerda vá para trás. Diferentemente, nas danças do *xirê*, o equilíbrio é mantido de maneira muito mais próxima à da capoeira ou de artes marciais orientais: jogando-se o peso sobre as plantas dos pés e os joelhos. A ideia parece ser que o equilíbrio é alcançado por uma forma “equânime” de assentar o corpo sobre o chão, isto

35 É interessante notar a diferença marcante entre as danças de iaôs homossexuais masculinos e das ebomins no *xirê*, especialmente quando elas têm idade mais avançada. Enquanto os primeiros parecem se esmerar em executar os passos de cada ritmo de modo que sejam claramente diferentes entre si, as ebomins exibem “domínio contido” dos passos, o que consiste em torná-los uniformes e, ao mesmo tempo, preservar sutil diferenciação.

é, do modo mais bem distribuído possível, sem se basear em uma oposição coordenada do lado esquerdo e do direito para que um contrabalance o movimento do outro. Muitos movimentos das danças no Candomblé exigem que perna e braço esquerdo, por exemplo, movam-se na mesma direção ao mesmo tempo.

Assim, os primeiros passos de dança no Candomblé vêm como esforço consciente para executar os movimentos adequados. Mesmo para aqueles que já trazem algumas disposições incorporadas que tornam o aprendizado menos problemático, o início do processo ainda pode exigir uma objetivação dos gestos: procura-se atentar para as sequências de movimentos, para determinada flexão de joelhos ou braços, para toda a postura e para o ritmo³⁶. Algumas pessoas nunca aprenderão a dançar bem, outras, mesmo de classe média e chegando tarde da vida aos terreiros, podem aprender. De toda forma, o que o processo envolve é a transformação dos gestos de esforço reflexivo em movimento espontâneo, ou seja, trata-se verdadeiramente de uma incorporação dos gestos adequados.

Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, isto é, quando o incorporou em seu “mundo”, e mover seu próprio corpo é mirar as coisas através dele, é permitir-se responder ao seu chamado, que é dirigido ao corpo independente de qualquer representação. (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 139).

Desta maneira, a incorporação de novos gestos é a incorporação de uma nova maneira de voltar-se para o mundo e interagir com os objetos que lá estão. Aprender a dançar é incorporar roupas diferentes que se usa e o entorno onde se dá o movimento de tal forma que nenhum de seus elementos precise assomar à consciência (ver também INGOLD, 2010). É não sentir mais o equilíbrio do próprio corpo, pois ele já retornou ao horizonte dos gestos possíveis, não precisando mais ser tematizado. Quando consideramos que “se mover” é um modo de estar no mundo, imerso em suas distâncias e lugares,

36 Participei de algumas “aulas” de dança dadas por pai Dary a abiãs do terreiro e pude observar tal esforço, além de experimentá-lo.

vemos que é uma forma de perceber, de explorar e interagir com o entorno. Este, porém, nunca é um espaço abstrato, mensurável, objetivo – aquele compreendido em metros e coordenadas –, mas sempre um espaço situado em relação ao ponto de vista do sujeito encarnado (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 107-108), é um espaço que sustenta possibilidade e incapacidades. Além disso, é espaço compartilhado que carrega valores e afetos intersubjetivamente investidos em uma espécie de topografia sociocultural (BOURDIEU, 2001b). A reiteração da importância de movimentos e gestos se deve a sua adequação para enfatizar que o pertencimento ao mundo do Candomblé não se limita a ideias e representações compartilhadas, mas também envolve uma série de disposições incorporadas que permite ao sujeito habitar nesse mundo específico.

O Candomblé coloca ainda uma solicitação mais radical aos corpos de muitos de seus iniciados: eles devem receber seus orixás, erês e caboclos.³⁷ A ação dos deuses na vida dos seres humanos é um elemento fundamental à compreensão deste mundo religioso. Tratando especificamente dos movimentos pelos quais o Candomblé dirige a exploração do entorno por seus participantes, é preciso retomar esta questão. Boa parte dos esforços rituais tem por objetivo regular a incorporação das entidades, que muitas vezes se dá de forma “desordenada”, como nos casos em que as pessoas começam a “dar passagem” a caboclos e exus,³⁸ principalmente, fora do ambiente de um terreiro (RABELO, neste volume). Também é comum que frequentadores não iniciados e abiãs “passem mal” durante certas cerimônias, isto é, que sintam a presença do orixá, mas não os incorporem completamente. Nestes casos, podem sentir taquicardia, tonturas, frio ou calor, ter suores, visão turva, ou muitas outras sensações de mal estar. Os entrevistados que admitiram ter

37 Respectivamente, divindades “africanas”, entidades infantis que acompanham cada orixá e as divindades “nacionais”, tidas como “os primeiros brasileiros”.

38 Orixá muito especial no Candomblé, pois ocupa a controversa posição de ser o mensageiro entre deuses e homens (e, portanto, indispensável) e uma divindade especialmente caprichosa e dada a severas punições à desobediência de suas vontades. Considera-se que cada pessoa tem o seu exu, ligado a seu orixá, pois Exu é um e é múltiplo. Além disso, é preciso ter em mente que Exu é uma divindade representada por um falo e, portanto, considerada como relacionada a práticas sexuais, o que levou a sua associação à figura do diabo no sincretismo com o Catolicismo.

passado por um período de manifestação “incompleta”, afirmaram ser muito desagradável permanecer neste estado:

Porque tu sente, tanto assim que, a minha experiência ainda é recente nessa coisa, né? Uma sensação, assim, depois que passa aquele minuto, aquele, não sei quanto tempo, pouco tempo, tu tá transpirando, tu tá... é uma descarga de energia muito grande. (Marta).

Nos terreiros também é possível observar com frequência pessoas passando por tal situação. A iniciação “normaliza” a passagem do orixá e um iaô novo tende a receber o dono de sua cabeça em praticamente todos os momentos rituais que favoreçam a decida da divindade, como boris³⁹ e oferendas feitas no terreiro (GOLDMAN, 1985).

Nesta “preparação”, uma grande atenção é dirigida ao corpo que é manipulado de diversas formas, em uma longa série de rituais que visam a estabelecer, ou “equilibrar”, como dizem os membros do Torrundê, a relação com as divindades (BASTIDE, 1983; RABELO; MOTA; NUNES, 2002; RABELO, 2005). Os cabelos são completamente raspados e pequenas incisões, chamadas curas, são feitas nos braços, nas omoplatas e no alto da cabeça. Substâncias sagradas são preparadas e colocadas sobre estes cortes. As curas devem permitir a comunicação do axé e o contato com os orixás. Ao mesmo tempo são inscrições, no sentido que demarcam o pertencimento da pessoa a um grupo. Elas são de fato “sinais”, mas que “abrem” o corpo e não apenas apontam para algo além dele, ou melhor, se as curas “significam” algo são exatamente as possibilidades construídas pela iniciação, pois não se trata apenas de uma inscrição, mas também de abertura e fechamento de acordo com os princípios religiosos⁴⁰. Seguindo a proposta de Budegeon (2003), no esforço de ultrapassar a dicotomia entre representação e materialidade, é preciso se perguntar não somente como a cultura inscreve seus significados nos corpos, mas também o que estes “podem fazer”.

39 Trata-se de uma oferenda feita à cabeça (espiritual) do participante e não a uma divindade em particular.

40 É necessário apontar para o contraste marcante entre esta “invasão” sobre um horizonte religioso, e por um outro sagrado, e aquela descrita por Gessé Silva (neste volume) no caso da violência sexual. Enquanto a primeira parece trazer um “enriquecimento” da autoidentidade, a segunda parece comportar sua recusa e fragmentação

As possibilidades de incorporação das divindades são diferentemente articuladas no interior da tradição de cada terreiro, ou de famílias destes (PARÉS, 1997, p. 149-172) ou mesmo negociadas com as entidades, a partir de experiências pessoais anteriores (SANZI, 2007; RABELO, 2008a). Assim, se trata de uma verdadeira construção de possibilidades e de eliminação de outras. Por exemplo, no Torrundê há culto aos caboclos, portanto, a incorporação por estes é uma possibilidade encorajada a todos os filhos de santo. Alguns chegam ao terreiro já recebendo seus caboclos em casa ou outras circunstâncias. Outros são iniciados, seu orixá de cabeça se manifesta, bem como seu erê, mas não seu caboclo. De qualquer forma, o caboclo está sempre presente no horizonte de possibilidades. Ao contrário, o Exu não. No terreiro, o culto a este orixá é feito sem sua presença nos corpos dos filhos. Os membros da roça *não devem* receber Exu. No entanto, várias pessoas chegam ao terreiro apresentando esta manifestação. Uma das primeiras providências, nestes casos, é fazer uma limpeza e procurar agradar ao orixá para que pare de tomar o corpo dos filhos. Na verdade, a teoria corrente entre os membros do Torrundê afirma que não se trata do orixá Exu propriamente dito, mas que ele pode usar a energia de alguns eguns⁴¹ e misturar-se a ela para poder incorporar⁴². Embora muitas pessoas tenham boas relações com seus Exus e Pombagiras⁴³ – que dão conselhos e ajuda –, no terreiro isto não é bem visto e deve ser eliminado. Assim, ao lado da proposição de abertura do corpo, o Candomblé também opera uma restrição referente à tradição religiosa da casa, sem contar os ogãs e equedes a quem, uma vez feita a confirmação, é vedada qualquer possibilidade de incorporação.

O corpo no Candomblé é a morada da vida individual e das forças sagradas, mesmo que estas se manifestem visivelmente apenas em alguns momentos apropriados. Pessoas com saída recente da reclusão, tanto equedes e ogãs como iaôs, têm que manter uma série de cuidados especiais durante

41 Os eguns são espíritos de pessoas que morreram, não devem se misturar com as divindades e nem ser confundidos com Baba Egun, os ancestrais, que têm culto próprio.

42 O mesmo tipo de explicação é encontrado no terreiro da irmã de santo de pai Dary, embora lá haja uma festa anual em homenagem a Exu na qual estas entidades incorporam, segundo comunicação pessoal de Rabelo (Salvador, agosto de 2000).

43 Versões femininas de Exu que, em certos terreiros, são consideradas uma influência da Umbanda no Candomblé, pois neste, Exu seria sempre masculino.

períodos que variam de 21 a 90 dias – podendo durar até um pouco mais, caso o orixá expresse a necessidade no jogo de búzios. Durante tal período, o novo membro da casa deverá se vestir exclusivamente de branco, cobrir a cabeça com algum chapéu, boné, lenço ou assemelhado, usar quelê⁴⁴ e contra-egun, não poderá manter relações sexuais, nem fumar, beber ou tomar banho de mar. São os resguardos, que devem ser cumpridos à risca para não por em risco a saúde física e emocional do iniciado recente. Algumas destas proibições podem se estender por períodos mais longos, como a abstinência de bebidas alcoólicas e dos banhos de mar que, em certos terreiros, dura até um ano. Algumas sofrem variações de acordo com o orixá do iniciado, como Oxalá, por exemplo, que pode exigir que seu filho use branco por muito mais tempo, ou mesmo pelo resto da vida. Além disso, há as quizilas, proibições alimentares correspondentes aos orixás. Cada pessoa deverá evitar tanto as quizilas do seu santo, quantas as de sua ialorixá ou babalorixá. Estas proibições alimentares constituem um ponto interessante, pois sua quebra causa reações imediatas que, muitas vezes, assemelham-se a intoxicação alimentar, podendo causar vômitos e erupções cutâneas. Assim, trata-se de um amplo conjunto de ações cujo foco central se encontra na corporalidade dos adeptos religiosos e que estabelece tanto o que os corpos podem fazer como o que não podem mais.

No entanto, é preciso ressaltar que toda atenção dirigida ao corpo não tem por objetivo, nem por resultado, estabelecer uma oposição entre “corpo” e “consciência”. Mesmo que a materialidade física seja tomada como “objeto” das manipulações rituais, o sentido dessas ações não se dirige a uma limitação das potencialidades corporais – embora consista em elaborada regulação destas – como algo oposto à mente ou ao espírito e, portanto, rebelde ao seu comando. Segundo Weiss (1999), muitos autores consideram que a atenção dirigida ao corpo é necessariamente restritiva às potencialidades do sujeito, configurando corpos dóceis que aparecem como maleáveis à vontade de uma “consciência”, mas ainda de acordo com a autora, não há razão para que seja sempre assim. De fato, vemos que no Candomblé, não se trata exa-

44 Uma espécie de gargantilha grossa, feita com as contas simples do orixá e recoberta por tecido branco.

tamente de uma retomada reflexiva do próprio corpo como objeto da vontade, como na análise de Giddens (1991), ao menos, não da vontade individual. Se esta atenção toma o corpo como objeto é no sentido de reconfigurá-lo para voltar-se de novas maneiras para o mundo. Mais ainda, para um mundo religiosamente constituído, no qual o sagrado tem seu lugar junto aos seres humanos, perpassando seus corpos, quer se torne visível na incorporação das divindades ou não. Este é um ponto fundamental para compreendermos a especificidade radical do Candomblé. Como foi indicado por modos diversos no curso deste trabalho, a religião aqui tratada não se assenta primordialmente sobre uma dicotomia, mas sim sobre dualidades que se completam e imiscuem uma na outra. É preciso, no entanto, considerar mais atentamente a relação dessa particularidade com a do mundo das pessoas aqui tratadas.

Ao solicitar o engajamento corporal de seus adeptos das maneiras citadas, o terreiro de Candomblé desafia muitas das fronteiras corporais presumidamente naturais para pessoas de classe média. Mobilizando seus órgãos sensoriais e avaliações corporais, como a vergonha, os limites da exposição, do conforto e da destreza, além da radicalidade da incorporação do outro sagrado, esta religião desafia os limites do indivíduo social, psicológica e socialmente. Ao fazê-lo, o Candomblé estabelece simultaneamente o mundo em que tais fronteiras são re-configuradas, uma vez que definições de interior, exterior e do que pode trespassar seus limites, do que é visível e do que deve permanecer invisível erigem a coerência tanto da existência encarnada quanto da própria cultura (WEISS, 1999, p. 89). O mundo – enquanto for mundo humano tal como o conhecemos – nos é dado através da sua exploração pelo corpo e confrontar suas possibilidades nos dá a conhecer, ao mesmo tempo, o próprio corpo.

Colocar o corpo como objeto de grande atenção é uma forma de conhecê-lo, mas isto não significa somente ter dele uma representação objetiva bem elaborada, e não é isto o que esta religião propõe. Mais ainda, conhecer o próprio corpo é fazer uso de suas possibilidades *como possibilidades do sujeito*, com um senso do que me pertence neste mundo. As posições, reações, gostos, gestos *me pertencem* e têm sua unidade sustentada pelo esquematismo corporal e pelo arco intencional através do qual me mantenho ligada a elas. Este arco que sustenta as formas de voltar-se para objetos, sendo constituído por este mesmo movimento de “atenção”, refere-se à sedimen-

tação de certas maneiras de lançar-se em ações mantidas no horizonte do sujeito. Embora as formas de se dirigir ao entorno sejam sempre atuais, isto é, existindo no presente de sua ação, correlacionam-se intimamente com o passado e o futuro, em mais uma dimensão da unidade em que vivenciamos nossas experiências. Nem fluxo de momentos consecutivos, nem um eterno agora cristalizado, a temporalidade (Gessé Silva, neste volume) nos remete, mais uma vez, à profunda imbricação de aspectos que só nos parecem distintos no discurso analítico, pois:

[...] a consciência se projeta no mundo físico e tem um corpo da mesma forma em que se projeta num mundo cultural e tem seus hábitos: porque ela não pode ser consciência sem contar com significações dadas tanto no passado absoluto da natureza quanto em seu passado pessoal e porque qualquer forma de experiência vivida tende para uma certa generalidade, seja aquela de nossos hábitos, seja aquela de nossas “funções corporais”. (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 137).

É preciso reiterar que essa operação sempre renovada no presente da ação não é desprovida de sentido nem mesmo nos menores gestos. Ao iniciar um movimento dos mais simples, como coçar a orelha, o sujeito lança-se a uma ação que tem sentido e direção: ela volta-se para um fim e para um lugar. Entretanto, pode-se contestar, se a ação não é predefinida, se é sempre um fluxo, como pode ter sentido? Como argumentou Jenkins (2002), é a própria materialidade corporal e do entorno que sustenta a permanência em meio ao movimento constante. A solidez física de corpos e ambiente permite a sustentação dos liames intencionais que o mundo solicita em sua forma especificamente cultural de existência. Assim, as formas de voltar-se para o mundo participam da autoidentidade, pois se imiscuem na própria base das relações nas quais o “eu” se situa em relação a este mundo. Os modos específicos de engajamento nas ações são *apropriados* na identidade pessoal de maneira semelhante àquela como o *habitus*, em sua força integradora, institui um estilo de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No caso específico dos terreiros, a apreensão de gestos adequados que passam a ser executados sem reflexão tem duas consequências importantes para este argumento. A primeira é que, considerado como espaço entre outros, a roça se torna um lugar onde se pode – e deve ir – ao invés de um lugar distante e inadequado. Neste sentido, podemos dizer que os indivíduos de classe média realizam uma verdadeira ultrapassagem de fronteiras sociais ao vincularem-se a um terreiro, especialmente àqueles que se situam em distantes bairros da periferia. Dessa maneira, já podemos dizer que o vínculo com o Candomblé “muda como a gente vê as coisas”. A periferia (uma minúscula parte dela, é verdade) é apropriada no mundo mais próximo dessas pessoas e, neste ponto, sua experiência difere bastante daquela de membros de camadas populares para quem os terreiros estão na vizinhança (RABELO, 2008a). A outra consequência é que novas formas de exploração do entorno significam novas formas de apreensão do mesmo. Como vimos, as possibilidades exploratórias do corpo participam do senso de unidade que possibilita a mais básica autoidentificação: saber que meus gestos são de fato *meus*. Como sustentou Jenkins (2002), é a própria solidez da corporalidade individual que oferece alguma estabilidade aos processos contínuos e sempre abertos de autoidentificação.

Assim, é possível que surjam novas avaliações e percepções no processo de auto identificação com um terreiro, uma vez que estas emergem da prática. Ao serem apropriados pelos sujeitos, estes modos de exploração e interação passam a fazer parte de seu horizonte de possibilidades e, assim, contam como pano de fundo sobre o qual são recortados os objetos tematizados (RABELO, 2008b). É o horizonte que dá os contornos da figura: somente contra seu pano de fundo ela pode se tornar perceptível. Até mesmo o corpo próprio quando re-tomado como objeto de reflexão, passa a ter o Candomblé como um de seus horizontes de sentido. Ou melhor, o corpo mais facilmente do que outros aspectos da vida pessoal, uma vez que muito das manipulações rituais o solicitaram e podem ser evocadas em diversas sensações, como quando da desobediência a uma quizila, que provoca reação corporal

violenta e desagradável. É dessa maneira, incorporando-se⁴⁵ aos horizontes dos sujeitos, que elementos oferecidos pelo Candomblé podem passar a fazer parte de seus *habitus* e estilos de vida.

No entanto, não podemos dizer que haja uma “transformação total” da pessoa, mas sim que há uma ampliação de seus horizontes. As pessoas investigadas podem continuar mencionando a falta de educação, a ignorância daqueles com quem passaram a conviver, sua falta de “seriedade” ou de “sinceridade” nas relações com o sagrado e com os demais membros, ao mesmo tempo, que lhes é possível avaliar positivamente sua convivência no terreiro:

A questão, financeira, social, é uma outra história, mas a principal mudança, ela é interior. A forma como você vê a vida, a forma como você busca orientar e conduzir a tua vida e as pessoas que te buscam. Que tipo de orientação você pode dar, né? Então, a mudança maior é essa, é interior. E essa mudança eu só vim passar, tipo um ano e meio depois da iniciação. A partir daí ela, veio se aprimorando, lógico, você começa a ter contato com mil pessoas diferentes, com, classes sociais diferentes, né? Enfim, culturas diferentes, hum... a espiritualidade me deu... é, um, um, vamos dizer assim, uma dádiva muito grande que foi poder ter contatos com muitas pessoas. Em outros Estados, em outros países, né? Enfim, isso abriu muito o meu horizonte, muito. A nível de amizades fora da Bahia e, sabe? Facilitou muito o meu entendimento de universo. Que era um universo muito limitado. Hoje, eu ter uma vida que eu veja das mais diversas formas, onde você pode ir do, da alta esfera, ao, ao povo simples, que passa fome, que tem necessidades e você consegue ajudar a esse que tá cá embaixo, orientando, dando uma palavra, enfim, dando direcionamento, como você pode ajudar a esse que tá lá cima no pedestal. Então, essa coisa do convívio com pessoas das mais diversas formas, talvez tenha sido a grande mudança da minha vida. (Pai Robson, ênfases na entonação).

Irene também explicitou uma posição próxima à de pai Robson:

Então, é, eu gosto quando eu sei que eu posso chegar na academia e fazer uma fala legal sobre o meu trabalho, né? Sobre o que eu faço hoje. Mas eu sei sentar com as velhas do [terreiro], lá na beira do meio fio da porta, e sei con-

45 Mais uma vez, é interessante apontar o contraste desta análise com os casos estudados por Gessé Silva (neste volume).

versar com elas de um jeito que elas me entendem e eu entendo elas, mesmo porque elas são muito mais sábias do que eu. Muito mais. Muito mais. E, por exemplo, uma, as minhas melhores amigas, eu tenho uma amiga lá no terreiro, é uma pessoa, inclusive ela é mais nova do que eu, que eu chamo ela de mãe. Porque ela ajudou muito quando eu, quando eu estava recolhida, né? O nome dela é Maria. Maria de Iansã. Maria é de muito pouco estudo, ela deve ter talvez, uma quinta série... Mas, ela tem coisas tão seguras pra dizer à gente quando a gente precisa.

De maneira semelhante, Ana nos contou como sua inépcia e seu desgosto inicial puderam ser retrospectivamente avaliados como “má educação”. O que não a impede de continuar “fugindo” das tarefas que a desagradam. Podemos dizer que há uma incorporação de possibilidades de apreensão, avaliação e julgamento, mas que estas não se sobrepõem totalmente ao *habitus* já incorporado anteriormente. Alguns até mesmo expressaram que sentem uma diferença no modo como vivenciam a religião:

Eu resolvi adotar o Candomblé como uma religião. Mas eu não me vejo como um adepto, crente, é... convencional. Eu tenho uma perspectiva pessoal da religião que a própria compreensão do fenômeno religioso me posiciona de uma forma que eu acho que é original dentro dos ritos, do processo de culto e que não é de se estranhar porque um sujeito que veio chegar no Candomblé depois dos 40 anos de idade, não há de ser um, um fiel por educação fundamental, né? [...] O rito é alguma coisa que precisa ser reproduzida para assegurar que a religião persista como fenômeno social, né? Então, eu não posso me distanciar disso se eu tô naquele ambiente que professa essa religião. Mas eu tô numa posição que me confere uma perspectiva que eu acho que é diferente do geral dos religiosos que cresceram no ambiente do Candomblé. (Ernesto)

É impossível discernir nas interações concretas aquilo já está totalmente assimilado como disposição incorporada e aquilo que é fruto de esforço reflexivo no que diz respeito às avaliações e percepções. Não seria possível, por exemplo, dizer se pai Robson recebe e orienta as pessoas do “povo simples” com uma abertura que já não tematiza sua condição de classe, ou se os recebe a partir das reflexões possibilitadas pela incorporação da convivência que mencionou. De toda forma, sua prática hoje envolve a interação com um grupo muito mais amplo de pessoas, o que ele considera uma ampliação de

seus “horizontes” e é pouco provável que alguém consiga manter uma série de atividades já tornadas corriqueiras a partir de uma constante necessidade de reflexão sobre *como* desempenhá-las.

Outro exemplo de persistência do *habitus* escolar pode se encontrado na fala de Antônia a respeito das amizades que fez no terreiro:

*E aí, quando eu vi, eu tava fazendo trabalho e fui fazendo amigos. Aí outros amigos foram chegando, aí foi se formando um grupo. Quando eu vi, eu tinha um grupo de pessoas lá dentro que eram minhas amigas fora do [terreiro] também. E que era na maior parte, **era** na maior parte, não. Era essencialmente pessoas de nível universitário, intelectuais que estavam na roça. Pronto, eu fui ficando, nesse ficar eu fui suspensa. Eu fui suspensa equede de lansã. Mas quando eu fui suspensa, eu já tava **toda**, já tava toda. (ênfase na entonação).*

Evidentemente, Antônia deve ter admitido a particularidade “universitária” de seu grupo de amigos por saber que minha pesquisa era sobre profissionais de classe média. Isto não significa que ela tenha inventado tal fato, mas apenas que nossa situação de entrevista pode tê-la feito refletir sobre este ponto, atribuindo-lhe uma importância que poderia não existir anteriormente. De toda forma, sua relação mais próxima com os outros membros de classe média não é excepcional para que coloquemos sua afirmação em dúvida. Também no Torrundê houve uma sobreposição entre o grupo de pessoas que me eram indicadas para entrevistas, por serem consideradas de classe média, e um dos subgrupos internos do terreiro que é constituído por pessoas amigas entre si, algumas antes do ingresso na religião, outras que se conheceram lá. Marta e a equede Hortência não fazem parte desse subgrupo, mas são mais velhas do que seus integrantes cujas idades variam entre 25 e 30 anos. De modo geral, foi frequente encontrar pessoas que estabeleceram laços sociais mais íntimos e que pertenciam à classe média investigada, quer isto fosse tematizado ou não.

Assim, podemos concluir que através da abertura do horizonte de possibilidades – de gestos, apreciações e relações – o terreiro pode fornecer novos elementos aos estilos de vida de membros da classe média. Isto, porém, não é o mesmo que concluir que o Candomblé passe a dominar completamente o estilo de vida destas pessoas. O horizonte de suas experiências de classe ainda marca muito seus esquemas de avaliação e percepção, embora a força integradora do *habitus* tenda a incorporar os sentidos religiosos

como disponíveis para esses sujeitos. Desta maneira, a autoidentificação com o Candomblé pode trazer algumas mudanças ao horizonte de significados e ações dessas pessoas, de modo a incluir lugares que antes jaziam para além de suas fronteiras, mesmo que não seja possível afirmar que invalide seu habitus de classe enquanto matriz geradora de avaliações e práticas.⁴⁶

Podemos acrescentar ainda, seguindo a análise de McNay (1999), que é justamente a inadequação das disposições escolares à convivência no terreiro que permite a emergência da reflexividade acerca delas e, ao mesmo tempo, possibilita a inovação através da incorporação de novas disposições. Assim, passar a ser de Candomblé permitiria a ultrapassagem das experiências de classe, mas não sua total transcendência. Mais uma vez, trata-se de um jogo entre determinação e indeterminação, uma apoiando-se sobre a outra, sem eliminação de qualquer dos polos. Ao mesmo tempo, é também um jogo entre reflexividade e pré-reflexividade que opera na estrutura figura-horizonte de toda percepção: é sobre certo horizonte que podem ser tematizados os objetos. Estes, porém, quando não tematizados se “retraem”, mas permanecem disponíveis como horizonte para novas objetivações que podem alcançar até mesmo um longínquo passado familiar:

Marta – Mas meu pai Dary fala de um orixá de ancestralidade, e aí ele fala, assim, nessa coisa de que a minha Oxum é de uma, hierarquia muito velha, muito...

Luciana – Antiga?

Marta – Não que ela seja velha, mas é de uma...

L: A linhagem dela?

M: A linhagem dela é muito antiga, e não sei o que, pererê, não é assim tão fácil aqui. Mas eu não sei se... tanto que a minha irmã ficou de encontrar, tá procurando lá essa única foto que a gente tinha da minha avó no candomblé, pra gente poder ampliar e começar a identificar, pela roupa, pelas contas...

L: Ah! De que orixá ela era...

M: Pra ver se a gente consegue. É. Porque a gente não tem essa...

46 Quanto a isso, é importante ressaltar que essa “nova matriz” pode gerar conflitos nas relações com o mundo fora do terreiro, como no caso de Ana que foi transferida de função (segundo ela: “escondida de clientes”) por ter ido trabalhar com a cabeça raspada e coberta de branco nos três meses consecutivos a sua saída da reclusão.

L: Nenhuma?

M: Não tem, não tem. Mas parece que essa minha Oxum é, eu não sei se... se ela não, pra mim ela vem da minha vó, vem da, vem desse lado de minha vó.

Apesar de Marta ter crescido afastada do contato com os terreiros, por uma deliberação de seu pai e, por isso, não ter tido experiências compartilhadas com outros das quais possa recordar, sua história familiar é “revisitada” à luz do vínculo atual com o Candomblé, evidenciando a necessidade de se reconhecer em uma tradição. Apesar do desconhecimento acerca da posição de sua avó no terreiro e das divindades a que pertencia, a antecessora de Marta pode passar a figurar como uma espécie de prenúncio de sua afiliação atual. Este é um processo bastante recorrente, na verdade, entre membros dos terreiros que não cresceram em contato com a religião. Muitas experiências infantis de doenças, sonhos e visões reemergem com nova importância em face da incorporação do Candomblé ao horizonte dessas pessoas, num processo de “temporalização”, (Gesle Silva, neste volume) em que o engajamento atual do indivíduo, dirigido ao seu porvir no terreiro, reordena as ênfases de sua história pessoal e familiar.

Com isto, quero finalizar ressaltando o caráter intersubjetivo do processo de “tornar-se de Candomblé”. A ampliação do horizonte da pessoa que se inicia não corresponde a uma experiência individual fechada em algum “mundo psicológico” do sujeito. Ao contrário, ela se dá neste mundo compartilhado com outros, contemporâneos, ancestrais e deuses, permitindo um alargamento das possibilidades de engajamento no mundo que coloca em cheque diversas fronteiras: as de classe, os limites do corpo e a linha do tempo. Embora a descrição geral de processos de autoidentificação possa ser ampliada, vimos aqui como o pertencimento a certa classe social conforma sentidos em conjunto com novos horizontes propiciados por uma religião específica, ou seja, como a frequência na roça ampliou o horizonte experiencial de profissionais de nível superior, sem eliminar sua história de vida urbana e economicamente privilegiada.

REFERÊNCIAS

BÁRBARA, Rosamaria S. "A dança sagrada do vento". In: MARTINS, C.; LODY, R. (Org.). *Faraimará – O caçador traz alegria. Mãe Stella. 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 150-166.

BASTIDE, Roger. Cavalo dos santos. Esboço de uma sociologia do transe. In: *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983, p. 223-323

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas*. Sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus Editora, 2001a.

_____. O conhecimento pelo corpo. In: _____. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001b. BOURDIEU, Pierre. *Distinction*. A Social critique of the judgement of taste. London: Routledge, 2003.

_____. A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo. In: _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2004. p. 59-73

BUDGEON, Shelley. Identity as Embodied Event. *Body & Society*. London/ Thousand Oaks, CA/ New Delhi, v. 9, n. 1, p. 31-55. 2003

CSORDAS, Thomas J. *Body / Meaning / Healing*. New York: Palgrave Macmillan. 2002.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. *O Processo Civilizador*. V. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1994

FRIGERIO, Alejandro. "El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes ao análisis de la construcción de identidades religiosas". In: *XXVI Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2002.

GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity*. Self and society in the late modern age. Cambridge: Polity Press, 1991.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-55, 1985.

HIRSCHKIND, Charles. The ethics of listening: cassette-sermon audition in contemporary Egypt. *American Ethnologist*, v. 28, n. 3, p. 623-649, 2001.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*. Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25. 2010

JENKINS, Richard. Categoriation: Identity, Social Process and Epistemology. *Current Sociology*, v. 48 n. 3, p. 7-25. 2000

JENKINS, Richard. In the present tense. Time, identification and human nature. *Anthropological Theory*, v. 2, n. 3, p. 267-280, 2002

LAMARQUE, Peter. On not expecting too much from narrative. *Mind and Language*, v. 19, n. 4, p. 293-480, 2004

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 399-422

McNAY, Lois. Gender, habitus and the field. Pierre Bourdieu and the limits of reflexivity. *Theory, Culture and Society*, v. 16, n. 1, p. 95-117, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London e New York: Routledge e Kegan Paul / Humanity Press, 1962.

PARÉS, Luis Nicolau. *The Phenomenology of Spirit Possession in the Tambor de Mina*. An ethnographic and audio-visual study. 1997. 252 p. Tese (Doutorado em Língua e Cultura). Department of African Languages and Cultures, SOAS. University of London. London, 1997

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *RBCS*, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001.

RABELO, Miriam; MOTA, Sueli; NUNES, Juliana Rocha. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1. p. 93-121, 2002.

_____. Entre a casa e a roça: Trajetórias de socialização no Candomblé de habitantes de bairros populares em Salvador. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 1, 176-205, 2008a.

_____. Merleau-Ponty e as Ciências Sociais: corpo, sentido e existência. In: Valverde, Monclar. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. v. 1. Salvador: Arcádia, 2008b, p. 107-130.

_____. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 7, n. 7, p. 11-37, 2005.

SANSI, Roger. *Fetishes & Monuments. Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*. New York / Oxford: Berghan Books, 2007

SEGATO, Rita L. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UNB, 1995

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia*. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões

afro-brasileiras. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 1998

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi Òsòróngá (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá. In: MOURA, C. E. M. de. (Org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo / Axis Mundi. 1994, p.13-71.

WEISS, Gail. *Body Image: embodiment as intercorporeality*. New York and London: Routledge, 1999.

CUIDAR DO SANTO: ORIENTAÇÃO PRÁTICA E SENSIBILIDADE NO TRAÇADO DE RELAÇÕES ENTRE PESSOAS E ORIXÁS

Miriam C. M. Rabelo

INTRODUÇÃO

Há alguns anos observo o desenrolar das relações entre humanos e orixás em um terreiro de Salvador-Ba. Localizado próximo à orla de Salvador, em uma área de transição entre habitações de classe média e uma zona pobre, intensamente povoada, o terreiro tem 28 anos de existência. Mãe Beata, a mãe de santo que chefia a casa, é uma senhora negra de setenta anos, quarenta anos de feita (iniciada): ativa, acolhedora, bem humorada. Em torno dela, uma numerosa comunidade de filhos de santo, muitos moradores do entorno pobre. O terreiro é também a moradia de Mãe Beata e sua família de sangue, boa parte da qual iniciada no culto dos orixás: filhos, noras e netos. Mãe Beata também acolhe, por tempo variável, filhos de santo sem parentesco consanguíneo, alguns já habitantes fixos do local. Não preciso dizer, então, que o cotidiano da casa é marcado por intenso movimento de gente: familiares, adeptos, além de muitos clientes ocasionais. Este movimento visível é modulado pela presença nem sempre tão visível dos orixás, que baixam nos corpos dos filhos humanos, que respondem no jogo de búzios, que são convocados para resolver problemas e apaziguados com oferendas. Humanos e orixás selam um vínculo na iniciação (feitura) que, de certo modo, inaugura uma história. No dia a dia do terreiro este vínculo se atualiza e desenvolve por intermédio de atividades diversas – as quais são possíveis entender como parte de uma dinâmica de cuidado.

Neste trabalho¹ pretendo empreender uma aproximação situada aos eventos e contratempos – vividos, sofridos, enfrentados – por meio dos quais vem a acontecer e se desenvolver a relação entre a pessoa e seu orixá. Da iniciação propriamente dita para os procedimentos e entidades diversas que sustentam este acontecimento ao longo do tempo – isto é da feitura do santo para o cuidado com o santo². Meu propósito é modesto: iluminar o sentido prático do cuidado, como definidor ou modulador das relações variadas que se desenrolam em um terreiro. Três pontos se destacam nesta discussão. Em primeiro lugar, argumento que os eventos e procedimentos do cuidado oferecem uma chave importante para se entender o sentido da história no candomblé; em seguida, procuro mostrar que, em jogo nestes procedimentos, está um modo específico de sintonização, em que se afetam e se “autorizam” humanos e orixás. Juntando os fios destas duas discussões, argumento, por fim, que entender a história pelo viés do cuidado requer aprender a não separar a história dos agentes humanos dos fluxos dos materiais que lhes rodeiam, que lhes envolvem e que lhes proporcionam – ou demandam – renovadas possibilidades de ação.

HISTÓRIAS E AFETOS

Cuidar do santo resume dimensão importante do que acontece no dia a dia de um terreiro de candomblé: um conjunto variado de práticas e uma rede densa de agentes são mobilizados no cuidado. Orixás cuidam de seus filhos, garantindo-lhes proteção. São, por sua vez, alvo de constantes cuidados no terreiro. Não apenas cuidam deles os filhos que lhes foram consagrados, mas todos que pertencem à casa e, em especial, a mãe ou pai de santo, antigamente referidos também como zeladores, termo que ressalta tanto submissão às entidades, quanto o trabalho cotidiano do cuidado. O candomblé é uma religião muito laboriosa, ouvi certa vez uma adepta iniciada explicar

1 Uma primeira versão deste texto foi apresentada originalmente no 33º Encontro Anual da ANPOCS, em uma mesa-redonda intitulada “Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas (Brasil e Cuba)”, coordenada por Márcio Goldman, Caxambu, outubro de 2010.

2 Agradeço a Ricardo Aragão por haver chamado minha atenção para a importância do cuidado no dia a dia de um terreiro.

a um jovem recém ingresso no terreiro. Queria ressaltar o trabalho minucioso e cotidiano do cuidado – de que o jovem certamente iria se beneficiar, mas do qual não poderia se eximir uma vez estando “dentro”.

Normalmente quando se trata da rede de cuidados que se forma a partir do ingresso de uma nova filha de santo ao terreiro, os estudos descrevem um conjunto de etapas encadeadas a partir de um evento inicial de sofrimento e busca de alívio. Este evento, interpretado como chamado do santo, culmina com a iniciação – o firmar de laços entre o noviço e seu orixá – ou uma espécie de co-nascimento. A partir daí se desdobra, para a filha, uma série de obrigações com o santo e com o terreiro. Este quadro é, em linhas gerais, fiel às histórias narradas e aos casos que estudiosos e participantes acompanham. Mas, é preciso lembrar que se trata de uma análise retrospectiva: parte do fato já constituído da feitura e caminha para trás em direção – ou de volta – ao acontecimento que trouxe a futura filha de santo ao terreiro. Como resultado tende a eliminar tudo que contou como incerteza e hesitação para aqueles que ainda não tinham a frente um resultado acabado. Também – e talvez justamente por isso – tende a empobrecer ou reduzir o número de agentes que estiveram envolvidos no processo e contribuíram para estabilizá-lo. Esse procedimento analítico nos encaminha para uma visão muito simplificada do cuidado ou do que o cuidado faz acontecer.

Algumas histórias contadas são ricas o suficiente para desarrumarem o esquema anteriormente apresentado. Seu efeito não é tanto o de desmentir ou falsificar este esquema, senão de fazer brotar dele outros percursos possíveis assim como de fazer falar um número bem maior de entidades. A história da iniciação de Mãe Beata é uma destas. Depois de me oferecer durante anos uma narrativa compacta – que só confirmava o percurso geral já apontado pelos estudiosos do tema – Mãe Beata brindou-me com outra história.

Não vou me deter na história que a trouxe para o terreiro de Alaíde que frequentava há algum tempo quando foi recolhida (para iniciação) e em cujas festas rodava com Ogum³. Basta dizer que este era também um ter-

3 Rodar no santo é ser possuída pelo orixá. Nem todos os adeptos do candomblé rodam no santo – embora todos “tenham” santo. Aqueles que vivenciam a possessão do orixá são chamados de rodantes.

reiro novo, onde nenhuma iniciação havia acontecido: Beata faria parte do primeiro barco⁴. Já tinha assentado seus santos – Ogum e Oxum – revelados tanto no jogo de búzios quanto em eventos de possessão. Relatou muito em dar o passo seguinte – a feitura – mas se viu compelida a isto pelo acúmulo de dificuldades e pelo início do que ela percebia como um processo de enlouquecimento. De qualquer modo, quando tomou a decisão, começou a preparar tudo como muito gosto. Comprou as contas, os panos, as ferramentas e capacete de Ogum. Encomendou seu quelê⁵ – feito com as contas azul turquesa de Ogum – ao famoso Manézinho das contas. Para a feitura do barco que incluía além dela outras oito mulheres, veio o pai de santo⁶ Miguel Deuandá, muito conhecido e requisitado nos anos 1970, nos meios de candomblé. Deuandá presidiria a primeira feitura na casa de Alaíde. No dia do bori – rito de dar de comer à cabeça (ori) e que marca o início do processo da feitura – aconteceu algo inesperado. Quando chegou o momento em que as noviças deveriam ser possuídas pelos respectivos orixás, todas “viraram” (foram possuídas), menos Beata. Ogum não veio. Um vexame – explica ela. Alaíde desesperou, não sabia o que fazer: aquele evento punha em cheque sua competência como mãe de santo. Beata viu-se igualmente desesperada: e se seu santo fosse falso?

Alaíde, ao que parece, já tivera sinais do estava por vir. Na noite anterior ao bori sonhara com Ogum, dizendo-lhe que ia partir em viagem e queria um barco cheio de presentes. Atendendo ao pedido do santo, quando acordou de manhã, foi na rua comprar um navio de brinquedo, feito de plástico. Nele dispôs vários pratinhos bem pequenos de comida oferecidas para o orixá.

O bori foi concluído assim mesmo. No dia seguinte, quando suspendeu o período de descanso do rito, Deuandá se ausentou do terreiro para tratar de uma obrigação em outra casa. Quando voltou, jogou os búzios para Beata. “Temos um problema, Alaíde” – disse ele – “Essa menina não é d’Ogum, mas de Logun-Edé”. Como se não bastasse essa reviravolta – Beata já havia

4 Referência ao grupo de noviças que se inicia conjuntamente.

5 Colar de contas usado na iniciação em nas obrigações subsequentes.

6 A feitura do primeiro barco de um terreiro é conduzida pela mãe ou pai de santo da liderança da casa.

adquirido todos os objetos de Ogum – Ogum partira, mas Logun não tomara de fato seu lugar. O tempo passava e ele não se apossava do corpo da moça. Estava, assim, recolhida uma iaô⁷ (inicianda) que poderia por em risco a imagem do terreiro – recolhida sem ter/dar santo. Alice, a mãe pequena⁸ de Beata, tentava acalmá-la. “Minha filha, já vi problema maior do que este ser corrigido no candomblé. Não se preocupe que pra tudo tem jeito”. Fez um jejum de sete dias – só comendo acaçá (comida votiva de Oxalá) – para fazer vir o santo de Beata. Enquanto isso a coitada ia ficando sempre na retaguarda de suas irmãs de barco, se escondendo atrás delas. Tinha muito medo – todas viradas no santo, menos ela. Deuandá mandou, então, que fosse separada das outras. Recolhida só, para dormir e sonhar. Depois mandou lhe preparar um banho. Quando a mãe pequena foi dar o banho em Beata, ela, enfim, “virou”. Mas que depressa, o pai de santo amarrou o xaorô – fio de palha trançada com guizos – nos tornozelos – “para o santo não fugir”,⁹ ele teria dito.

Vale a pena nos perguntarmos, a essa altura, o que revela a história de Mãe Beata para além da narrativa formal que descreve o processo de ingresso de noviços nos terreiros de candomblé. Poderíamos dizer, em primeiro lugar, que a história evidencia a trama complexa e laboriosa do cuidado que mobiliza Deuandá, Alaíde e Alice. Cabe-lhes cuidar de Beata, das irmãs de barco e dos orixás que passam agora a ser integrantes diretos de suas vidas – fazer com que um vínculo virtual se atualize no terreiro ou através do terreiro (voltarei a esse ponto em breve). Mas no caso de Beata, trata-se de uma situação de quebra, em que as expectativas daqueles envolvidos não se confirmam. Assim, há dúvidas quanto ao encaminhamento do caso, para a possibilidade de um desfecho desfavorável, em que tanto a mãe de santo novata quanto a própria Beata estariam frente a uma situação de perda de face, para usar o termo de Erving Goffman. O desvio do percurso esperado também ressalta a agência dos próprios orixás na definição do processo:

7 Uma filha de santo é iaô desde sua iniciação até a obrigação (ritual) que marca os sete anos de feitura.

8 A mãe pequena de um(a) iaô é a pessoa responsável por tomar conta dele(a) durante a feitura, dando-lhe banhos, passando-lhe ensinamentos e assistindo a mãe de santo. É geralmente escolhida entre os adeptos do terreiro, com mais tempo de iniciação.

9 O xaorô é usado na iniciação para marcar a submissão da iaô cujos passos são controlados, monitorados. Aqui, Mãe Beata conta que Deuandá amarrou a tornozeleira para “segurar” o santo.

como agentes podem sempre surpreender, não corresponder ao que se espera deles e mesmo se negarem a colaborar. No caso em questão, Ogum decide partir; Logun mostra-se reticente e parece recusar (ou negar) a relação que está sendo proposta; Oxalá intervém favoravelmente para restabelecer a situação. Por fim, o caso revela um conjunto importante de mediações que fazem acontecer o par Beata-Logun. As oferendas feitas a Ogum garantem que ele parta em bons termos; ingerido pela mãe pequena na forma de jejum, o acaçá de Oxalá promove o envolvimento deste orixá, bastante feliz para a solução do caso; derramado sobre o corpo de Beata, o banho “acorda” seu orixá. O candomblé é mesmo uma religião laboriosa: o trabalho minucioso não é mais que a contrapartida da multiplicidade de mínimos agentes que precisam ser associados, que se compõem e decompõem no traçado dos caminhos que ligam o orixá e seu filho.

No desenrolar deste trabalho delinea-se uma história. De fato a feitura de Mãe Beata ajuda-nos a entender o tipo de história que se tece no candomblé (ou a historicidade que lhe é própria), que é vivida e reconhecida pelos participantes, e na qual se engajam com interesse. Mas podemos mesmo falar de história ao descrevermos o mundo do candomblé e mais particularmente as relações entre pessoas e orixás? Esta questão tem sido objeto de um rico debate entre dois pesquisadores das religiões afro-brasileiras. Aqui vou reconstituir o debate e aventurar uma terceira posição.

Márcio Goldman critica o respeito excessivo pela história, que tem marcado os estudos sobre candomblé. Pretende por em evidência a ontologia do candomblé a partir da própria teoria nativa da criação, consolidando um esforço de explorar os efeitos das categorias nativas no nosso modo de pensar. Feitura é a categoria nativa que fornece entrada a esta ontologia. Conforme mostra o autor, nesta categoria está presente a ideia de possibilidade de criação de algo que sempre já existiu: na feitura, se faz a pessoa e o santo, mas fazer aqui não é produzir algo novo (ex-nihilo) senão atualizar uma virtualidade: “o que parece ocorrer com todos os seres convocados pelo candomblé é que, de algum modo, eles já são aquilo que podem ou que devem vir a tornar-se” (GOLDMAN, 2009, p. 124). A feitura não cria nem a pessoa, nem o orixá, nem tampouco a relação entre ambos que já existe no modo virtual, mas comendo uma pessoa e um santo, atualiza esta

virtualidade. A filosofia de Deleuze oferece uma aproximação a este modo de conceber os seres e suas relações, mas também a perspectiva a partir da qual a importância da história é questionada:

Neste sentido, é claro que a descoberta do fetiche, o encontro da pedra, a determinação do orixá, podem ser entendidos como acontecimentos quando encarados do ponto de vista da história; mas esses eventos também podem ser lidos como a pura atualização, no tempo histórico e no mundo extensivo e molar, de virtualidades intensivas e moleculares em perpétuo devir: ‘a história’, lembremos, ‘somente traduz em sucessão uma coexistência de devires’ (DELEUZE; GUATARI, 1980, p. 537). (GOLDMAN, 2009, p. 133)

Em vários aspectos bastante próximos a Goldman – tanto na atenção que dispensa ao discurso nativo, quanto na crítica aos diversos tipos de reducionismos presentes nos estudos sobre religiões afro-brasileiras (que tomam elementos do discurso e prática do candomblé como expressão ou efeito de realidades que lhes afetam de fora) – Sansi, entretanto, recusa a desatenção à história implícita na posição de Deleuze e Guattari, adotada por Goldman.

Não é verdade que a história ‘apenas traduz em sucessão uma coexistência de devires’ (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 428); a história é feita de encontros, como dizia Althusser (1982), imprevistos, imprevisíveis, eventos que a transformam, irreduzíveis aos elementos que os produziram (LATOURET, 2001, p. 131). Esses encontros ou eventos... produzem novas realidades históricas capazes de se reproduzirem autonomamente. (SANSI, 2009, p. 156-7)

Central ao projeto antropológico abraçado por Sansi é o empreendimento de uma análise que recupere a historicidade dos acontecimentos assim como “a capacidade dos agentes sociais de lidar com a história”. Conforme o autor, no candomblé essa historicidade tende a ser minimizada ou ocultada por uma ideologia do dom – que converte o novo em reprodução

do já existente, ou que transforma as combinações inusitadas produzidas durante determinados eventos em um reencontro com a tradição¹⁰.

No caso do candomblé, vimos que os milagres ou as revelações não são percebidos como inovações, mas como redescobertas de algo esquecido ou não reconhecido. [...] Neste caso, a função dos antropólogos seria reconhecer a historicidade dessas revelações, ver como são, efetivamente, objetificações de categorias sem precedentes: ver como, ao querer reproduzir os valores tradicionais do candomblé, este se transforma, incorporando a história do seu país e da sua gente (SANSI, 2009, p. 155).

Considero acertada a proposta de Sansi de atentar para a historicidade das práticas sociais. Não fazê-lo implica em “achatar” o percurso temporal vivido pelos atores; como resultado a contingência tende a ser eliminada e com ela as incertezas, riscos e descobertas que em maior ou menor medida marcam todo o processo de feitura – assim como a habilidade que é requerida do pai/mãe de santo para fazer o santo de alguém. O problema, a meu ver, é que Sansi aproxima demais historicidade e criação, tendendo assim a conceber a história como feita exclusiva ou principalmente de atos humanos criadores. A historicidade dos eventos não pode ser igualada à produção da novidade – o reconhecimento desta historicidade não é o mesmo que o reconhecimento da novidade – como parece supor o autor. A imposição de uma visão de história como processo de construção ou criação humana limita os termos da análise e torna invisível ou secundária a história que se faz no dia a dia dos terreiros.

Voltemos a Mãe Beata. Sua feitura é marcada por hesitações, expectativas quebradas e acontecimentos inusitados. Enquanto suas irmãs de barco estavam a firmar uma relação que já vinham experimentando com seus orixás de frente, Beata desconhecia qualquer vínculo anterior com Logun-Edé

10 Goldman observa que embora crítico da sociologia crítica (cujo objetivo é descobrir, por trás das práticas sociais, significados acessíveis apenas ao cientista, mas ignorados pelos atores mesmos), Sansi termina por cair nas armadilhas desta estratégia explicativa. “Ao menos em parte, os agentes sociais desconheceriam necessariamente o que fazem, cabendo apenas ao cientista social atingir os fundamentos da vida em sociedade? Sansi pode então sustentar que, a despeito do que possam pensar os envolvidos, a característica central do fetiche é sua historicidade...” (GOLDMAN, 2009, p. 132).

– rodava com Ogum e esperava ser feita para este orixá. Meu santo nasceu no roncó¹¹ – ela diz. Mas longe de ser um simples desvio da norma, o caso de Mãe Beata ilustra bem o caráter delicado da feitura. Ela mesma explica:

Eu achava que era pra Ogum, porque no meu tempo iaô não sabia o dia que entrava, iaô não sabia o dia que saía. Iaô não sabia de nada, iaô aceitava. Ela entrava e o pai de santo era responsável por tudo. Hoje não, a gente já vem vestido de santo, você é de tal santo, seu juntó é santo tal, essas coisas estão mais esclarecidas. Mas naquele tempo não, eu vim saber que eu era de Logun-Edé, depois do nome do santo. [...] Quando chega lá dentro, a gente tem obrigação de jogar tudo de novo. Quem tem santo que não mostra as caras como o meu, foi muito difícil pra chegar, mas como era um santo raro e ele (o pai de santo) tinha conhecimento [...].

Para as iaôs, a iniciação é momento de passividade e entrega, de deixar todas as decisões nas mãos da mãe ou pai de santo. Para estes é período de suspensão das certezas adquiridas – momento de “jogar tudo de novo”, testar e confirmar verdades estabelecidas, deixando falar os búzios. Podemos dizer que na feitura, o pai de santo de Beata, conseguiu finalmente “ver” nos búzios seu verdadeiro orixá de frente, santo raro e retraído que não responde facilmente no jogo. Mas num certo sentido, Deundá fez mais do que descobrir uma conexão presente, embora oculta (Beata afinal sempre foi filha de Logun) – ele participou de sua efetivação – ou, digamos, de sua história.

Uma parte importante desta história diz respeito às acomodações e re-acomodações dos orixás mesmos, no carrego¹² de Mãe Beata. É possível tentar contar a história do ponto de vista dos orixás – é isso que os atores humanos envolvidos no caso empenham-se em fazer. Vejamos: Embora fosse o orixá de frente de Mãe Beata, Logun se escondia atrás de Ogum, santo forte e destemido que respondia no jogo (enquanto Logun calava) e que se manteve próximo a Beata (enquanto Logun ainda não havia acontecido para ela). Ogum se retira (comunicando no sonho de Alaíde e confirmando nos búzios sua partida) talvez deixando mais visível a presença de Logun, ou abrindo

11 Quarto onde os noviços são recolhidos para a iniciação.

12 Carrego é o termo usado para o conjunto de orixás que compõem a cabeça da pessoa. O primeiro orixá do carrego é o seu orixá de frente, o dono da cabeça.

caminho para que este assumira seu lugar. Assim, Logun finalmente (de outro ponto de vista inesperadamente) responde no jogo realizado por Deundá, mas ainda não baixa em Beata. A intervenção de Deundá, Alaíde e Alice – os variados esforços, medidas, cuidados – permite, enfim, o encontro feliz da iaô com seu santo. Este encontro, é claro, atualiza o laço sempre já presente entre ambos. Entretanto, ao fazê-lo, transforma tanto Beata como Logun, fazendo-os acontecer um para outro. Nesse sentido, sugiro que a relação entre Beata e Logun não foi nem simplesmente atualizada, nem simplesmente criada ou constituída. Foi instituída.

O conceito de instituição aqui empregado vem por empréstimo de Merleau-Ponty (1968), que procurou através dele escapar à alternativa entre tomar a história como realização de uma forma pré-determinada ou transformá-la no percurso livre de criação ou constituição humana. Conforme se deu conta, a chave está na idéia de simultaneidade ou cristalização de um sobre o outro, de passado e futuro: se o passado abre o campo do futuro, é ao futuro que cabe confirmar o passado, re-efetuá-lo e fazê-lo valer. Ao mesmo tempo em que instituição (diferente de constituição) é a retomada de algo que já está dado (que já existe e atua) é também o percurso ou história que faz valer o dado na retomada, e que, assim fazendo, torna-se foco para uma sequência. Esta é justamente a realização da feitura: não é apenas o feito de reencontrar uma relação – trazendo à superfície algo que antes estava oculto, ou que sempre existiu como virtualidade, mas o de, efetivamente, tomar parte de sua história, ativá-la no presente. Fazer o santo de alguém é fazer acontecer, um para o outro, pessoa e orixá. Fazer acontecer significa enfrentar risco: as coisas podem não ocorrer conforme o esperado, e no limite, a relação proposta não ser efetuada. Significa também – e principalmente – que muito trabalho – experiência, jogo de cintura, habilidade – é requerido para conduzir a contento a feitura.

Conforme observamos, participantes do candomblé não ignoram este trabalho ou sua historicidade: interessam-se e dedicam-se a ele com afinco. Entretanto, história aqui é menos a sucessão de atos criadores pelos quais os indivíduos constituem um mundo de deuses e/ou continuamente acrescentam novos elementos a este mundo construído (em ambos os casos, ocultando de si mesmos e dos outros seus esforços criativos) do que as várias

atividades pelas quais deuses e humanos se associam e negociam os termos desta associação. Mães e filhos de santo bem sabem o quanto é trabalhoso – não criar os deuses, mas zelar deles, satisfazê-los, garantir que sua presença seja continuamente renovada no terreiro.

A relação entre a pessoa e seu orixá (relação que para Mãe Beata e Logun “aconteceu” no roncó) se faz e se mantém em complexa dinâmica de cuidado. Mas se é assim, então compreender esta relação e sua história requer atenção aos vários procedimentos que compõem o cuidado em terreiro de candomblé – cuidado com o santo, com a cabeça, com o seu filho humano. Em larga medida, estes procedimentos giram em torno de atividades cotidianas como lavar, comer, repousar. Conforme veremos mais adiante, a descrição do cuidado evidencia uma trama, composta por agenciamentos diversos e um modo privilegiado de conexão em que joga um papel central o afeto (afetar e ser afetado) – ponto já observado por Goldman (2005). É este modo de conexão que engata o corpo (assento) do orixá ao corpo do seu filho humano, que prolonga a ação desenvolvida sobre um em ação sofrida pelo outro, que ora projeta para fora o corpo do filho iniciado, ora estende para seu interior um evento do qual parecia ser apenas espectador distante. Para facilitar, antes de descrever o cuidado, façamos breve incursão à temática da afecção – tal como aparece nas reflexões de dois autores ainda pouco conectados nos estudos acadêmicos: Despret (que estende a perspectiva de William James e para quem uma teoria sobre corpos que afetam e são afetados é uma teoria da emoção) e de Merleau-Ponty (para quem afecção radica mais propriamente no campo da sensibilidade).

Uma teoria das emoções, escreve Despret (2004), na esteira do pensamento de William James, é uma teoria que se vê frente ao desafio de lidar com a ambiguidade e a indeterminação. A emoção se dá justamente em uma zona indefinida entre corpo e mente, sujeito e mundo – o que não apenas torna difícil mas inevitavelmente faz fracassar a tarefa de determinar, de modo inequívoco, o que, em uma dada experiência emotiva, atua como causa e o que conta como efeito. Os eventos causam emoções ou as emoções descortinam os eventos? O vinho me faz alegre ou minha alegria imprime este caráter (gosto) ao vinho? Para James nenhuma das duas alternativas encerra a questão. A alegria não é nem um estado interior que se estende para fora,

nem uma força exterior que nos toma – nela exterioridade e interioridade são referências móveis, flutuantes. Na perspectiva de James, observa Despret (2004), o mais certo é dizer que a emoção é uma experiência em que o corpo e aquilo que o afeta produzem um ao outro. “O mundo nos dispõe a se sentir e nosso corpo torna o mundo disponível. Nossas emoções dispõem nosso corpo, nosso corpo dispõe nossas emoções” (DESPRET, 2004, p. 127).

Despret emprega ainda dois outros termos na definição de afecção. Propõe o verbo autorizar para tratar da distribuição de influência em uma relação afetiva. Seu exemplo vem do mundo da psicologia experimental. Na relação entre estudantes e ratos de laboratório, cada um autoriza o outro a ocupar um lugar e a exercer uma (nova) identidade:

O rato propõe ao estudante, enquanto o estudante propõe ao rato, uma nova maneira de ser com, a qual provê novas identidades: os ratos dando aos estudantes a oportunidade de serem ‘bons experimentadores’, os estudantes dando aos ratos uma oportunidade de adicionarem novos sentidos ao ‘ser-com-um-humano’, uma oportunidade de desvelar novas formas de ‘ser-com’. (DESPRET, 2004, p. 122, tradução nossa)¹³.

Autorizar, exercer influência, é transformar. Estamos aqui falando não apenas do exercício de influência mútua, mas de uma sintonização, termo também proposto por Despret.

Os exemplos de Despret são retirados predominantemente do âmbito de relações entre humanos e animais. Entretanto, não me parece que suas colocações precisem ficar restritas a esse âmbito – também a relação entre humanos e coisas é uma relação de afecção e coprodução. O vinho autoriza James a ser um homem alegre, James autoriza o vinho a ser promotor de eventos felizes.

13 No original: “The rat proposes to the student, while the student proposes to the rat, a new way of becoming together, which provides new identities: rats giving to students the chance of ‘being good experimenters’, students giving to their rats a chance to add new meaning to ‘being-with-a-human’, a chance to disclose new form of ‘being together’” (DESPRET, 2004, p. 122).

A ambiguidade que Despret e James detectam na afecção (emoção), bem como seu potencial transformativo, Merleau-Ponty localiza no centro mesmo da experiência sensível. De maneira interessante, ambas as perspectivas dialogam e se complementam. Reversibilidade é noção chave na reflexão merleau-pontiana.

Segundo este autor, na experiência sensível, passividade e atividade, exterioridade e interioridade, objeto e sujeito continuamente escorregam ou deslizam um no outro – são reversíveis. Merleau-Ponty (1992) recorre a um exemplo já trabalhado por Husserl: no tocar minha mão direita com a mão esquerda, posso reverter da posição de sujeito tocante para a de objeto tocado (e vice-versa) – ambas possibilidades coexistindo no meu corpo e, portanto, nunca inteiramente opostas, mas também nunca inteiramente coincidentes. A reversibilidade experimentada ao interior do corpo (no aperto de mãos), também opera entre corpos diferentes – é reversibilidade entre o tocante e o tangível, o vidente e o visível, mas também entre o tangível e o visível, entre meu corpo e o corpo de outrem (entre corpos distintos). Ando pela rua e a paisagem muda, depende do direcionamento do meu olhar, do meu corpo. Mas, o brilho das luzes me ofusca, o ruído das buzinas me atordo, o barulho dos muitos sapatos contra a calçada marca o ritmo dos meus próprios passos: subitamente sou tragado por um espetáculo que me solicita, jogado para fora de mim como parte da cena que se desdobra ante meu olhar, sou com os outros que também correm, buzina, se enervam. Sinto-me envolto em uma certa atmosfera e assim me descubro (me vejo) desde fora (ou me vejo visto pela cena que há pouco apenas mirava).

Merleau-Ponty (1994) observa que a experiência sensível é tanto uma exploração das coisas via o movimento, quanto uma resposta às suas solicitações, a maneira pela qual elas apelam aos sentidos, pedem certos modos de engajamento corporal (como atividade ou relaxamento), dirigem o olhar, a força do toque, o ritmo da experiência. Na perspectiva do autor, a percepção é já uma experiência de sentido, mas o sentido da coisa percebida não é uma ideia que unifica seus aspectos sensíveis, é antes uma proposta vaga de comportamento (ou estilo) que só compreendo na medida em que a retomo e re-efetuo. Percebo o azul – sugere o autor – quando meu corpo adota a significação motora do azul. A percepção é de fato o movimento pelo qual

todo meu corpo assume e se sincroniza com uma situação: “O sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce com certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 285). São reencontrados aqui os mesmos temas de James e Despret: transformação, co-produção, sintonização.

Voltemos agora ao terreiro, e tratemos de mostrar como nas atividades práticas do cuidado encontramos a operação de uma intrincada dinâmica de afetos. Em ensaio sobre a ontologia do candomblé, Goldman (2005) ressalta o lugar do afeto na modulação das relações com os orixás, relações que propõe interpretar a partir da noção deleuziana de devir. Assim devir “é o movimento por meio do qual um sujeito sai de sua própria condição (humana, por exemplo) por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra (animal ou divina, por exemplo)” (GOLDMAN, 2005, p. 112). O autor observa que nesta acepção afeto não deve ser confundido com emoção ou processo psicológico de identificação – é simplesmente “aquilo que afeta, atinge, modifica” (GOLDMAN, 2005, p. 112)¹⁴. Neste trabalho meu objetivo é situar este movimento do afeto – afetar, atingir, modificar – no campo da experiência vivida dos participantes do candomblé. Conforme busco mostrar, noções como sintonização e sensibilidade (retiradas das reflexões de Despret e Merleau-Ponty) mostram-se fundamentais nesta empreitada.

CUIDANDO DO SANTO: LAVAR

Na história de Mãe Beata, o banho na camarinha garantiu enfim a vinda de Logun-Edé. Amoleceu o corpo da iaô tornando-o maleável, dócil o suficiente para receber ou deixar-se tomar pela presença estranha de um outro. Como o repouso, pode ter promovido a passividade necessária para a experiência da possessão. Segundo Mãe Beata, serviu para atrair Logun. O banho, podemos dizer, afetou a ambos, dispondo-os ao encontro.

14 Provavelmente Despret diria que este afetar, atingir, modificar é justamente o elemento definidor da emoção.

Além de figurarem na feitura, banhos de folhas diversos são usados no candomblé como medida terapêutica isolada ou parte de procedimentos mais elaborados, para purificar o corpo e afastar más influências. Todavia, não se destinam apenas ao cuidado de adeptos e clientes de uma casa: são também parte dos cuidados com os orixás. Mais precisamente com seus assentamentos.

A feitura do santo na cabeça é acompanhada – às vezes precedida – pelo seu assentamento no terreiro. O orixá individual é fixado em uma pedra, o otá, que é guardado ao interior de uma vasilha (ibá), de louça ou barro a depender do orixá. Pequenas ferramentas de metal, insígnias do orixá, são também dispostas junto à vasilha que é colocada no centro de uma bacia rodeada por pratos usados para oferendas, e o conjunto, disposto sobre uma jarra comprida ou quartinhão. Um pano da costa colorido ou uma comprida faixa branca (a depender do orixá) veste o assentamento, amarrado com um grande laço em volta do quartinhão. Os assentamentos são guardados em locais de acesso restrito no terreiro – em geral em pequenas casas ou quartos – sob a responsabilidade da mãe ou pai de santo. Cabe ao filho ou filha prestar-lhes constantes cuidados. Conforme resumiu uma mãe de santo de Salvador ao descrever sua rotina de cuidado com os assentos, “eu gosto dos meus santos como se fosse uma criança pequena que a gente cuida de tão frágil que é”:

Então, mesmo que eu não seja uma pessoa hoje, que sobreviva do candomblé, eu continuo fazendo tudo que eu aprendi desde o meu primeiro dia que eu fiz o meu santo. Continuo zelando e cumprindo com a minha obrigação da mesma maneira como eu aprendi e continuarei a zelar pelos meus santos até o dia em que eu morrer. Então, todos os dias eu acendo a minha vela para os meus santos, converso com os meus santos, agradeço a eles todos os dias por estar com saúde, pela saúde de minha mãe, de meus filhos, agradeço pela saúde de minha família. Faço a limpeza no quarto do santo, deixando as coisas bem arrumadas e limpas, converso com eles, explico a eles que não faço mais é por falta de dinheiro e que eles me compreendam, converso com eles como converso com você neste exato momento, da mesma maneira que converso com você.

Entre os cuidados que uma filha presta ao santo está a lavagem do assento ou ossé. Nesta ocasião, ela remove o assento do lugar em que re-

pousa, separando-o em suas partes constituintes. Lava cuidadosamente cada uma – pratos, ibá, quartinha, búzios, ferramentas e otá – primeiro com água e sabão de coco, depois com uma infusão de folhas frescas, de cheiro doce e agradável, que ela mesma preparou, esfregando as folhas umas contra as outras na água. Enche com água a quartinha e o quartinhão. O otá é ainda untado com um pouco de azeite doce antes de ser novamente oculto no ibá. O conjunto é então refeito e devolvido ao quarto do santo.

No ossé se faz e se renova o afeto entre o orixá e seu filho humano. A relação entre os corpos dos adeptos e as qualidades sensíveis do otá não é secundária ou acessória na construção deste afeto. Retirado do conjunto em que se oculta, despido de adereços, o orixá-otá aí se oferece em sua forma essencial, elementar. A relação é reversível: o otá preenche a mão, mas é também envolvido por ela: deslizam um no outro, mão e otá, compartilhando a fina superfície viscosa do azeite. Afetam-se, ou antes, sintonizam-se neste contato, cada um autorizando o outro a uma nova forma de ser-com. Fazem-se íntimos.

ALIMENTAR

Cuidar dos orixás é, antes de mais nada, dar-lhes de comer. Os deuses africanos, observa Bastide, são “grandes comilões” (BASTIDE, 2001, p. 331). Nos rituais celebrados em um terreiro, comida circula entre os orixás e seus filhos humanos. Mas, além dos orixás, também a cabeça (ori) precisa ser alimentada. O bori é o rito de dar de comer à cabeça (ori), que no candomblé é sagrada, cultuada como lócus da individualidade. Para tratar do comer vou descrever o bori.

A cabeça (ori) é responsável pelo destino individual e é o centro da inteligência e sensibilidade. Uma pessoa cuja cabeça está fraca não pode ser feita para seu orixá. A ela falta o equilíbrio e a firmeza para ter sucesso na vida. Usualmente traduzido como cabeça, o ori é de fato uma divindade individualizada, única a cada pessoa no aiê (este mundo) e possuidora de um duplo no mundo dos orixás (o orum). De acordo com o mito, o ori é modelado no orum por um artesão divino de nome Ajalá. Ajalá trabalha com diversos materiais e todos os dias produz muitas cabeças diferentes. Antes de vir ao mundo (aiê), a pessoa que está por nascer deve escolher seu ori entre as

cabeças expostas na oficina de Ajalá. Esta escolha determinará sua sorte no aiê. Na criação, o ori é o primeiro a ser feito e o último a morrer. O que não for sancionado pelo ori não será feito pelos orixás.

Toda feitura ou obrigação de filho de santo é assim sempre antecedida por um bori. Mas boris também podem ser realizados como medida terapêutica, visando a restaurar o equilíbrio e fortalecer a cabeça do noviço. Segue a descrição de um bori em que participei como noviça.

O Bori

Éramos um grupo de oito. Cheguei ao terreiro pela tarde e fui logo integrada no trabalho de preparação. Os preparativos do bori são, é claro, preparativos de comida. Envolvem cozinhar, cortar, descascar, machucar e arrumar segundo considerações a um só tempo pragmáticas e estéticas. Frutas variadas – manga, melão, melancia, uva, pêra, maçã, banana, goiaba – são cortadas em fatias ou colocadas inteiras em tigelas grandes. Pratinhos de diferentes conteúdos são dispostos sobre uma mesa: grãos (arroz, alpinete, fava, milho), milho branco cozido, bolinhos de arroz e bolinhos inhame (ambos previamente cozidos, amassados e enrolados na mão), acaçá e manjar branco. A cada noviço é reservada uma quartinha de barro com água, sobre um pires com obi (a noz cola), comida por excelência do ori, bem como uma bacia – ibá ori ou cuia do ori – que, conforme apontam os estudiosos, é materialização do duplo espiritual do ori, no outro mundo (orum). No terreiro de Mãe Beata, lemanjá, tida como protetora do ori, também come durante o bori. Seu assento é removido do quarto de santo e colocado no barracão para receber a oferenda.

O bori tem início à noite. Vestidos de branco, sentamos numa esteira com as pernas estendidas e mãos abertas sobre as pernas, palmas viradas para cima. Atrás de cada um está sua madrinha ou padrinho de bori, escolhidos entre os membros da casa. São eles que lavam as nossas cabeças, derramando sobre elas uma infusão de folhas frescas e cheirosas – o amaci. Então se posicionam a nossa frente, segurando a bacia esmaltada – o ibá ori. Uma tigela grande com fatias de frutas é trazida. A mãe de santo retira duas fatias e as movimenta ao redor do corpo da primeira noviça, antes de colocá-las dentro da bacia. A mesma operação é repetida para cada um de nós e

com fatias de diferentes frutas, bem como os pratinhos de bolinhos de inhame, bolinhos de arroz e grãos diversos. Antes de ter seu conteúdo despejado no *ibá ori*, cada pratinho circula ao redor do corpo, marcando as direções de frente e trás, acima (cabeça) e abaixo (pés), direita e esquerda¹⁵.

Quando toda a comida é coletada nas bacias do *ori*, estas são deixadas sobre o colo dos noviços. Os padrinhos e madrinhas trazem, então, as quartinhas com água e pratinhos de barro contendo *obi*. A mãe de santo aproxima-se da primeira noviça, apanha o *obi* e corta algumas fatias finas. O restante ela divide em duas partes, sobre as quais asperge um pouco de água da quartinha, antes de lançá-las sobre o prato, para assegurar-se de que a oferenda é aceita pelo *ori*: se as duas metades caem com as cascas sobre o prato, a resposta é feliz: *alafia*. O corte do *obi*, ela explica, é também um sacrifício. A mãe de santo, então, entrega a noviça uma fatia do *obi* para que mastigue sem engolir, ela e a madrinha fazem o mesmo. O *obi* tem um gosto forte, amargo. Depois recolhe os *obis* mascados, que são cuspidos em sua mão, e põe a pasta sobre o *cocuruto* da noviça.

Enquanto repete a mesma operação para cada noviço, Mãe Beata diz: “*Obi paz, obi calma, obi tranquilidade*”. Pequenas porções de pó vermelho, azul e branco (*ossum*, *aji*, *limo da costa*) são agregadas à pasta de *obi* sobre as cabeças dos noviços, assim como uma porção de milho branco cozido. Neste momento são trazidos os pombos para serem sacrificados e oferecidos ao *ori* (um para cada noviço). Um pouco de sangue é derramado sobre vários pontos do corpo, seguindo as direções já mencionadas: pés, pulsos, *cocuruto*, *têmporas* direita e esquerda, nuca e ombros. Penas são fixadas em alguns destes pontos. Quando o sacrifício se inicia, os *orixás* imediatamente respondem e muitos *ilás* se misturam no barracão. São logo despachados.

O sangue é também derramado sobre a bacia do *ori*. Penas dos pombos são colocadas em torno desta bacia, enfiadas decorativamente em meio às comidas que ali foram recolhidas. As madrinhas amarram com firmeza

15 Como já observado por vários pesquisadores (ELBEIN DOS SANTOS, 1975; VERGER, 1981; VOGEL et al., 1993; ROCHA, 1995) estas direções têm um significado próprio no *candomblé*. A frente do corpo é a nascente, o futuro; as costas, o poente, o passado. Frente e costas são em geral igualados a acima e abaixo, cabeça e pés. A cabeça recebe os *orixás*, os pés fazem a ligação com os ancestrais. O lado direito do corpo representa os elementos herdados do pai e dos ancestrais masculinos; o lado esquerdo, da mãe e ancestrais femininos. Assim através dos gestos da mãe de santo, um elo vital é estabelecido e renovado entre estes princípios.

uma faixa de pano branco – o ojá – em volta da cabeça de seus afilhados, para aí reter a oferenda. Deitamo-nos de bruços e somos completamente cobertos por lençóis. Cantos para Oxalá marcam a finalização do bori e abrem uma cadeia de possessões entre as iaôs que assistem ao rito. Água de colônia é aspergida sobre nossos corpos cobertos e milho branco é jogado em volta das esteiras delimitando nosso local de repouso. Logo o silêncio a reina.

Quando acordamos no dia seguinte, percebemos que muitos dos materiais usados no bori estão dispostos sobre uma mesa atrás de nossas esteiras. As cabeças dos pombos estão arrumadas nos pratos com as quartinhas, em meio a arranjos de sangue e penas. Jarros com flores, pombo cozido com farofa, pratos de açaí, tigelas com muitas frutas estão ao nosso alcance para serem consumidas sem restrição. As frutas mais apreciadas são as mais caras e menos consumidas no dia a dia: uvas, peras e maçãs. Ninguém começa com banana ou laranja.

A comida não é apenas consumida; é partilhada e circula entre nós, os borizados, e nossos vistantes, gente do terreiro, crianças da casa, que não cessam de chegar e pedir (escolher) algo para comer entre as várias opções exibidas na mesa do bori. Embora controlemos a quantidade e extensão da partilha, há uma expectativa de que distribuamos o alimento com generosidade. O bori é uma ocasião para distribuir e compartilhar, especialmente comida que não figura na dieta ordinária das famílias de camada popular. Algumas de minhas irmãs de bori estocam frutas sob seus lençóis para doá-las, mais tarde, a filhos e netos.

Sobre a comida e o comer

No bori, a comida é recolhida na cabeça do noviço e na bacia (ibá ori) que este segura entre as mãos. Assim como o ibá ori, a cabeça é também ela recipiente e uma equivalência é estabelecida entre duas (como já vimos, a bacia representa o duplo do ori no orum). Ao mesmo tempo em que destacam e individualizam uma parte do corpo – a cabeça – os procedimentos do rito projetam o corpo (cabeça-suporte) para fora – a bacia. O corpo é dividido e expandido – em um movimento que expõe a natureza múltipla e composta da pessoa no candomblé.

Mas também come o noviço ou o seu corpo enquanto polo de uma experiência sensível, visceral – e convém refletirmos um pouco mais sobre esta experiência. Conforme já vimos, comer é uma atividade restauradora. No bori, tigelas com uvas, peras e maçãs e as mais populares manga, banana, melancia e laranja estão dispostas ao alcance dos noviços para serem consumidas sem restrição. Elas marcam seu status especial de humanos cujo ori foi objeto de cuidado, de noviços convalescendo do despertar de energias produzido na performance, de pessoas que foram temporariamente liberadas das imposições e limitações da vida cotidiana.

Além disso, comer é atividade relacional por excelência – de um tipo muito especial – conforme observa com argúcia Annemarie Mol:

O eu que come... não detém qualquer controle sobre 'seu corpo'. Vejamos: eu como uma maçã. A agência está em mim ou na maçã? Sou eu que como, é certo, mas sem maçãs não demoraria muito para não restar um 'eu'. E é mais complicado ainda. Pois como nos separar – eu e a maçã? Em um dado momento isso pode ser possível: aqui está a maçã, lá estou eu. Mas um pouco mais tarde (morder, mastigar, engolir) eu me tornei parte (feita da) maçã; enquanto a maçã é (uma parte de) mim. Transubstancialização (MOL, 2008, p. 29, tradução nossa)¹⁶.

No bori, comer aciona diferentes níveis de relação, fazendo continuamente deslizar as posições de sujeito e objeto, eu e outro, dentro e fora. Começamos pelo exemplo do obi, usado na performance noturna, cortado em lascas e oferecido à noviça, à sua madrinha e à sua mãe de santo. Mastigado sem ser engolido, o obi difunde seu gosto amargo pela boca.

16 No original: "The eating self... does not control 'its' body at all. Take: I eat an apple. Is the agency in the I or in the apple? I eat, for sure, but without apples before long there would be no "I" left. And it is even more complicated. For how to separate us out to begin with, the apple and me? One moment this may be possible: here is the apple, there am I. But a little later (bite, chew, swallow) I have become (made out of) apple; while the apple is (a part of) me. Transubstantiation. What about that for a model to think with? Mol (2008) observa que o eu emergente do ou no comer é bem diferente do eu muscular cultivado na Grécia antiga, base de um projeto de sujeito autônomo, capaz de exercer controle sobre si e sobre o mundo. O eu que come desliza entre as posições de sujeito e objeto e termina por se (con)fundir com aquilo de que se apropria.

Faz contrair as faces dos menos acostumados. O obi é também agente: comanda a cena, estabelece o tom (ou o sabor) da experiência.

Evento ordinariamente privado, transcorrido ao interior do corpo (na boca) a mastigação do obi se prolonga e se realiza na atividade de outras duas pessoas e se completa na junção visível, palpável do material mastigado, cuspidado na mão da mãe de santo e levado a cabeça. Mastigar obi no rito é atividade de um nós: cada uma contribui com a preparação do alimento do ori, juntando a ele seus fluidos, agregando seu axé no fortalecimento da cabeça.

A comida ofertada ao ori é recolhida na cabeça, sentida (experimentada) como substância concentrada, retida sob a pressão da faixa (ojá) amarrado – gosto, tato, visão se complementam, se imbricam, emprestando cada um, ao outro, algumas de suas propriedades. No dia que se segue a performance noturna, o repasto da cabeça se estende e se complementa no repasto dos noviços que também comem alimento relacionado ao ori. Da mesma maneira, o repasto dos noviços se prolonga no repasto dos demais membros do terreiro, a quem a comida é doada, distribuída; assim, são incorporados, pelo ato de comer, em intrincada rede de vínculos.

No bori, a reversibilidade de posições é acentuada. Opera em níveis interligados. Há uma reversibilidade entre o sujeito que masca/degusta e o objeto (obi) mascado/degustado, entre sua experiência de mascar e a experiência da mãe de santo, entre o gosto do alimento que come e a pressão do ojá que retém o alimento da cabeça. Entre o calor do sangue que rega o topo da cabeça e a visão do sangue regando o assento (ou o ibá-ori), entre a experiência individual do comer e a experiência de comer junto.

Mol observa que comer envolve muita atividade, mas pouco controle. No comer, a agência é distribuída – entre o sujeito que come e a coisa comida, mas também entre os órgãos que processam o alimento (e sobre cujo funcionamento o “eu” exerce pouco ou nenhum comando). No bori a agência não é só distribuída ao interior do corpo, mas – como vimos – entre os diferentes sentidos, entre o noviço, a madrinha e a mãe de santo, entre o noviço e o ori, entre os borizados e outros membros do terreiro. O comer, poderíamos simplesmente dizer, ressalta a atividade, a transformação, o fluxo.

Se recuarmos o olhar de modo a situar os eventos em que comem a cabeça, o santo, os noviços em um quadro um pouco mais amplo de atividades que envolvem desde o preparar a oferenda de comida até o recolher e dispor da oferenda feita, ou ainda, se deslocarmos nossa atenção, do ato de comer, para as comidas que são preparadas e ofertadas, encontramos a mesma visibilidade da transformação e do fluxo¹⁷ – tema fortemente acentuado no candomblé. Há uma vantagem especial no exercício deste recuo: permite-nos passar de uma discussão do ritual para uma reflexão acerca da dinâmica cotidiana do terreiro, ou melhor, de uma análise dos grandes eventos rituais para uma descrição dos pequenos ritos que pontuam o dia a dia.

Nas grandes festas públicas, visitantes e gente da casa comem juntos pratos com iguarias dos orixás homenageados. Antes da festa, os orixás comeram: seus assentamentos foram regados com sangue dos animais sacrificados. Oferendas de comida fazem parte da rotina das mães e filhos de santo, marcam o cotidiano de um terreiro, desde as mais simples – um pratinho de milho branco cozido para Oxalá, pipoca para Obaluaê – até as mais elaboradas, que envolvem diversos materiais e preparativos mais trabalhosos. As comidas ofertadas para os orixás, depositadas aos pés dos assentamentos, são feitas com os ingredientes prediletos de cada um e exibidas em belas composições de cor e textura, que não raro desenham algum elemento distintivo do orixá. Além das comidas dos orixás, temos também a comida que é usada em ritos de limpeza e descarrego, realizados com relativa frequência para atender demandas de clientes e filhos da casa. Estes combinam, por vezes, uma série de pratos diferentes, resultantes de atividades variadas como cozinhar, descascar, refogar, cortar em fatias, amassar, picar em pedaços pequenos, mínimos, arrumar¹⁸.

O milho branco fica dias no quarto de Oxalá, até ser recolhido. Os pratinhos preparados para a limpeza são feitos circular, em uma sequência determinada, ao redor do corpo da cliente. Seu conteúdo é então des-

17 Vale notar: qualquer situação de preparo, circulação e consumo de comida traz a baila o tema da transformação e do fluxo, no dia a dia de um terreiro, entretanto, estes sentidos são ressaltados.

18 Bastide (2001, p. 331) julga importante distinguir no candomblé entre o sacrifício (de animais e vegetais para alimentar o orixá) e a cozinha (que envolve preparo das comidas preferidas dos orixás). No nível da discussão que estou aqui desenvolvendo – focada, de modo ainda bastante genérico, nas transformações do alimento no terreiro – esta distinção não se faz necessária.

pejado sobre a cabeça, e coletado do chão – varrido com galhos – colocado junto com os demais materiais utilizados em um alguidar de barro, para, mais tarde, ser arriado em local apropriado. No quarto do santo, arrumada, fica a comida do orixá, até ser recolhida e arriada, dias depois.

Preparar, ofertar, recolher, arriar, mas também adquirir – cultivar, catar, comprar – são parte importante, ou mesmo centrais, do trabalho que se desenrola no terreiro e que constitui, a um só tempo, cuidado com os santos e cuidado com os seus filhos humanos.

Há alguns pontos importantes a notar sobre a participação das coisas, das espécies vegetais e animais, no trabalho do cuidado, sobre a presença tão conspícua no dia a dia do terreiro, onde permanecem em contínua transformação. A trajetória dessas coisas marca a extensão dos eventos transcorridos, realizados em uma casa, onde se prolonga no cheiro da comida azedando, na presença física do alguidar com a oferenda no meio do barracão ou no quarto do santo, do couro do bode secando na parede; serve de medida para o comprometimento da filha de santo e a memória de sua mãe. Mas a relação destes materiais diversos com os eventos não é externa – eles não são entidades fixas, marcadores materiais mais ou menos resistentes aos eventos que se desenrolam ao seu redor: são integrantes destes eventos. Enredadas em seu transcorrer, contribuem para ele.

O antropólogo Tim Ingold (2007a) apresenta argumento em favor de uma reorientação significativa nos estudos de cultura material: de uma ênfase na materialidade das coisas rumo a uma atenção aos materiais e seus fluxos. Para Ingold, materialidade permanece um conceito por demais abstrato cujo emprego termina por levar os estudiosos a perder contato com o mundo mesmo que habitam: um mundo de materiais, suas transformações, e as possibilidades de ação que elas proporcionam. O conceito de materialidade evoca uma essência mais ou menos fixa dos objetos¹⁹ e conduz a uma visão do mundo formado de amplos espaços ociosos entre as coisas encerradas em sua materialidade. Desta maneira, seu emprego permite que a teoria siga separando a materialidade das coisas da imaterialidade da mente. Segundo

19 Talvez por isso, nota Ingold, os estudos de cultura material tendam a privilegiar o consumo sobre a produção.

o autor, o quadro muda quando passamos a privilegiar os materiais e suas propriedades: restituímos as coisas aos fluxos de materiais dos quais brotam, e como elas, restituímos os humanos, também eles (ou nós), imersos em um vasto oceano de materiais – ambos (humanos e não humanos) compartilhando – participando – dos processos de geração e regeneração do mundo. Restituímos ambos à história.

As coisas são vivas e ativas não porque são dotadas de espírito – seja (espírito) na ou da matéria – mas porque as substâncias de que são compostas seguem sendo arrastadas nas circulações dos media que lhes cercam, que alternativamente preveem sua dissolução ou – caracteristicamente com seres animados – garantem sua regeneração (INGOLD, 2007a, p. 12, tradução nossa)²⁰.

As propriedades dos materiais – resume Ingold – não são atributos fixos da matéria, mas processuais e relacionais. Descrever estas propriedades é contar suas histórias.

No terreiro, podemos dizer, a materialidade das coisas cede lugar ao fluxo dos materiais no mundo da vida. A história que aí se tece não é uma história humana que encontra suporte nas coisas, que é inscrita, condensada nos objetos, mas uma história em que humanos e coisas, ou melhor, entidades diversas, se fazem – se afetam e se transformam – nas suas relações.

DEITAR, REPOUSAR: NOTAS SOBRE O CHÃO

Tanto quanto comer (e dar de comer), dormir (repousar) é dimensão essencial do cuidado no terreiro. Para facilitar o entendimento sobre tais dimensões, voltemos ao bori.

Os relatos antropológicos do bori ressaltam sua significação para a construção da pessoa no candomblé e exploram o rico simbolismo da co-

20 No original: "Things are alive and active not because they are possessed of spirit – whether in or of matter – but because the substances which they comprise continue to be swept up in circulations of the surrounding media that alternately portend their dissolution or – characteristically with animate beings – ensure their regeneration". (INGOLD, 2007a, p. 12)

mida, das cores e do corpo em jogo durante a cerimônia. Diferentemente, quando falavam do bori, meus amigos do terreiro de Mãe Beata enfatizavam não a performance noturna, mas o período pós-performance, de reclusão e descanso. Descreviam o bori como um período de descanso, através do qual o equilíbrio da cabeça era restabelecido. O sono aparecia como elemento proeminente na experiência: o bori representava uma ruptura restauradora nas suas rotinas de trabalho pesado, durante a qual podiam – e de fato deviam – simplesmente deitar, dormir e comer. O foco era assim deslocado da performance para as longas horas na esteira que se seguiam à cerimônia noturna.

O descanso define o enquadramento dominante durante todo período de reclusão após a performance: embora muitas outras coisas aconteçam durante este período, a ação tende a ser vista sob o pano de fundo do repouso, seja como uma quebra nesta disposição geral, seja como um evento conduzindo de volta a ela. O repouso é parte importante de qualquer procedimento ritual desenvolvido no candomblé e está conectado à noção central de resguardo; é o seguimento “natural” da atividade desenvolvida na performance, da concentração e manipulação de forças, ao mesmo tempo em que garante que o corpo se recupere após a atividade do rito, instaura a passividade necessária para deixar operar as forças que foram ali movimentadas.

Assim, após a performance, o espaço é habitado por corpos que na maior parte do tempo estão deitados ou sentados, privados de movimento. As esteiras delimitam o lugar de repouso, de fixação no chão. Horizontalidade e ausência de movimento solicitam novas formas de reconhecer o espaço, uma fusão (passiva) com o entorno, entrega a um arranjo de coisas – entre as quais se é colocado e cuja docilidade e inércia aparente é preciso alcançar – que precede e abre caminho para a entrega ao sono.

Deitados ou sentados, os corpos são com o chão, ou em dada sintonia com ele. Situados na base de uma hierarquia, posição que reconhecem como o embaixo em relação a coisas que aprenderam a abordar em perspectiva vertical e em movimento – tornados submissos à mãe de santo e aos outros filhos da casa que podem sentar em cadeiras, levantar e mover-se como quiserem e que vêm lhes visitar, instruí-los com histórias e ensinamentos práticos ou simplesmente vigiar-lhes o comportamento. Banhado e alimentado, depois, posto no chão para descansar, com pouca possibilidade de mo-

vimento, o corpo é colocado em uma disposição própria para a docilidade e obediência. Esta disposição se estende para fora do rito e marca o cotidiano da iaô (jovem iniciada) no terreiro. O chão oferece a perspectiva pela qual se orienta no espaço e se dirige aos outros: acorada ou sentada no chão, com o olhar baixo, olha sempre de baixo para cima, os mais velhos da casa. A sintonização com o chão é também, inseparavelmente, submissão ao terreiro.

Se há pouco, a descrição do cuidado fez aparecer a mediação de uma vasta corrente de materiais sustentando/mantendo/fazendo a relação entre o fiel e seu orixá – agora traz a frente ainda outro mediador importante desta relação: o chão. Podemos defini-lo inicialmente com relação às práticas que nele se desenrolam e aos corpos que nele pisam, deslizam, se lançam, repousam.

Uma destas práticas tem caráter inaugural. Quando um novo terreiro é fundado, o barracão é preparado em um rito que tem o chão como foco principal: um buraco de terra aberto no centro do barracão recebe um conjunto de objetos e materiais (alimentos) contendo axé. Os materiais plantados no chão são depois cobertos de terra e um conjunto diferenciado de lajotas usado para fechar e demarcar este espaço – o ponto mais concentrado de axé no terreiro, que conduz para a cumeeira, localizada no alto, na mesma direção. Adeptos do terreiro aí se dirigem em sinal de respeito, deitando o corpo e tocando o chão com a testa, ou curvando-se, tocando o chão com a mão e levando-a a cabeça. O respeito pela mãe de santo e pelos mais velhos do terreiro se mostra da mesma forma: aos pés destes, corpos se atiram ao chão e batem cabeça. Depois se ajoelham para tomar a bênção.

Mas não só os filhos de santo precisam de chão: também os orixás assentados. Assim, voltemos, pois, à história de Mãe Beata, apresentando outro de seus desdobramentos. Após dez anos de feita, Beata recebeu o cargo de mãe de santo. Miguel Deundá já lhe havia dito que seu destino era se tornar também zeladora de santo. Ele havia se encarregado de instruí-la e, correspondendo tanto às expectativas de Deuandá quanto às necessidades de Alaíde, Beata muito cedo assumiu responsabilidades no terreiro onde fora iniciada. Deundá morreu, Beata se afastou de Alaíde, adoeceu seriamente e, por fim, terminou aceitando receber o cargo. Levou para casa os assentamentos

de seus santos. Nesta época, morava com marido e filhos na Liberdade, em um apartamento alugado.

Não tinha lugar certo para guardar os santos. Mandou fazer um pequeno armário na cozinha com porta de vidro blindado: na prateleira de cima colocou o assento de Logun e nas de baixo os assentos de seus outros orixás. Exu ela guardou no armário que ficava debaixo da pia, também na cozinha. Todos os dias cuidava dos santos: limpava, botava flores, arriava oferendas. Mas o espaço improvisado trazia contratempos: um dia teve um vazamento na pia da cozinha e o assento de Exu ficou cheio de gordura. Mais grave ainda, Beata sabia que os orixás não podiam ficar sem o contato com axé do chão, da terra. Não podiam ser mantidos em apartamento (sem chão). Dois anos transcorreram até que ela e seu marido puderam comprar o terreno onde foi erguido o terreiro que preside até hoje e, então, fazer repousar no chão os santos.

Um terreiro precisa de chão. No barracão e na dança das iaôs, o axé da terra se conecta com o orum, o mundo dos orixás. O chão prepara seus adeptos: redireciona a percepção, convida à passividade, promove a submissão. Localiza as relações entre humanos e orixás, ajudando a firmá-las e ao mesmo tempo submetendo-a a mediação do lugar. No candomblé, as relações entre humanos e orixás não estão só inscritas no chão, mas plantadas nele. Podemos dizer que o que define o terreiro como lugar são as pessoas e deuses que nele se encontram. Mas essa definição é ainda pouco precisa: deixa escapar o fato de que o terreiro não é simplesmente um espaço onde se encontram entidades diversas: é antes o chão que as reúne ou que faz acontecer encontros. Aqui está uma chave para entendermos o papel de mediação desempenhado pelo terreiro nas relações entre humanos e orixás bem como o vínculo estreito entre cuidar e submeter, zelar e controlar (conter, canalizar, direcionar).

No barracão, o chão é a superfície onde se encontram aiê e orum²¹, humanos e deuses. As forças que nele se reúnem e que o afetam com seus encontros, são por sua vez afetadas por ele: cada um – humanos, orixás, chão

21 No esquema de Gibson, apropriado por Ingold, o ambiente é dividido em meio, substância e superfície – resulta de suas contínuas interações. Do ponto de vista da percepção, argumenta Gibson, a superfície é onde acontece a maior parte da ação (GIBSON apud INGOLD, 2007b, p. S25).

– autoriza o outro. Este é o esquema geral proposto por Despret para tratar da afecção. Aqui proponho um pequeno reparo neste esquema. O afeto é uma dinâmica de influência distribuída, como mostra a autora – de participantes que são também produzidos pelas realidades que ajudam a produzir. Mas a influência pode correr de modo desigual: o fluxo pode ainda ser bloqueado, interrompido.

O terreiro pode limitar e mesmo suspender as relações que uma pessoa cultivava com alguma entidade (orixá, exu, caboclo) antes do seu ingresso formal como membro da casa. É o que acontece quando um aspirante à feitura descobre que a relação íntima que até então mantinha com um orixá – a quem acreditava ser o dono de sua cabeça – precisa ser substituída por outra, que deve ser “feita” mediante iniciação. Ou quando a iaô nova aprende que o caboclo que recebia no espaço doméstico só poderá voltar a baixar em seu corpo quando ela completar um ano de iniciação, momento em que os caboclos são “autorizados” em muitas casas de candomblé. O orixá de uma pessoa afastada do terreiro onde foi feita pode recusar sua presença em várias outras casas até escolher aquela em que deseja ficar. O filho de santo pode tentar burlar a mediação do terreiro na relação entre ele e seu orixá²² e desenvolver de modo mais autônomo esta relação. Cada um destes casos é um percurso em que a influência flui de modo um pouco menos harmonioso, se distribui de modo um pouco menos igualitário. Cada um é uma possível fonte de tensão.

CONCLUSÃO

No início deste texto, citei a observação de uma iaô – “o candomblé é uma religião muito laboriosa” – a um jovem relativamente novato no mundo do candomblé. A iaô desejava dar alguma orientação ao rapaz. A fala lembrou-me de outra, proferida por uma senhora idosa que, ao cabo de muitos anos envolvida no candomblé, mantinha naquele momento distância respei-

22 Certa vez, vi uma mãe de santo preocupada com a entrada desavisada de uma equede no quarto do santo. A equede fora pega bulindo sem permissão no ibá de seu santo (dela, equede). A mãe de santo desconfiava que a moça queria “trocar a pedra”, retirar o otá e colocar uma pedra qualquer no lugar, para libertar-se mais facilmente do terreiro. A desconfiança foi alimentada por uma relação tensa entre as duas.

tosa. As pessoas que estão entrando no candomblé não sabem em que estão se metendo – ela dizia. Seu conselho era o seguinte: “quando nego entra no candomblé, quem entrou não saia, porque também quem tiver cá fora, que não vá lá, não entre”. Ambas, a iaô comprometida e a ebômi afastada aludiam ao trabalho de cuidar do santo – as muitas obrigações e sacrifícios – bem como ao peso dos vínculos criados.

O cuidado com o santo é dimensão definidora do mundo vivido no candomblé. Neste texto, argumentei que se atentarmos para a dinâmica do cuidado no candomblé, poderemos melhor compreender o sentido da história que mobiliza seus adeptos. Vista pela perspectiva do cuidado, esta história se faz através de eventos e procedimentos variados pelos quais se afetam e transformam humanos e orixás; se alimenta de um fluxo – ampliado, acentuado – de materiais diversos (grãos, frutas, sangue etc.), no qual ressalta também o apelo localizador, centralizador do chão. No caso do candomblé, entender a história pelo viés do cuidado requer aprender a não separar as atividades dos agentes humanos deste fluxo de materiais. A história que aí se tece não é uma história humana que encontra suporte nas coisas, que é inscrita, condensada nos objetos, mas uma história em que entidades diversas se fazem nas suas relações.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. A Cozinha dos Deuses (Candomblés e Alimentação). Publicado como anexo à edição de 2001 de *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 331-337.
- DESPRET, Vinciane The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, v. 10, n. 2-3, p. 11-134, 2004.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GOLDMAN, Márcio. Formas do Saber e Modos do Ser: multiplicidade e ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- _____. Histórias, Devires e Fetiches das religiões Afro-Brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, v. XLIV (1º), p. 105-157, 2009.
- INGOLD, Tim. Materials Against Materiality. *Archeological Dialogues*, v. 14, n. 1, p. 1-16, 2007a.

_____. Earth, Sky, Wind and Weather. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, [s.n.], p. 19-38, 2007b.

MOL, Annemarie. I Eat an Apple. On Theorizing Subjectivities. *Subjectivity*, v. 22, p. 28-37, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice 'L'*Institution*' dans *l'histoire personnelle et publique*. Résumés de Cours (Collège de France, 1952-1960). Paris: Gallimard, 1968, p. 59-65.

_____. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

ROCHA, Agenor Miranda. *Os Candomblés antigos do Rio de Janeiro*. A nação Ketu: origens, ritos, crenças. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade, Topbooks, 1995.

SANSI, Roger. "Fazer o Santo": dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, v. XLV (1º), 2009, p. 139-160.

VERGER, Pierre. Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos òrìsà nagô na Bahia, Brasil. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). *Olóòrìsà: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Editora Ágora, 1981, p. 33-55.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva e BARROS, José Flávio Pessoa. *Galinha D'Angola*. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: EDUFF, 1993.

A PAISAGEM TEMPORAL DO LABORATÓRIO

Iara Maria de Almeida Souza

INTRODUÇÃO¹

Gabriela é botânica. Durante o mestrado e doutorado, costumava sair a campo com o propósito de coletar espécimes vegetais para suas pesquisas. Ela nos diz:

Gabriela: Essa parte de coleta de material botânico eu, assim, não vou esquecer nunca e eu até gostaria de ter mais oportunidades agora, mas estou muito centrada, né? [...] Como nós trabalhamos com as samambaias, a gente ia pra coletar samambaia, mas se existissem outras plantas interessantes a gente ia coletando, coletava bastante material, no final do dia era a prensão, que é esse processo colar no jornal e botar numa prancha de madeira pra que a planta fique bem abertinha pra gente poder botar na cartolina e pra virar um material de estudos no herbário, então, foi... era um trabalho bastante grande fisicamente falando... no final da viagem já estava pedindo socorro pedindo dois dias para descansar... mas foi muito legal...

Iara: Mas isso de pensar vocês faziam durante a própria viagem mesmo...

Gabriela: É, durante a própria viagem, tem que fazer se não agente perde a planta... A planta vai secando e vai endurecendo, né... prensando a gente bota ela abertinha no jornal assim... que nem quando a gente ganha um buquê de rosas... Mas a gente tem um procedimento todo especial, então tem de ser no dia, que se não a planta vai perdendo as características, quando é flor perde até a cor, a gente precisa saber a cor, como ela é no campo, então a gente anota tudo e isso a gente faz na hora que está prensando, que isso vai na etiqueta desse herbário,

1 Este projeto, intitulado "Seguindo os passos da ciência: estudando as pesquisas com células-tronco do laboratório ao ensaio clínico" foi realizada com apoio da Fapesb (Edital PPP 2006, TO 0076/2006) e do CNPq (Edital Universal 2007, processo 472916/2007-6).

uma cartolina com a planta e uma etiqueta do lado com as informações da planta, do local, se a gente quiser estudar aquela planta, saber onde ela ocorre, se você quiser estudar plantas de uma região sabe que aquela planta ocorre[...]

Ao lidar com as plantas, Gabriela precisava prestar atenção ao tempo das folhas e flores, zelar por elas, executar os procedimentos antes que perdessem as qualidades. Agora, ela está no laboratório – mais “centrada”, como diz no trecho acima. Outros materiais vivos, como as culturas de células, são seus objetos de manipulação, e assim como os vegetais, mas diferente destes, apresentam especificidades. Nesse caso, a atenção ao tempo é também um requisito para a prática experimental:

Gabriela: Eu mudei de área... descobri que se trabalhar com experimentos assim em laboratório exige muito que a gente tenha, não vou dizer pontualidade, mas existe o comprometimento, um compromisso, então o experimento está em andamento, são duas horas, são quatro horas, dezoito horas, então isso é uma coisa que eu aprendi aqui, porque em outra linha de pesquisa, se eu quisesse fazer de manhã, de tarde ou de noite, a gente poderia, então, hoje o que eu vejo é o compromisso com o andamento do experimento. Você começou, se você tem de trocar o meio da célula de dois em dois dias, você tem de trocar o meio da célula de dois em dois dias, não é de três, que já vai dar uma diferença no crescimento da célula; então, acho que uma coisa que eu estou desenvolvendo aqui é esse compromisso com o experimento... Nesse trabalho monto experimento no primeiro dia e conto os outros cinco dias [...], eu quero contar todos os dias pra eu ter o acompanhamento certinho de como as células estão se comportando com a aplicação da droga... e, por outro lado, é... compromisso, que é uma coisa que eu não tinha, né? O horário, cumprir o horário, se eu comecei a contar de manhã, tenho que contar de manhã, se comecei a contar de tarde, tenho que contar de tarde [...] Minha pesquisa nunca foi organizada de horário, sempre fiz como eu quis, a hora que eu quis.

Gabriela compara nos dois tipos de pesquisa, os modos como o tempo conta em sua prática. Quando ia a campo, realizar um bom trabalho implicava em considerar rigorosamente o tempo que as espécies vegetais levavam para enrijecer ou perder a cor, um adiamento na execução dos procedimentos de prensagem poderia pôr a perder o esforço da coleta. Contudo, uma vez que o material era apropriadamente prensado e etiquetado, estava livre

para trabalhar de acordo com seu próprio ritmo. No laboratório, ao contrário, precisa seguir o transcurso do “desenho” do experimento, observar o tempo das células e das contagens, isso exige dela um grau de compromisso/pontualidade distinto.

Os fragmentos da narrativa de Gabriela falam de modos práticos de lidar com objetos de pesquisa e não de representações, conceitos ou teorias construídos para explicá-los. Estamos, portanto, atentando para um aspecto do que é fazer ciência na prática. Esta ênfase na prática é justamente algo que marca uma inflexão no campo dos estudos sociais sobre ciência e tecnologia – principalmente a partir do final dos anos 70 do século passado – quando começaram a vir a público as primeiras etnografias de laboratório. A despeito das diferenças teóricas, esse tipo de estudo se caracterizava por apresentar uma concepção da investigação científica como processo, um conjunto de atividades práticas por meio das quais o mundo é construído, ao invés de descrito como se fora algo dado. Além disso, tais estudos faziam referência às propriedades contextuais e contingentes deste processo de produção (KNORR-CETINA, 1983, 2001; PICKERING, 1995; LYNCH, 1993).

A atenção concedida às práticas, às contingências da ação, às dimensões construtivas da realidade no campo de estudos sobre ciência e tecnologia parece convergir com um movimento mais geral da teoria social contemporânea que traz para o cerne do debate o tema da ação, ao mesmo tempo em que desloca da discussão teórica a noção de sistema, outrora privilegiada pelas teorias pós-clássicas que a consideravam uma instância explicativa com precedência sobre a prática (PICÓ, 2003). Bourdieu (2007), por exemplo, critica as abordagens sistêmicas por conceberem a ação simplesmente como execução previsível de regras. Segundo ele, tal concepção só é possível graças ao esquecimento do papel do tempo na estruturação da ação. A ação só pode ser considerada como completamente previsível e englobada pela regra, quando é contemplada como um ato já realizado; enquanto ela segue seu curso, antes da conclusão, há incerteza quanto ao resultado, e padrões de orientação podem ser revistos, confirmados ou contestados.

De modo similar, subsumir a ação às motivações do sujeito é também tratá-la como algo fora do tempo, pois tal atitude implica em buscar no sujeito a explicação para a origem da ação e, por conseguinte, em

uma renúncia a segui-la em seu desdobramento contingente e situacional. Não é esse o sentido da retomada do foco na ação para a maior parte da teoria contemporânea. A ênfase concedida a noções como habitualidade, rotina, imersão em tradições visa a, justamente, chamar a atenção para a dimensão compartilhada e institucional das práticas (BOURDIEU, 2007; GIDDENS, 1989). Destarte, a prática tende a ser pensada como um processo de engajamento social informado pelo passado (que responde por seu aspecto habitual, rotineiro, familiar) e orientado para o futuro, envolvendo expectativas e capacidade de antecipação, ou seja, apreensão de possibilidades abertas à luz de conhecimentos, usualmente tácitos, sedimentados na experiência dos atores (EMIRBAYER, 1998). A dimensão da rotina, das disposições e hábitos, das experiências sedimentadas, é acentuada nessa concepção e parece ser o elemento que conecta passado e futuro, bem como aquilo que responde pela duração do social.

Thevenot (2001), sem abandonar a orientação pragmática presente nas concepções que priorizam a ação, detecta nestas uma tendência a acentuar excessivamente o hábito e a repetição. Tal ênfase, segundo ele, conduz a teoria a um certo fechamento à novidade e a uma perda de realismo na compreensão da prática, pois, na medida em que esta é concebida como “regular e estável, dificilmente pode ser vista como ajustamento realista a um mundo resistente, em mudança e transformação” (THEVENOT, 2001, 58, 59).

A reivindicação de mais realismo na teoria social costuma despertar preocupações com o possível retorno de um empirismo ingênuo, que foi vencido, não sem muita luta, por uma perspectiva construcionista, responsável por “desconstruir” uma série de naturalizações nas quais estavam enredadas temáticas como sexo, corpo, raça, o mundo material etc. O acréscimo de realismo proposto por Thevenot não implica, entretanto, uma volta ao realismo ingênuo, mas envolve uma redistribuição da atenção, que deve se deslocar do foco exclusivo no movimento dos atores humanos e enquadrar também as respostas do ambiente a eles. Para ele, o engajamento material entre o agente e seu meio – que envolve humanos e não-humanos – é algo central para qualquer concepção pragmática.

A inspiração para esse renovado interesse na agência material, segundo ele, foi tomada de empréstimo aos estudos de ciência e tecnologia.

As considerações sobre a relevância da relação com os objetos (KNORR-CETINA, 2001), a atenção conferida à agência material (PICKERING, 2001), à agência de não-humanos (LATOURE, 2005; CALLON, 1986) representam efetivamente contribuições importantes da Sociologia/Antropologia da ciência à teoria social. Tais estudos revelam a insuficiência de um pensamento centrado apenas nos hábitos e habilidades, ao mostrar as ações humanas sempre entrelaçadas às coisas e apontar para a contínua formação de novas associações entre humanos e não-humanos, responsáveis tanto pela estabilização e duração do mundo, quanto pela emergência de controvérsias complexas ou mesma pela destruição de entidades consolidadas. Em especial para a teoria do ator-rede, o que estabiliza o mundo e compõe o social é um ordenamento, uma rede heterogênea formada por atores humanos e não-humanos. É a articulação e conexão entre os diversos agentes que coexistem e cooperam para a existência uns dos outros aquilo que responde pela solidez da realidade.

Antes de prosseguirmos, é importante ter em conta que, ao considerar a existência de agentes não humanos, a própria noção de agência foi redefinida. Ela já não pode ser pensada em termos de intencionalidade ou significatividade, mas de produção de diferenças. Ou seja, segundo Latour (2005), só é possível identificar a presença de um agente, se somos capazes de rastrear as diferenças produzidas por este no curso de ação de quaisquer outros agentes, quer seja humanos ou não-humanos. Isso não significa que Latour impute intencionalidade aos não-humanos, nem que destitua os humanos de intencionalidade ou capacidade de atribuição de significado. O que propõe é uma simetria analítica entre humanos e não-humanos, ao enfatizar as mediações e diferenças produzidas pela ação de um ator na ação de outros atores.

Se, assim como Thevenot, desejamos incorporar a lição dos estudos sociais em ciência e tecnologia e injetar uma dose de realismo na discussão sobre prática, incluindo nela a agência dos não-humanos, como tratar a questão da temporalidade da prática? É justamente sobre este tema que pretendo refletir neste artigo, mas não de modo abstrato, explorarei empiricamente a questão em um contexto específico: um laboratório de biologia, que tem como um dos eixos principais de trabalho a pesquisa com células-tronco. Não é fortuita a intenção de pensar a partir do empírico, o mote

para essa exploração advém dos relatos de pesquisadores do laboratório. Era bastante notável em suas falas o modo como o tempo estava sempre explicitamente implicado nas pesquisas e atividades cotidianas, ao lidar com pessoas, células e equipamentos.

Os pesquisadores do laboratório, assim como Gabriela nos trechos citados anteriormente, sempre mencionavam os tempos dos experimentos, o tempo de uso dos aparelhos, tempo das bolsas, das teses, a corrida para serem os primeiros a chegar a algum resultado e para acabar um artigo. Não raro, as narrativas apresentavam descrições de eventos em que os ritmos dos diferentes elementos envolvidos nas ações não se harmonizavam: o tempo dos experimentos podia se prolongar além do esperado e ameaçar o tempo da defesa da dissertação; células podiam morrer antes da hora e demandar cuidados justamente no fim de semana, que seria dedicado ao descanso. O tempo do calendário e do relógio entrava em conflito frequentemente com o tempo das coisas. Além disso, havia sempre aquele tempo de um futuro indeterminando solicitando ação e trabalho: tempo da carreira, dos doentes com suas esperanças depositadas nas pesquisas com célula-tronco. A combinação entre harmonia e dissonância, entre ritmos e durações permite imaginar o laboratório como um local de prática que acaba por conformar certa paisagem temporal, algo que combina um panorama com diferentes relevos.

COMO FALAR DO TEMPO E DA PAISAGEM TEMPORAL

Ao observar a paisagem do laboratório, se tornava mais e mais claro que para falar do tempo não era apropriado adotar apenas a noção mais usual presente em nosso mundo, que o define como entidade composta de sucessivos instantes sem qualidades, fluindo linearmente do passado em direção ao futuro. O tempo não podia ser definido – ao menos em boa parte das vezes – como uma entidade objetiva e quantificável, ele se parecia mais com o tempo descrito por Durkheim e outros antropólogos ao falar de seus nativos, era um tempo com ritmos e qualidades distintas. Se há variação no modo como o tempo se apresenta para nós em diferentes contextos, então seria ele mera representação social ou construção social, que

pode ser desconstruída e ter seu caráter ficcional exposto pelo antropólogo? Seria mesmo o tempo uma espécie de ficção usada pelos humanos para sustentar o sentido do seu mundo comum?

Se seguíssemos esse último argumento, a noção de tempo referida antes – tempo como entidade objetiva e quantificável – seria considerada a representação social que predomina no mundo ocidental, regido pelo relógio, um instrumento voltado para a regulação precisa, para a coordenação e repetição dos fenômenos. E falar da representação hegemônica no ocidente moderno – do tempo newtoniano, que se dirige de modo linear do passado em direção ao futuro, formado por entidades discretas, calculável, medido pelo relógio – supõe certamente a existência de outras representações ou temporalidades não-ocidentais, que seriam não lineares, orientadas pelo ritmo das coisas e das tarefas a serem realizadas e pelo ciclo da natureza (INGOLD, 2000). Como, então, admitir que o modo como o tempo é representado no laboratório de ciência – instituição tão caracteristicamente ocidental – pode, por vezes, parecer próximo em demasia das representações não-ocidentais?

Talvez o melhor modo de tratar desse aparente paradoxo seja reformular a pergunta, colocando-a em outros termos que não o das representações do tempo. Certamente a questão fica mais interessante se considerarmos os modos, diversos, como o tempo se efetiva na prática. Neste trabalho, todavia, não pretendo retomar as críticas que várias correntes teóricas nas Ciências Sociais teceram ao império das representações sobre as práticas, vale mencionar, apenas, alguns aspectos apontados por tais teorias: visão simplória e mecanicista da ação; intelectualização excessiva dos atores; concepção monológica de pensamento; negligência com relação à questão do corpo, dentre outras.

A contribuição de Heidegger para essa crítica não pode ser subestimada: influenciou – reconhecidamente ou não – autores fundamentais para a retomada da teoria da ação, como Giddens, Bourdieu, Ingold. Para Heidegger (1988), o *Dasein* – ou ser-no-mundo – existe como compreensão de si e do mundo. É importante ressaltar que o termo compreensão para este autor não remete a uma concepção intelectualista ou subjetivista. Ao contrário, está imbricada nas práticas cotidianas, que são públicas e compartilhadas e

não toma a forma de um conjunto de crenças sobre as coisas, mas a de um saber como fazer frente à realidade em várias esferas, domínios e situações. Além disso, tal compreensão permanece na maior parte das vezes implícita e não articulada. Nessa concepção, qual o lugar concedido ao tempo?

Na ontologia heideggeriana, o tempo é dimensão da existência, não é nem uma entidade exterior – que podemos medir com o relógio, tampouco é categoria da mente. Dizer que o tempo é um existencial significa considerar que faz parte do nosso modo de ser. O tempo originário da nossa existência não se caracteriza pela linearidade, nem é constituído por uma série de unidades discretas, pode ser descrito de modo mais apropriado como um processo de temporalização, composto de movimentos de antecipação e retomada através dos quais as formas – práticas, história, subjetividade – se desdobram, ganham consistência, se desfazem. Passado, presente e futuro não são etapas que se sucedem, ao contrário, “vigor de ter sido” e “porvir” se entrelaçam no instante (Augenblick) (HEIDEGGER, 1988). Qual o lugar que é dado nessa concepção ao tempo linear e mensurável do relógio? Ele é uma derivação da temporalização originária, que aponta, entretanto, para um esquecimento das suas origens. Em resumo, nós contamos o tempo, porque contamos com o tempo, porque nossa existência é temporal, embora essa dimensão existencial seja esquecida quando o tempo é tratado como uma entidade quantificável.

Por mais inspiradora que seja, a concepção de tempo em Heidegger – pois mostra os limites do pensamento representacional sobre o tempo e situa a concepção ocidental como derivação de uma experiência originária –, é insuficiente para o tema que pretendemos tratar nesse artigo, pois centra-se no modo de existência e temporalização dos humanos; aqui, pretendo tratar de uma paisagem que comporta outros marcos, além destes.

Afora isso, a crítica de Heidegger à noção newtoniana/ocidental de tempo ignora a revisão pela qual passou a questão do tempo nas Ciências Naturais. E o inverso também é verdade, cientistas da natureza também desconhecem por completo discussões levadas a cabo na filosofia e nas Ciências Humanas. As ciências naturais consideram o tempo social como derivado do tempo natural e vice-versa (WEIK, 2004). Whitehead (1993) é um dos autores

que investiga a questão do tempo como ela ocorre na natureza, sem separá-la do mundo humano.

Em alguns aspectos, Whitehead (1993) está próximo a Heidegger (1988), mas ao contrário deste, não parte dos modos de existência do *Dasein* (ou melhor, dos humanos), mas da natureza. Ao pensar a natureza em termos daquilo que é apreendido, Whitehead (1993) aborda o tempo, já que para ele a natureza se caracteriza pela passagem. Além disso, interessa-se em pensar como da experiência do tempo pode surgir o tempo abstrato, sem recorrer à concepção intelectualista que concebe o tempo como categoria da mente que se sobrepõe e enquadra a natureza. Segundo seu argumento, o que se apresenta para nós primeiramente é o fato geral de que algo está se passando; em nossa apreensão sensível somos capazes de discernir “espontaneamente” uma duração, como uma entidade natural, podemos ver que a chuva começou e passou ou que o verão se foi.

O fato de que cada duração ocorra e passe mostra a natureza como processo, algo que não tem explicação, mas que é apreensível. Para ele, o tempo mensurável e o seu caráter sequencial – presente na ciência e no mundo moderno – é uma derivação desse fato mais fundamental da passagem. A busca pelo instante mínimo é, por sua vez, uma tentativa de simplificação do complexo da natureza. Mas o instante mínimo é uma entidade da lógica, da matemática (não da experiência), embora seja tratada como entidade da natureza. Assim também é a série que une esses instantes sem qualidades, todos idênticos e exteriores uns aos outros. Nossa apreensão, ao contrário, possui densidade temporal, nela não há delineamento claro de início e fim, o “limite inicial se turva por uma dissolução na memória, e seu limite final se turva por uma emergência da antecipação. [...] O presente é uma amplitude de fronteiras oscilantes entre os dois extremos” (WHITEHEAD, 1993, p. 84).

Além de tratar a natureza como passagem, Whitehead (1993) nos diz que há durações diferentes de uma mesma família, elas podem se sobrepor, conterem-se e serem isoladas. Ele também nos dá indicações da existência de famílias de duração alternativas. Assim, ao tratar das durações de uma mesma família e das famílias alternativas, tenta dar conta da continuidade e das mudanças que podemos apreender na natureza. Temos um senso de que

a natureza perdura no tempo, possui duração indefinida e não é composta de momentos estanques. Mas, justamente por que ela passa, temos que lidar também com um senso de que se transforma e que traz em si distinções. Certamente nossa experiência do transcurso de tempo se sustenta na existência de diferentes famílias e ritmos da natureza. Embora a chuva comece e tenha um fim, enquanto um cozinheiro prepara o jantar, o inverno se estende ainda por algum tempo, ultrapassa a chuva e o jantar. A chuva é um evento contido nesse outro evento de maior duração que é o inverno. Assim como no caso do laboratório, um experimento é um evento contido no transcurso de um projeto, este, por sua vez, está contido no laboratório, que é ele mesmo um evento que se obstina em perdurar ao longo de muitos anos. Há movimentos que se alternam, ocasiões simultâneas, acontecimentos que seguem em velocidades diferentes. Uma linhagem de células pode permanecer se multiplicando indefinidamente, passar de uma pesquisa a outra, de um laboratório a outro, vivendo indefinidamente enquanto for objeto de cuidados; outras células ao serem cultivadas, entretanto, não ultrapassam um número bastante limitado de passagens (de crescimento e divisão): depois da quarta tendem a perder ritmo, entrar em senescência e perecer. Passagens podem caber umas nas outras, supõem ritmos avizinados ou discrepantes, se dão simultaneamente ou alternativamente, compondo o evento de maior duração que é a natureza, para Whitehead (1993).

A ideia de durações alternativas podem nos inspirar a entender os ritmos temporais distintos presentes no laboratório; o próprio laboratório pode ser pensado como um evento que abre possibilidade para ocorrência de outros eventos. Das várias entidades presentes no laboratório podemos dizer que elas são concrecentes, ou seja, não existem como substâncias independentes, mas umas servem às outras como ocasião de transformação. Aproximemos-nos, então, das células-tronco e do laboratório onde são cultivadas, se multiplicam e, frequentemente, fenecem.

TEMPO E CÉLULAS-TRONCO

Como observei antes, o laboratório, que reúne várias histórias e entidades sobre as quais falarei em seguida, tem como um dos seus principais

eixos a pesquisa com células-tronco. Essas células representam hoje uma das principais promessas da biotecnologia, espera-se que produzam revolução paradigmática na medicina. Caso tal revolução aconteça, a prática médica deixará de ser curativa para ser regenerativa, isto é, voltada para reconstituição de tecidos e órgãos para substituição de partes do corpo danificadas por doença ou acidente. As células-tronco possuiriam esse poder graças a duas características: são indiferenciadas e potentes ou pluripotentes, no caso das embrionárias; isto quer dizer que podem se diferenciar em qualquer tecido do corpo. Além disso, são de natureza proliferativa. A combinação dessas duas qualidades tornaria (ou tornará) possível – por meio do cultivo apropriado das células – a produção de novos órgãos e tecidos saudáveis para ocupar o lugar daqueles danificados por deficiências ou lesões.

A despeito dos amplos recursos voltados para essas pesquisas, do grande número de laboratórios trabalhando com elas, os tratamentos envolvendo a utilização de células-tronco ainda dão os passos iniciais, começaram há pouco mais de dez anos e há muita incerteza: acerca do modo como operam, sobre como fazer para diferenciá-las no tecido desejado, como mantê-las no estado de diferenciação, como fazê-las funcionar tal qual o órgão ou tecido que substituem.

As expectativas sobre os destinos que serão seguidos nas pesquisas com células-tronco, em especial as embrionárias, não dizem respeito apenas àqueles que lidam com elas nos laboratórios, vez que se converteram em tema de debate público no Congresso Nacional, no Supremo Tribunal Federal e na mídia (SOUZA, 2011). Os muitos que se sentiam concernidos por essa questão – pacientes, cientistas, bioeticistas, religiosos, entre outros – estavam longe de se constituir em um grupo homogêneo e a principal disputa dizia respeito às possibilidades de utilização de embriões humanos em pesquisa.

Os defensores da liberação das pesquisas com células-tronco embrionárias humanas evocavam um porvir em que aqueles que atualmente sofrem de doenças graves, debilitantes e incuráveis, viveriam uma existência livre de padecimentos, graças ao poder regenerativo destas células. Os argumentos apresentados por estes afirmavam a potência das células, mas eludiam as dificuldades técnicas que devem ser vencidas até que as

terapias celulares se tornem viáveis e seguras – se os efeitos terapêuticos de tais terapias efetivamente se confirmarem. Os oponentes da utilização de embriões humanos em pesquisa, por sua vez, eram pródigos ao ressaltar todos os obstáculos técnicos e a miríade de entidades desconsideradas pelos defensores de pesquisas com células-tronco embrionárias.

Os porta-vozes da posição contrária à pesquisa com embriões, entretanto, não visavam simplesmente reafirmar a existência de incertezas científicas e contestar a viabilidade técnica no desenvolvimento de terapias celulares embrionárias. O argumento central era que a utilização de embriões humanos em pesquisa representa um atentado à dignidade humana, pois implica uma instrumentalização da vida humana (vale lembrar que o princípio definidor de dignidade humana é: um ser humano não pode ser tratado como mero instrumento para alcançar um fim). Os embriões, de acordo com esta visão, eram considerados seres vivos detentores de todos os direitos garantidos à pessoa, portanto, sua utilização em pesquisas jamais deveria ser permitida. Aceitar a destruição de uma vida – mesmo que embrionária – em nome do progresso da ciência e da cura para doenças era um crime equiparável àquele perpetrado no nazismo, quando pessoas eram convertidas em cobaias sem qualquer possibilidade de escolha e sem qualquer limitação ética.

Enquanto os ativistas empenhados na defesa da liberação de pesquisas com células-tronco embrionárias se mostravam confiantes no porvir, seus opositores, ao contrário, pintavam um futuro bem pouco auspicioso, caso a realização de tais pesquisas fosse permitida: além de vislumbrarem um retorno do nazismo, evocavam um mundo repleto de entidades perigosas: frankensteins, teratomas, transplantes rejeitados, entre outras possíveis aberrações. Por fim, chamavam também a atenção para a ganância e o domínio oculto de um grupo fortemente interessado nas pesquisas: as empresas de biotecnologia.

A situação estava polarizada entre duas posições com relação à terapia celular embrionária: uma concedia a esta um papel meramente instrumental, e afirmava que quando os procedimentos para sua realização se estabilizassem, a técnica poderia ser utilizada pelas pessoas sem afetar suas características ou ferir sua dignidade. A outra, considerava a técnica uma

ameaça à dignidade humana e trazia à cena muitas entidades arriscadas (como teratomas e monstros genéticos) associadas a seu desenvolvimento. A primeira posição parecia operar sob o regime da dobra, para usarmos a expressão de Latour (2002). Neste regime, o espaço e o tempo dos agentes (humanos ou não-humanos) são como que compactados, a série de relações de interdependência que constituem a técnica não ganham visibilidade, assim como não aparecem as diferenças entre os tempos dos doentes, das leis, das células, da produção, do uso, das pesquisas no laboratório, das empresas de biotecnologia e outros agentes. Na fala dos defensores das terapias celulares embrionárias, a distância entre o presente – prenhe de instabilidades e incertezas – e o futuro – no qual a estabilização da técnica era antevista – se contraía. Os dois quase se confundiam, era como se o futuro antecipado estivesse de tal modo próximo que se convertia em presente. A dobra temporal – a contração do tempo – conferia, assim, às células-tronco embrionárias a solidez com a qual eram apresentadas ao público.

Aqueles que contestavam o uso de embriões em pesquisa, diversamente, procuravam desdobrar e exibir as relações e entidades entrelaçadas e seus futuros possíveis. Apontavam para o “sacrifício” dos embriões, oculto na dobra, lembravam que estes não existiam ou haviam sido criados para a utilização em pesquisa, outro destino mais digno lhes poderia ser reservado, poderiam ser gestados e desfrutarem do direito a uma vida plena. Além disso, argumentavam que ninguém pode saber precisamente quais as consequências de uma técnica, pois as tecnologias jamais são domesticadas completamente. Chamavam também a atenção para a existência de uma miríade de entidades potencialmente envolvidas nos tratamentos com células-tronco embrionárias, várias delas obscurecidas quando se atenta apenas para o fim futuro a ser alcançado. Ao procurar “desdobrar” as células-tronco embrionárias, os opositores da utilização de embriões humanos em pesquisa mostravam a rede de interdependência que sustenta a produção das terapias celulares.

Embora seja importante trazer à luz – nos momentos em que algo é tratado como questão pública – aquilo de que é a ciência feita, pois, como argumenta Mead (apud DEWEY, 1991), quanto mais intrincada é uma questão ética, mais nos beneficiamos com o aporte de conhecimento factual,

é preciso reconhecer também que a ciência – ou a nossa existência no mundo – depende sempre do fechamento de caixas pretas, do encerramento da discussão para que se possa perseguir, para que a ação não seja paralisada pela incerteza, pela consideração acerca das inumeráveis e contingentes associações envolvidas no agir.

Ao mencionar as distintas entidades implicadas na emergência das células-tronco e das terapias celulares, nos aproximamos do tópico que constitui o próprio cerne do material empírico a ser examinado neste texto, as células-tronco tal qual se mostram no recinto do laboratório e a paisagem temporal que aí se descortina. Usualmente, usamos a palavra paisagem para nos referirmos a uma extensão que se avista, composta de marcos, passagens, volumes, formas que se combinam e cujos limites se perdem no horizonte. A referência aqui à paisagem procura deslocá-la de sentido espacial para explorar uma composição temporal arranjada com diferentes ritmos, acontecimentos, alguns dos quais se conjugam, se alternam, se alheiam, se harmonizam e desarmonizam neste evento de maior duração que é o laboratório. Também nesse espaço, assim como na arena do debate público, as células-tronco operam em presente indefinido, estão infundidas de futuro, de realidades em processo de concretização, de possibilidades abertas, algumas das quais se tornarão efetivas outras não. As pesquisas, entretanto, não se dirigem apenas a um futuro antecipado, se assentam inevitavelmente em conhecimentos e técnicas estabelecidas, que quando foram criadas e estabilizadas não prenunciavam o uso que teriam neste tipo específico de investigação, visavam a resolver outros problemas. Tal é o caso das culturas de células – técnica de cultivo de células fora do corpo – e da criogenização – congelamento de matéria viva, que passa a ser mantida em um estado de latência, podendo ser posteriormente revitalizada. Essas são técnicas que se constituem em pano de fundo para pesquisa com células-tronco (e não apenas para elas) e, mais do que conceitos, representam um conjunto de procedimentos padronizados, complexos modos de fazer passados ao longo de gerações de pesquisadores que vivificam as atividades práticas do laboratório. Adentremos, então, no laboratório.

O LABORATÓRIO

Se nós não estamos interessados em fazer sociologia do conhecimento, nem histórias das ideias científicas, mas em entender o modo como a ciência é feita, nada melhor do que entrar na própria fábrica, ou seja, no laboratório, o lugar onde os experimentos são produzidos e os conceitos operam na prática. Ele não é apenas um espaço físico, onde homens e mulheres fazem experiências com objetos naturais, tampouco se constitui em lugar onde entidades fixas e pré-existentes são descobertas. Ali o natural e o social são reconfigurados, pessoas e coisas são refinadas, purificadas e, em qualquer caso, transformadas.

O Laboratório de Engenharia Tecidual e Imunofarmacologia (LETI) é um laboratório de bancada, isto significa que é um lugar onde os experimentos são realizados em bancadas de trabalho, em torno das quais diversos insumos são estocados, equipamentos são dispostos, usualmente aparelhos para intervir nos objetos ou registrar os resultados de atividades dos pesquisadores. Boa parte dos que trabalham no LETI desenvolve pesquisas com células-tronco, mas há também uma área forte de farmacologia. Na maioria das investigações que são levadas a cabo no laboratório, os pesquisadores manipulam culturas de células, ou seja, fazem testes *in vitro*, e/ou fazem experimentos com modelo animal, em geral camundongos, isto quer dizer testam substâncias ou tratamentos *in vivo*. Estes procedimentos estão presentes em diferentes tipos de pesquisa, por exemplo, um dos projetos envolve a diferenciação de células-tronco embrionárias em células do fígado, que depois serão utilizadas em testes de toxicidade de uma determinada substância; em outra investigação, células-tronco adultas são usadas no tratamento de dor neurológica em camundongos; há várias pesquisas em que são avaliados os efeitos do uso de células-tronco em camundongos chagásicos ou em animais com hipertrofia cardíaca, epilepsia, enfisema pulmonar, diabetes, dentre outros projetos.

O TEMPO DO LABORATÓRIO

O laboratório, que conta com aproximadamente 40 participantes (desde bolsistas de iniciação a pesquisadores *seniors*), tem uma história, foi criado em 1997, mas viveu um *boom* a partir de 2001, quando começaram as pesquisas com células-tronco. O primeiro passo nesta direção foi a utilização de terapia celular para tratar cardiopatia chagásica em camundongo. Sandro, doutor formado no Leti, que está lá há mais de dez anos, narra como se deu esse início:

Sandro: A gente começou a perceber que esse modelo (de camundongo chagásico) poderia ser utilizado pra um modelo de terapia celular que tava começando a ser utilizado em 2001. Em 2001, saíram os primeiros trabalhos que usaram células da medula óssea pra tratar infarto do miocárdio em ratinhos e aí a gente começou a perceber, ora, se tem problema cardíaco que tá sendo tratado com terapias celulares e o infarto tem algumas características de inflamação, fibrose, etc. etc. que a gente tem na doença de Chagas, a gente talvez possa associar essas terapias para doença de Chagas que é uma coisa que ninguém fez no mundo e fomos os primeiros a desenvolver isso, a primeira injeção no mundo de células-tronco em doença de Chagas quem fez fui eu, aqui no laboratório; o primeiro trabalho no mundo que deu resultado foi minha dissertação de mestrado, que mostrou o efeito da terapia com células de medula óssea no camundongo, no modelo experimental de Chagas que a gente tem no biotério. Esse foi um trabalho que gerou prêmio para o laboratório, gerou visibilidade pra terapia celular, pró Brasil, pra Bahia, pros pesquisadores, pros coordenadores, pra gente. O que isso gerou culminou com a mudança do nome do laboratório que é a identidade qualquer coisa, né, o nome (o laboratório mudou de LIF – Laboratório de Imunofarmacologia para Leti – Laboratório de Engenharia Tecidual e Imunofarmacologia.

O acontecimento das células-tronco neste contexto transforma o laboratório – que ganha notoriedade e altera a principal linha de investigação –, Sandro – que se converte no primeiro pesquisador a injetar células-tronco em animais chagásicos e o autor de uma dissertação premiada – e modifica também as próprias células-tronco que ampliam seu alcance para o tratamento, até então inédito, de Doença de Chagas.

O LETI era um laboratório de imunofarmacologia, e isto não é casual, pois pesquisas sobre imunologia têm uma vinculação com pesquisas de terapias para leucemia, cujo tratamento envolve transplante de medula óssea, parte do corpo onde são encontradas células-tronco em grande quantidade. Tal fato exerceu influência direta sobre as pesquisas com células-tronco adultas, ainda hoje na maior parte das vezes, nos ensaios clínicos com as células-tronco adultas, o transplante é feito com células retiradas justamente da medula óssea. Assim, embora as pesquisas realizadas com células-tronco sejam relativamente recentes, começaram em 1998, elas se apoiam em conhecimento e tecnologias médicas pré-existentes.

É importante lembrar que, ao mostrar o modo como as pesquisas atuais com células-tronco se assentam em conhecimentos e técnicas já mais estabilizadas, não pretendo sugerir que tais pesquisas representam desenvolvimento necessário das investigações realizadas na área de transplantes de medula. É a efetivação de um encontro, contingente, desta técnica – voltada principalmente para o tratamento de leucemia – com outros elementos nascidos em contextos diversos que responde pela criação deste novo campo de investigação. Por exemplo, foi preciso que a imunologia atual se aproximasse do trabalho feito por um pesquisador que no final dos anos 1950 trabalhava com transplantes de tumor em camundongos. Leroy Stevens, este era seu nome, observando a existência de semelhanças entre as células germinais de teratomas e as células embrionárias em estágios iniciais, decidiu, então, fazer experimentos com estas últimas. Com o experimento, Stevens mostrou que tais células eram dotadas de capacidade de dar origem a uma ampla variedade de tecidos, por isso chamou-as de “células-tronco embrionárias pluripotentes”, algo que alcançou grande importância mais de duas décadas depois. O próprio acontecimento das células-tronco (embrionárias ou não), a abertura de uma nova área de conhecimento ocorreu pelo encontro entre interesses, objetos e tempos diferentes.

No relato de Sandro, podemos ver no desdobramento temporal do laboratório, a existência de um elo entre o passado – as pesquisas já realizadas no LETI, a área de conhecimento na qual atuava, a existência do modelo animal chagásico – e a intenção de criar algo que não estava dado – o transplantes de células-tronco para tratar doença de chagas. Para que isso

acontecesse foi preciso que os pesquisadores reconhecessem/criassem, ao ler o artigo sobre células-tronco, uma abertura a possibilidades, um futuro alternativo para eles e para o laboratório.

O que sucedeu a esse momento inicial da pesquisa com células-tronco foi um forte crescimento do laboratório, que Sandro qualificou como “boom”. O crescimento do LETI foi de tal monta que outro laboratório, voltado exclusivamente para o a realização de ensaios clínicos com células-tronco, foi montado próximo a um hospital onde são conduzidas as pesquisas com terapias celulares. Os recursos para a construção e instalação do laboratório foram obtidos por meio de financiamento concedido por uma instituição italiana. A ampliação do laboratório acompanha a expansão das investigações com células-tronco e os largos financiamentos que sustentam este tipo de pesquisa. O “pequeno” laboratório – originalmente voltado para a investigação de imunofarmacologia de leishmaniose e doença de chagas – conseguiu captar recursos, se tornar um grande centro voltado basicamente para pesquisas com células-tronco, embora pesquisas com uso de fitofármacos permaneçam como uma das linhas importantes de investigação no laboratório.

Com o tempo, a divisão do espaço no laboratório e a coordenação das atividades se complexificaram e se tornaram mais problemáticas devido ao próprio sucesso das células-tronco. Começaram a surgir disputas por espaço e pelo uso dos equipamentos. Tomou forma uma organização hierarquizada definindo por quem e quando os aparelhos são utilizados. Isso ficou claro em uma conversa que entrevi entre alguns mestrados e doutorandos e bolsistas de Iniciação Científica, enquanto esperava o início de uma sessão científica do laboratório. Eles gracejavam de uma bolsista de iniciação científica (IC), Gabriela, que “abria o laboratório”, pois sempre chegava demasiado cedo pela manhã. A explicação de Gabriela para a preferência por este horário extemporâneo era a seguinte, cansara de ser afastada do aparelho de fluxo por outras pessoas – ocupando posições superiores na hierarquia do laboratório – sob a alegação de que aquele não era seu turno ou de que havia tarefas mais importantes a serem executadas, assim, sua decisão foi se antecipar aos outros a fim de evitar disputa, pois ela, como nova bolsista IC, sempre perdia em qualquer confronto. A despeito da “desvantagem” de

ser iniciante naquele mundo, na última seleção para bolsistas IC, havia 40 candidatos para apenas uma vaga.

O número de pesquisadores na equipe se multiplicou, mas estes não são os únicos recrutados para atuar nas pesquisas conduzidas no laboratório. Há agenciamento de equipamentos, células e animais. Nos últimos anos, o LETI – dotado com os componentes básicos de instalação – adquiriu uma série de novos aparelhos que se integraram ao dispositivo instrumental previamente existente. Ao se referir aos recursos do laboratório, a coordenadora explica:

Dra. Letícia: Nosso laboratório está muito bem equipado e com isso a gente entrou não só mais a fundo na área de farmacologia, mas também na área de terapia celular, né [...] A gente depende muito de insumos de fora, equipamentos, então nossa pesquisa é muito cara, infelizmente a gente precisa de uma grande quantidade de recursos pra prosseguir, até porque se a gente não tiver, a gente não vai ser competitivo... A gente tá em área muito competitiva e se a gente não apresenta trabalhos a nível internacional, a gente não tem chance de publicar nas boas revistas, isso depende de ter recursos financeiros... [...] Aqui temos equipamentos pra fazer cultura de células, pra fazer testes farmacológicos, pra fazer microscopia ótica e, obviamente, se você tem equipamentos como esse que Nina se referiu que são únicos (aparelho de ecocardiograma para camundongos), dá um diferencial...

TEMPO DOS EQUIPAMENTOS

Um dos equipamentos únicos mencionado por Dra. Letícia é um aparelho de ecocardiograma para camundongos. Nina, bolsista pós-doc, é responsável pela operação da máquina. Sem experiência anterior com pesquisa na área de células-tronco, a bolsista foi recrutada para pesquisas com terapias celulares em parte atraída por esse novo aparelho. Veio de São Paulo, onde trabalhava com terapia genética para cardiopatia, usando rato como modelo experimental. Lá, acompanhava o que acontecia com o coração dos animais usando equipamento de ecocardiograma feito para humanos. Mas, o coração do camundongo é menor e mais rápido que o de rato, o que impede sua visualização com aparelho convencional. Então, as atividades de verificação e acompanhamento dos resultados de tratamento com células-tronco nos

camundongos, implicava a necessidade da realização de transplantes em um número maior de animais, muito próximos geneticamente, que eram sacrificados em intervalos regulares de tempo para que fosse possível estabelecer uma série temporal de avaliações. Mas, era imprescindível o uso do equipamento apropriado, que “tem uma potência muito maior, o que permite que agente tenha imagens assim como se fosse um coração de humano...”, e a seguir Nina continua:

Nina: Então o equipamento era novo, o modelo pra mim é novo, camundongo, eu já tinha trabalhado antes com rato, mas com camundongo com chagas, não, então eles querem ver como está o coraçãozinho desses camundongos... Agente anestesia e faz o exame por fora né, que a pesquisa experimental é muito invasiva, para ver o jeito é matar o bichinho, abrir e olhar o coração... Com esse equipamento você pode fazer isso sem abrir animal que se mantém vivo e você vai acompanhando ele ao longo do tempo como se fosse um ser humano mesmo...

Nina transferiu-se para o Leti motivada por questões pessoais e também devido à crise no laboratório onde trabalhava. Mas, um elemento crucial em sua decisão de abandonar São Paulo e se fixar em Salvador foi a atração exercida pelos recursos disponíveis no laboratório. Ao mesmo tempo, a expertise que dispunha na área da pesquisa a tornou atraente para o laboratório. Sobre a inserção no Leti, afirma que ao mesmo tempo em que é tudo novo, o equipamento, a doença de Chagas, também há um senso de continuidade com sua trajetória anterior.

Nina: Eu vim pra cá porque eu tenho habilidade pra fazer ecocardiograma, mas para mexer naquele equipamento de ultrassom, que eu não conhecia, tô vendo agora, tô montando, aí Dr. César falou: olha você vem, continua na área de cardiologia (doença de chagas) e ainda continua mais ou menos na sua área que é de ultrassom, só que ao invés de fazer terapia genéticas a gente faz com células-tronco, na verdade as ferramentas de laboratório são muito parecidas com que eu já fazia antes, né?

Essa história aponta para o modo como interesses distintos, sem que houvesse arranjo prévio, podem convergir em uma mesma direção. O passado de Nina, as habilidades adquiridas ao longo de sua história como pesquisadora contam agora como um componente do laboratório e abriram-lhe a

possibilidade de envolvimento com o que é novo – o aparelho de ecocardiograma para camundongos – e com o que está por vir: as terapias celulares. Nesse movimento, a própria Nina é também transformada em outra pesquisadora, com mais habilidades, como novo interesse de conhecimento e se tornou membro de outro laboratório. O equipamento usado – que confere um diferencial ao laboratório – conta na corrida para que o LETI se destaque em uma área de pesquisa altamente competitiva.

Por vezes, contudo, os equipamentos também retardam os tempos da pesquisa, sua quebra colide com prazos do mestrado e determina o atraso de todo trabalho. Como aconteceu com Luiz Guilherme:

Luiz Guilherme: Nesse tipo de trabalho que agente se propõe a desenvolver é natural que algumas coisas atrasem, até alguns resultados, às vezes até uma publicação... A sua defesa pode ser alterada, a data da sua defesa; eu, por exemplo, tive um problema com equipamento que dependia de uma peça que vinha dos EUA. A gente demorou seis meses pra fazer importação e só tinha 24 meses de mestrado, ou seja, um quarto do meu tempo. A peça chegou no Brasil, mas o aparelho não funcionou, veio um técnico de S. Paulo, só depois de um tempo é que ele descobriu e a gente ficou sabendo que a peça tinha vindo com defeito. Ela passou por uma empresa americana, por um controle de qualidade, chegou ao Brasil com toda a dificuldade de importação e veio com problema, então, você imagina o que é isso. Não foi culpa do meu laboratório, não é porque não tinha dinheiro, não é porque um técnico demorou de vir, foi fator alheio. Então, dos 24 meses, eu ainda consegui correr um bocado e acho que defendi uns quatro ou cinco meses de atraso, mas com essa justificativa, então... [...] Você fica muito louco, pensando, eu vou estourar o prazo, e não é só estourar o prazo... é você terminar de escrever sob pressão, terminar de escrever e ter que defender já sabendo que... que você tá fora do prazo, por mais que você tenha justificativa...

Nesse caso, os ritmos não se ajustam bem: o prazo da importação da peça, da vinda do técnico, da descoberta do defeito contribuem para uma dissertação fora do prazo, para um mestrando “ficar louco”. Mas, a despeito da pressão, ao final da dissertação, Luiz Guilherme diz que os atrasos são normais nesse tipo de trabalho, as rotinas, o uso dos equipamentos, os resultados, por vezes, não são precisamente previsíveis. Um bolsista pós-doc, por exemplo, relata a amarga experiência de ter ficado, em outro laboratório,

dedicado ao trabalho com um valioso aparelho – segundo ele, custava mais de um milhão de reais – que permaneceu quebrado por um ano. Avalia o período como uma espécie de parêntese ou vazio em sua carreira, pois sem aparelho não havia pesquisa, sem pesquisa não havia publicação, sem tais procedimentos, deixava de ser candidato competitivo nos concursos para professor ou pesquisador. Durante aquele ano, via seu futuro ficar como que suspenso ou congelado. Como sentiu sua carreira encolher, hesitou em renovar a bolsa, mas não discernia outra direção a seguir até conhecer os coordenadores do LETI.

Leandro: Aí nesse momento, foi meio ironia do destino, no outro dia eu conheci Dr. César e a Dra. Letícia, que até então eu conhecia de ouvir falar, ele ficou sabendo [de sua situação] por um amigo meu, que fez doutorado lá comigo com Fernando Cunha [...]. Daí ele [Dr. César] disse: espera aí, ele veio de Fernando Cunha e tá ali como técnico da máquina, não, não, isso tá errado... E falou para mim: eu fiquei sabendo que você é de Fernando Cunha e eu quero você pra mim, apontando o dedo e eu me assustei... Ele disse, não, para com essa palhaçada aí, com esse aparelho e vamos fazer pesquisa... [...]. Fui trabalhar com células-tronco, aí eu falava: não sei nada sobre células-tronco. Aí Dra. Letícia disse: ó, nós também não... nós estamos aprendendo também... Foi bom, é uma coisa assim que, poxa, bem importante e gostaria muito de aprender isso. [...] Eu optei em ficar em células-tronco, que eu quero aprender [...] e nessa fase tô muito ainda no aprendizado células tronco ainda, que é algo com que eu nunca trabalhei na vida...

Quem pode ser esse personagem que aponta o dedo e indica a direção de um novo laboratório, de uma nova bolsa, de um novo objeto de pesquisa e abre assim, outro horizonte de expectativas, ou melhor, permite a retomada de expectativas com relação à carreira de um recém doutor em um momento de prostração? Quem são essas pessoas apenas conhecidas de “ouvir falar”, mas que conheciam bem, não a Leandro, mas ao seu orientador de doutorado e por isso o incorporaram, mesmo completamente novel naquela área? São todos – Dr. César, Dr. Fernando Cunha e Dra. Letícia – coordenadores de laboratório, pesquisadores amadurecidos na carreira, que mostraram capacidade de articular, ao longo de uma trajetória, conhecimentos, materiais, posições institucionais, recursos financeiros, orientandos e habilidade para

mantê-los reunidos em um arranjo duradouro, ainda que sujeito a contingências e algumas descontinuidades.

Tempo das carreiras

A história de Leandro, bem como a contada por Nina, mostra o papel fundamental dos coordenadores do laboratório na articulação dos seus vários componentes, dos equipamentos, recursos e pessoas para utilizá-los. Um coordenador de laboratório usualmente é alguém que atravessou todos os estágios da carreira, aprendeu as habilidades requeridas a um pesquisador, conseguiu reunir crédito científico e, chegou a uma fase em que praticamente não se dedica à bancada, assumindo principalmente a tarefa de articulação interna e externa do laboratório.

O LETI conta com dois coordenadores, Dr. César e Dra. Letícia. Ele responde em primeiro lugar pelo laboratório, ela é a vice e, certamente, sucessora. Vejamos um pouco da história: A carreira de Dra. Letícia seguiu, em certa medida, um roteiro convencional: iniciação científica, mestrado e doutorado, com o mesmo orientador (no caso do doutorado, só parcialmente), estágio sanduíche por dois anos em um laboratório na Universidade de Harvard, defesa de tese, concurso para pesquisadora, trabalho em laboratório no qual ocupava posição relativamente inferior na hierarquia, depois criação do LETI – antigo LIF – ao lado de um pesquisador sênior, Dr. César, que vinha de outra instituição e desenvolvia, assim como ela, pesquisa na área de imunofarmacologia para doença de Chagas. É bem verdade que ambos trabalhavam com o mesmo tipo de pesquisa e isso foi essencial para que fundassem o LETI, contudo, a união dos dois não é uma mera soma de interesses afins, as diferenças entre eles contam bastante para o desenvolvimento das atividades do laboratório. Enquanto ele é a face mais pública do LETI, ela é a presença cotidiana mais constante; ele maneja a maior parte das conexões externas, ela – embora tenha conexões – cuida mais detidamente do ordenamento interno, sua sala fica próxima à bancada e ao local onde são feitos os experimentos. Ela gosta do trabalho da bancada, mas não permanece aí tanto tempo quanto desejaria, as exigências do laboratório – elaboração de

projetos e relatórios, as atividades de gestão e as orientações – tomam-lhe bastante tempo.

Iara: Você ainda vai pra bancada?

Dra. Letícia: Não consigo mais... eu gostaria... eu vou mais quando a gente tem transplante pra paciente que aí é uma coisa de grande responsabilidade que eu mesmo treino as pessoas que vão manipular as células e tal, mas, infelizmente, a gente tem um uma carga de serviços burocráticos muito grande [...].

A expectativa de Dra. Letícia é suceder Dr. César na coordenação do laboratório – já que ela ainda é institucionalmente subordinada a ele.

Dra. Letícia: Eventualmente vai acontecer de eu assumir a chefia do laboratório, por que isso é natural, né, no curso, né. Pela idade que ele [Dr. César] já tem, ele daqui a alguns anos vai se aposentar e eu tô assumindo parte de chefia realmente de burocracia, de orientações, fica, né, em cima de mim e eu não tenho problema nenhum com isso... eu acho que nesse momento César tem uma importância muito grande, seja a nível político de captação de recursos, seja de divulgação do que a gente faz, que é crítico pro laboratório; infelizmente conseguir dinheiro não depende só d'eu sentar aqui o dia inteiro e escrever um projeto bem escrito, depende de toda uma articulação política...

Iara: é... então vocês dividiram mais ou menos os trabalhos...

Dra. Letícia: [...] César contribui de muitas outras formas, que não fazendo isso que eu tô fazendo, e eu espero que ele continue por muito tempo fazendo isso, porque ele sempre foi um pesquisador que buscou fazer coisas diferentes, inovadoras, sempre teve os melhores laboratórios do Brasil, super bem equipados e montados e eu tenho muito orgulho em poder trabalhar com uma pessoa dessa, entendeu, porque eu aprendo também, ninguém sabe tudo [risos] nunca... É uma responsabilidade muito grande ser chefe, principalmente de um laboratório como esse, e eu acho que não é pra qualquer um, não que eu acho que eu seja a melhor, eu acho que as pessoas têm vocações diferentes e é importante saber isso, entendeu? É importante valorizar na pesquisa aquele... aquela pessoa que quer tá mais na bancada, desenvolvendo seus projetos e não tendo uma pressão, porque é uma pressão muito grande a de ser chefe de grupo...

Ela não mostra dúvida de que seguirá sua carreira no laboratório, seu destino profissional e o do LETI estão entrelaçados. O que está em questão

para ela é: como manter o laboratório? Como sustentar uma configuração que combine aparelhos básicos e os diferenciais que lhe oferecem mais possibilidades de trabalho, de publicação e de atração de bons profissionais? Como manter os financiamentos? Como crescer? Como escapar às instabilidades de políticas de financiamento para pesquisa?

Dra. Letícia: A gente tem que esperar seis meses a um ano pra conseguir um reagente, então isso é muito ruim pra pesquisa, porque você pensa que tá entrando em uma área como a de terapia celular, que é uma área nova, que tá todo mundo investindo e se é pra eu mostrar uma coisa que precisa de um reagente que vai levar seis meses, outra pessoa já vai tá publicando em minha frente, porque eu não consegui ter o reagente a tempo, isso é um problema. [...] Apesar de tudo, o cenário pra pesquisa vem melhorando, a gente tem tido mais recurso, hoje a gente não pode falar que a gente não tem boas condições pra pesquisa, a gente tem um laboratório de ponta, e vários laboratórios no Brasil estão bem equipados, não é só o nosso, é... a gente tá formando pessoas, então é uma questão realmente de você estruturar um grupo pra ser competitivo é...

Dra. Letícia tem uma posição como regente no laboratório, não apenas agrega e coordena o trabalho de pessoas, mas lida com inúmeros outros componentes e dispositivos do laboratório, os reúne e combina. Mas, habitando o mundo do laboratório, não é simplesmente alguém que observa e conforma a partir de uma zona exterior à paisagem, ao contrário, ela a compõe, é um dos seus pontos de referência. Já tem um caminho longo trilhado e aquilo que antevê para si está inevitavelmente vinculado à história e ao destino do LETI. Quando começou a ser assim? Desde quando sonhava com o próprio laboratório? Quando Dr. César a convidou para fundar o LETI? Quando ficou claro – inclusive institucionalmente – que ela seria a próxima líder? Os momentos da passagem não estão claros, o presente, o futuro e o passado se reencontram, embora a passagem seja percebida, não há delineamento claro de início e fim, como nos diz Whitehead (1993).

O laboratório, como disse, incorpora em sua paisagem temporal pessoas com distintos graus de experiência e de envolvimento na carreira. Assim como cada instrumento condensa em uma dobra tempos distintos (tempos dos diferentes matérias de que é feito, do momento da composição, do tempo de uso etc.), o laboratório onde os vários artefatos e equipamentos

estão dispostos, as pessoas que entram nesse arranjo também estão situadas temporalmente em momentos distintos. Particularmente nos laboratórios ligados a cursos de mestrado e doutorado, a instituição também funciona como local de formação de pessoas, de produção de artigos e produtos, além de assumir o encargo de cultivar carreiras, treinar pesquisadores, produzir mestres e doutores.

É possível que no ingresso em uma carreira de pesquisador – quando exigências e esforços de aprendizado são demasiados e quando resultados do investimento de tempo e trabalho são vagos e poucos específicos – a fantasia sobre um futuro brilhante ganhe mais relevo nas antecipações, enquanto que, para quem já obteve algum retorno em termos de credibilidade científica, as expectativas se tornam mais modestas e determinadas. Poderíamos dizer, como Bourdieu (2007), que os iniciados na carreira já adquiriram um senso do jogo e sabem, como o bom jogador, com mais precisão – embora sem cálculo – onde a bola vai estar e como devem se situar para continuar a jogada. Aqueles que ainda não adquiriam o senso do jogo podem estar avançados ou recuados demais com relação à posição da bola e, só com o tempo, com aprendizado do jogo, poderão também acertar os passos.

Vejamos agora, a história de Urânia, alguém com relativamente pouco tempo no LETI. Ela é bolsista IC, estudante do curso de veterinária (após uma graduação em Administração), seu ingresso nesta disciplina se deu, segundo ela, por um gosto, trazido da infância, pelo trato com os animais. A despeito dessa antiga inclinação, suas expectativas ao entrar no curso eram vagas, como acontece com a maior parte dos graduandos. Como seria a lida com animais? Ela não tinha respostas claras sobre isso. Os contornos de um futuro como pesquisadora começaram a ficar mais nítidos quando ingressou no LETI, a relevância das pesquisas, os desafios representados pelo aprendizado e a admiração pela orientadora imprimem o tom do seu envolvimento atual com o trabalho.

Urânia: Eu fiz muita coisa, [...] mas ficava inquieta porque eu sentia que não era isso, aí eu comecei a procurar, procurar, o que que eu quero? [...] Aí descobri que eu queria veterinária, que na verdade, era uma coisa que eu já queria desde criança, mas eu acho que eu deletei, assim a coisa de criança, né? [...] Aí eu comecei a perceber o que é que eu queria dentro da veterinária; [...], aí eu

descobri a pesquisa e vi que eu gostava disso mesmo. Eu sei que eu me encantei assim, com essa possibilidade de continuar estudando de me aperfeiçoar, e, você sabe, ser cientista. Eu falava pra minha orientadora, vamos ganhar premio Nobel e tal. [...] É, eu gostei bastante assim e aí, é, tô me identificando com a área dela (da orientadora), ela trabalha com neurofisiologia e farmacologia da dor e eu já tinha um interesse. Eu não gostava disso (de trabalhar em clínica veterinária), assim, né, eu queria trabalhar a coisa mais absoluta assim, sabe?

Urânia, em sua narrativa, fala de um futuro antecipado, de natureza indeterminada/determinada, em direção ao qual se lança. Sem dúvida, apoia-se em experiências prévias sedimentadas, algumas das quais envolvem a retomada de um gosto infantil de cuidar dos animais. Mas, o projeto – de ser pesquisadora, de ganhar prêmio e trabalhar com coisas absolutas – possui um tracejado pouco nítido, pois os elementos sobre os quais se sustenta são ainda escassos e rarefeitos. Podemos, com esse pequeno fragmento de história, recuperar o argumento de Heidegger (1988) de que o tempo não é simplesmente uma sucessão de unidades discretas, possui qualidades, e que futuro e passado se encontram, se entrelaçam, pois o passado é retomado no porvir. Urânia recupera o “vigor de ter sido” de sua infância, ao se entregar a cuidados com vivos e, nessa retomada, esboça um porvir, se lança mais adiante na carreira de pesquisadora. Podemos também seguir o argumento de Whitehead (1993) quando afirma que, o que impulsiona a seguir adiante deve ser buscado no todo – tanto no passado quanto no futuro não realizado, no futuro que poderia ser. No caso de Urânia, há uma aposta em futuros que podem vir a ser e compõe também o panorama temporal, há um futuro do qual abdicou – o de administradora de empresas, bem como a retomada do passado. Mas retomada aqui não tem o sentido de repetição. Tampouco significa desenvolvimento necessário de algo que existia antes como potência, do mesmo modo como a árvore estaria contida na semente.

A história de Urânia e sua empolgação com o trabalho de pesquisadora não acontece sem surpresa. Ela tinha expectativas de cuidar dos animais, aos quais se afeiçoara quando criança, mas acabou se engajando em uma pesquisa sobre dor, que implica em infligir estímulos dolorosos nos animais, observar suas respostas, utilizar algo para mitigar a dor e observar mais uma vez quais serão as respostas. Mais especificamente, trabalha com tratamento

com células-tronco para dor neurológica, na prática, isso significa que precisa produzir um animal com dor neurológica crônica para tratá-lo e, ao fim do experimento – e na pesquisa com animais é sempre assim o final – é preciso sacrificar os camundongos. Isso é algo bem diferente do cuidado terno com os bichinhos ao qual se acostumou na infância. Esta não tem sido exatamente uma experiência fácil para ela, que sequer come carne por compaixão com os seres sensíveis. Para suportar esse aspecto do trabalho, precisa de uma justificativa para a dor e o sacrifício – dos animais e em alguma medida dela também –, e a encontra justamente em uma promessa de futuro sem dor para humanos e, talvez, para outros seres vivos.

A CORRIDA PARA SER O PRIMEIRO

Há ainda uma última coisa a observar na história de Urânia, sua fantasia com o prêmio Nobel aponta também para algo já referido anteriormente: a área de pesquisa com células-tronco é extremamente promissora e, igualmente, competitiva. Há uma corrida para ser o primeiro a chegar a descobertas, que pode trazer reconhecimento, premiações, ainda que não o Nobel. E, como vimos antes, o ingresso na área de pesquisa com terapias celulares representou para o laboratório – bem como na história pessoal de vários de seus membros – uma inflexão e ampliação do campo de pesquisas. O LETI já não é mais o laboratório pequeno que estudava fundamentalmente os efeitos de determinadas substâncias sobre a resposta imunológica de camundongos chagásicos ou com leishmaniose para as pesquisas com terapias com células-tronco em camundongos com doença de Chagas, daí para terapias celulares em uma série de outros modelos animais portadores de distintas patologias. Isso significou também a abertura de novas possibilidades de financiamento, de incremento, aquisição de novos componentes que, por sua vez ampliam as chances de publicação em periódicos internacionais de prestígio, o que pode se reverter em mais recursos para o laboratório que se torna, assim, um foco de atração para pesquisadores advindos de áreas de pesquisa diversas. Tudo isso está envolvido em um aspecto peculiar da dimensão temporal do laboratório: a luta para ser o primeiro.

O fato de que o laboratório tenha se tornado mais apto a disputar posições em um campo altamente competitivo, faz com que os pesquisadores muitas vezes percebam o próprio trabalho como algo assemelhado à participação em uma corrida. Há uma luta para ser o primeiro a fazer o experimento decisivo, aquele que atende a expectativas, que gera publicação, prestígio, prêmios. E os pesquisadores estão bastante cientes disso, travam essa luta por reconhecimento na bancada, na labuta com culturas de células, mas também com o olhar voltado para os concorrentes, atualmente, com o poderoso auxílio da internet.

Sílvia: Hoje em dia, a pressão é muito grande pra se publicar, então as pessoas tem que correr na frente pra já publicar então, enquanto um tá fazendo o experimento, o outro tá monitorando na internet, olha quem já publicou alguma coisa parecida com isso, que nós vamos ser os primeiros, que num sei o que. [...]. É muito difícil, essas células [tronco-embrionárias], mesmo em animais é complicado, sabe? Porque tem uma pressão muito grande pra publicar rapidamente, então eles [outros cientistas] publicam muitas coisas que eles não repetiram, então aí a gente é que vai repetir e aí não é tão assim, tão satisfatório quanto o resultado que eles obtiveram né? então falo eles, a comunidade científica né, então essas células, mesmo em animais, elas são realmente mais difíceis de proliferar e replicar e de diferenciar que é muito complicado. (Sílvia, mestranda)

Sandro: A gente tá trabalhando com a expectativa de alguém que tá querendo sair de uma cadeira de rodas, que tá querendo sair pra enxergar alguma coisa, tá querendo sair de uma situação que tá quase morrendo numa fila de transplante, isso é importante? É importante, você tá mexendo com sentimental de um monte de gente que tá numa situação ainda delicada (Sandro, pesquisador).

Sem dúvida, as grandes expectativas geradas pelas pesquisas com células-tronco estão presentes no horizonte temporal do laboratório, já que foram os resultados iniciais obtidos que trouxeram visibilidade, ampliaram os recursos e as possibilidades de ingresso nesse campo; entretanto, o modo como as esperanças depositadas nesse tipo de pesquisa se anunciam nas falas de pessoas que estão situadas em momentos diversos da carreira são bastante distintas.

TEMPO DO CUIDADO

As histórias de pessoas que vimos até aqui não são desvinculadas dos lugares e das coisas que estão envolvidas no desenrolar de acontecimentos. Por isso é importante acrescentar algo sobre o laboratório, embora as trajetórias pessoais sejam singulares, este abre possibilidade de ser e vir a ser para várias entidades. Simultaneamente, o laboratório ganha concretude não apenas pela materialidade dos aparelhos, dos compostos químicos e animais, mas também pela atuação dos humanos. O laboratório integra pessoas com habilidades e graus de expertises bastante distintas – como é a norma – e reúne ainda outros elementos que possuem durações muito variadas, como a história das ciências biológicas, os conhecimentos em imunologia, a duração da técnica de cultivar células e das próprias células-tronco, das doenças, dos animais e dos “novos” equipamentos, como o aparelho que faz ecocardiograma de camundongos, que é novo não só no laboratório e no Brasil, mas é também um equipamento recém inventado, que guarda relações com aparelhos similares anteriores. Podemos dizer, como Latour (1995), que “o laboratório se apresenta como uma ocasião aberta a trajetórias de entidades que herdaram circunstâncias precedentes ao ‘decidir’ perseverar, de uma nova maneira, no ser” (LATOURE, 1995, p. 14). Para Latour, o corpo do experimentador é a circunstância para o surgimento de um fenômeno “natural”, através da execução de ações e do uso de aparelhos, mas o que é assim produzido transforma e autoriza o pesquisador. Não há um encontro entre duas entidades já dadas, mas uma associação que produz diferenças em todos os envolvidos.

Se o experimentador se faz na relação com uma série de procedimentos, dispositivos e coisas, vivos e não-vivos, humanos e não-humanos, uma das entidades que crescem no laboratório e que estão no background de virtualmente todas as pesquisas são as culturas de células. Usualmente, as pesquisas seguem um padrão: ao se testar alguma substância, o passo inicial é observar como células cultivadas fora do corpo respondem a ela, são os experimentos *in vitro*, depois, se os resultados são positivos, novos testes são feitos no modelo animal, testes feitos *in vivo*. Os camundongos não podem ser a primeira opção para testagens, pois, além dos motivos éticos – há pre-

ocupação com o sofrimento dos animais e recomendação de que sejam poupados na medida do possível –, é preciso ter em conta o fato de que animais de laboratório são altamente selecionados, com especificações de linhagens e variedades e os modelos animais portadores de doenças importantes para os humanos são resultados de custosos esforços de produção. Por todas estas questões, tais animais são recursos valiosos, por isso Luiz Guilherme, um doutorando, que estuda o efeito imunomodulador de certas substâncias no organismo, diz:

Luiz Guilherme: Tudo isso inicialmente in vitro, né? Porque nada justifica você utilizar modelo animal, se você não tem uma comprovação primeiro em cultura de células; então a gente faz toda a parte imunomodulação com alguns modelos in vitro pra estudo de drogas que potencialmente são imunomoduladoras, que exercem alguma função sobre o sistema imune, são alguns ensaios, pelo menos três...

Claro que nem sempre o que funciona na cultura de células representa também um sucesso quando passa para o modelo animal. Diana, bolsista pós-doc, nos conta as dificuldades que teve para defender a dissertação de mestrado no Instituto Butantã. Ela testava os efeitos de uma substância anticancerígena, extraída de um veneno de cobra. Primeiro, testou a substância em cultura de células, depois no modelo animal, o camundongo. Os resultados foram bastante divergentes:

Diana: Porque no in vitro tudo funcionava lindo, né, não tinha efeito maléfico nenhum, só matava as células tumorais bem mais do que as células normais, só que quando a gente já tava no animal, a gente tinha vários efeitos colaterais que não justificariam nunca utilizar um veneno como uma terapia pra câncer e o que aconteceu foi que aí faltava 1 ano pra eu defender o meu mestrado, não, 1 ano, não, menos, 8 meses pra eu defender o meu mestrado e eu não tinha uma tese, eu não tinha resultado que convenceria nenhuma banca, eu só tinha resultado negativo. E aí eu comecei a ficar desesperada. Aí eu fui para o laboratório do Dr. X, [...] que falou: Cê num quer testar essas enzimas nas suas células pra ver o que é que dá? [...] Aí a gente viu que tinha um efeito fantástico, que tinha amostra de células tumorais, a gente resolveu então injetar in vivo né, nos camundonginhos, e gente via que inibia o crescimento do tumor, então eu ganhei minha tese de mestrado aos 45 do segundo tempo, caiu no meu colo assim.

Na lida com a cultura de células nem sempre o problema é a discrepância entre resultados obtidos *in vitro* (nas células) e *in vivo* (no animal). Gabriela, nos fragmentos de narrativa no início deste artigo, fala dos tempos das coisas, das plantas e das células. Sua fala parece mais próxima do relato de antropólogos sobre culturas tradicionais: o reconhecimento de que as coisas têm um tempo e que é preciso conhecer, adotar um procedimento com relação a elas, sem que isso tome a feição de um completo domínio sobre as coisas, na verdade, elas parecem demandar mais atenção, compromisso e habilidade do que propriamente controle. Ela nos diz em outro trecho:

Gabriela: Vou te dizer, já tem quase um mês que eu tô tentando fazer [o experimento], porque a gente tem que cuidar pelo menos uma, duas semanas, delas [das células], pra elas crescerem e se multiplicarem, pra gente ter várias células e poder montar o experimento, então, poxa, eu tô tentando e não consigo, eu ia montar agora essa semana também... tinha poucas células, aí eu já troquei o meio [de cultura] e vou começar a fazer segunda feira, que até segunda feira, eu acredito que elas vão estar melhores, e amanhã é sábado, eu venho pra trocar o meio da célula, porque senão segunda eu não posso... Pode ser que eu não consiga de novo realizar, que é uma coisa que eu tô aprendendo aqui...

Sílvia, mestranda, também relata cuidados e incertezas da lida com a matéria viva.

Sílvia: A gente isola as células da membrana, né, e o normal é que essas células, elas vão se replicando, a gente vai replicando e elas vão crescendo e aí ficando, vão crescendo, mas na passagem quatro, que é a quarta vez que eu tiro a célula do meio de cultura e reparto para elas crescerem mais ainda, elas já vão começando a mostrar sinais de, a gente fala, de senescência, né, de não crescer rapidamente, crescer muito lentamente, isso é sinal de que elas estão morrendo, elas tão morrendo, muito mais do que se multiplicando [...]Então, é uma coisa que é completamente contrária ao que eu tinha previsto, que eu ia isolar essas células e que eu ia conseguir replicar, replicar, replicar e o que eu tava lendo era isso, eu fui ler alguns artigos e eles viram que, olhe, não se sabe por que ainda umas células se replicam até passagem 20, outras células elas não conseguem sobreviver a passagem 4, então eu tô com essas que não conseguem passar da fase 4. [...] Não se sabe por que, nem eu nem ninguém por enquanto sabe, se eu descobrir, já é a minha tese de mestrado né.

Vamos explorar um pouco mais a questão do cultivo de células. Essa é uma técnica bastante difundida não apenas no LETI, mas em laboratórios de Biologia de todo o mundo. Tal cultura se converteu em um dos pilares da pesquisa em Biologia ao longo do século XX e seu uso se tornou rapidamente tão generalizado e rotinizado que a técnica ganhou uma aura de inevitabilidade ou de existência natural (LANDECKER, 2007). A cultura de células envolve a retirada de células (ou fragmentos de tecido) de um organismo e sua replicação e multiplicação em um meio úmido contendo os nutrientes necessários à manutenção daquela forma de vida. A existência dessa vida não guarda semelhanças com “o plano do corpo ou a extensão da vida do organismo do qual seus ancestrais foram derivados” (LANDECKER, 2007, p. 23). Landecker (2007), pesquisando o surgimento e as transformações dessa técnica ao longo do século XX, argumenta que seu advento e difusão alterou fundamentalmente a temporalidade da matéria viva, dado que a vida das células se autonomiza completamente da vida do organismo e o seu tempo de duração já não envolve qualquer relação com a do homem ou animal do qual foram retiradas. É célebre o caso das células HeLa, retiradas de uma dona de casa americana que faleceu em decorrência de um câncer em 1947, cujo tecido celular permanece vivo em laboratórios mundo afora sem jamais perecer – desde que seja devidamente mantido em meio de cultura, é claro. Além disso, a essa técnica se aliou outra, a de criogenização – congelamento e posterior revitalização de células – que permitiu a convivência simultânea entre células de uma mesma cultura, mas de gerações que podem estar situadas em pontos bem distantes do tempo. Espaço e tempo são radicalmente alterados com isso. Primeiro, porque as células congeladas podem ser transportadas virtualmente sem problema de um lugar a qualquer outro, o que tornou a troca de material vivo muito mais intensa ao longo dos anos. Segundo, porque o uso do freezer e de substâncias de congelamento permitem manter a vida da cultura indeterminadamente, ou seja, estes equipamentos ampliaram a flexibilidade temporal das células, além de abrir a possibilidade de encontro e aproximação de células situadas em diferentes pontos do ciclo biológico (LANDECKER, 2007).

Por isso, um dos pesquisadores do laboratório, no nascimento de seu filho, correu a buscar as células do Cordão umbilical para congelar. Ele conta:

Sandro: Quando Sandrinho nasceu, a coisa já estava estabelecida [as pesquisa com células-tronco] e a gente já fazia muito bem feito no laboratório, então ele nasceu, no dia que ele nasceu, eu, ao invés de eu ficar lá pajeando ele, tal, tal, tal, filmei tudo direitinho, participei do parto etc. etc. Pronto. Peguei minha placenta e meu cordão umbilical, me mandei pro laboratório, passei o dia lá e meu filho passou o dia com os familiares, todo mundo alegre e eu aqui trabalhando, trabalhei o dia todo, saí daqui de noitinha, minha comemoração foi eu sozinho, comi uma acarajé aqui perto e depois fui para casa dormir. Nem dormi no hospital, nem nada, por que tinha de processar as células naquele dia, tinha que fazer as células da membrana placentária dele e do cordão umbilical, que são duas fontes para a gente obter células-tronco. Então peguei células dele, tem aí congeladas, tem aí expandidas, já estão até nos experimentos de outras pessoas. [...] Às vezes você tem de se desligar de um sentimento que é fundamental, ou da família, às vezes são coisas até bem sublimes que você deixa por conta de ter um profissionalismo, uma coisa rigorosa a ser seguida [...], mas aquele momento era único, eu tinha de aproveitar o momento de trabalhar com a coisa que tá viva, se eu dissesse, não, vou ficar aqui o dia todo [no hospital], amanhã eu processo, amanhã a placenta tava morta, tava podre e não tinha célula para aproveitar [...], tem algumas situações que a gente não tem como adequar e tem que submeter aquele momento mesmo e pronto.

Com seu gesto, Sandro procurou manter algo da vida embrionária do filho em suspenso para depois, talvez, ser retomado. Talvez, a maioria dos pais afetuosos expresse seu amor à criança permanecendo junto a ela, Sandro reencenou naquele dia, o papel do pai amoroso e preocupado com o futuro de sua criança, mas o fez se apropriando da plasticidade da vida, através de um meio permitido pelo laboratório. Reencontramos nessa cena o entrelaçamento das êxtasis temporais (o vigor de ter sido, o presente fugaz e o porvir). Os possíveis agem sobre o presente, que envolve também uma retomada de envolvimento prévios. Sandro age orientado por uma expectativa de que as células-tronco, em especial as células-tronco embrionárias, se converterão em tratamento efetivo para inúmeras doenças, ele depositou suas esperanças – muito bem etiquetadas – no freezer do laboratório.

Na ação de Sandro parecem se confundir suas metas de pai com as metas da ciência, o tesouro representado por aquele pequeno quinhão da

vida embrionária do filho, bem conservado no laboratório, passível de ser regatado em qualquer tempo, serve aos fins da ciência, circula entre experimentos e pesquisas, está vivo nas culturas em que é multiplicado e usado. Segundo Pickering (1995), também as metas da ciência não se originam de um pensamento desencarnado, mas emergem no tempo real da prática e esta qualidade da temporalidade emergente representa um elo entre agência humana e a agência material. Para ele,

O campo das máquinas existentes serve como uma superfície de emergência para as metas da prática científica, então as intenções humanas estão ligadas e se entrelaçam (de muitos modos) com capturas prévias de agência material na sintonia recíproca de máquinas e performances humanas disciplinadas. O mundo da intencionalidade é, então, constitutivamente engajado com o mundo da agência material mesmo que um não possa ser substituído pelo outro (PICKERING, 1995, p. 20).

Por isso a ciência pode ser tida como invenção, mas não como revolução absoluta, nem como desenvolvimento linear. O novo na ciência implica em abertura de possíveis onde antes parecia haver uma impossibilidade, de um modo em que coisas e pessoas oferecem umas para as outras chances de uma nova existência.

Para concluir, retomaremos uma citação de Whitehead (1993, p. 88-89) em que ele diz:

O passado e o futuro se encontram e se misturam no presente mal definido. [...] a passagem da natureza, é simplesmente uma outra denominação da força criativa da existência, possui uma grande margem de presente indefinido e instantâneo em cujo âmbito operar. Sua presença operativa, que no momento impulsiona a natureza adiante, deve ser procurada ao longo do todo, tanto no passado remoto quanto na mais estreita amplitude de qualquer duração presente. Talvez também no futuro não realizado. Talvez também no futuro que poderia ser, bem como no futuro efetivo que virá a ser. É impossível meditar sobre o tempo e o mistério da passagem cria-

tiva da natureza sem uma avassaladora comoção ante as limitações da inteligência humana.

Esta passagem do texto de Whitehead foi citada não apenas porque sintetiza sua concepção de tempo e por sua beleza, mas também porque parece ser um comentário perfeito para dar conta da situação presente das células-tronco e das pesquisas sobre elas. As células-tronco possuem característica temporal peculiar: são definidas por um “ainda não”, são caracterizadas pela sua potência ou pluripotência, no caso das embrionárias. Elas podem se transformar em qualquer tecido de nosso corpo (músculo cardíaco, neurônio, dente, células hepáticas etc.) por isso mesmo seu valor reside em sua não diferenciação ainda. E elas poderão representar de fato uma revolução na medicina quando e se os cientistas conseguirem descobrir como dirigir a diferenciação, como estabilizá-las nos estados desejados e como fazê-las funcionar de modo esperado. Até agora essas tarefa não têm se revelado tão fácil assim, principalmente com relação às células-tronco embrionárias. Mas há um sem número de cientistas voltados para encontrar respostas a essas perguntas, sustentados na esperança de encontrar algo, sustentando a esperança de outros. A esperança, esse sentimento que sempre aponta, para além do desejo, para outras agências que confirmarão ou não aquilo o esperado. E há múltiplas e heterogêneas agências envolvidas na história das células-tronco, com tempos e historicidades distintas: as técnicas, os aparelhos, as agências de pesquisa, as próprias células.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CALLON, Michel. Some Elements of a Sociology of Translation: domestication of the scallops and the fishermen os St Brieuc Bay. In: LAW, John (Org.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* Londres: Routledge, 1986, p. 196-223.

DEWEY, John. *The Public and its problems*. Athens: Swallow Press, Ohio University Press, 1991.

- EMIRBAYER. What is Agency? *The American Journal of Sociology*, Chicago, v. 103, n. 4, p. 962-1023, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, V. I. Petrópolis: Vozes, 1988.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment – Essays in livelihood and skill*. New York: Routledge, 2000.
- KNORR-CETINA, Karin. New developments in science studies: the ethnographic challenge. *Canadian Journal of Sociology*, v. 8, n. 2, p. 153-177, 1983.
- _____. Objectual Practice. In: SCHATZKI, T.; KNORR-CETINA, K.; SEVIGNY, E. (Org.). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Londres: Routledge, 2001, p. 163 - 174.
- LANDECKER, Hannah. *Culturing Life: How Cells Became Technologies*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- LATOUR, Bruno. Os objetos têm História? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 7-26, 1995.
- _____. Morality and Technology – the end of the means. *Theory, Culture and Society*, v. 19, n. 5/6, p. 246-260, 2002.
- _____. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LYNCH, Michael. *Scientific Practice and ordinary action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PICKERING, Andrew. *The Mangle of Practice – Time, Agency and Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- PICKERING, Andrew. Practice and Posthumanism: social Theory and a History of Agency. In: SCHATZKI, T.; KNORR-CETINA, K.; SEVIGNY, E. (Org.). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Londres: Routledge, 2001, p. 163 - 174..
- PICÓ, Josep. *Los Años Dorados de La Sociología (1945 – 1975)*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- SOUZA, Iara Maria de Almeida. Células-Tronco: Considerações sobre o Regime de Verdade e o Regime de Esperança. In: PORTO, C. M. et. al. (Org.). *Diálogos entre Ciência e Divulgação Científica: Leituras Contemporâneas*. Salvador: Edufba, 2011, p. 153-178.

THEVENOT, Laurent. Pragmatic Regimes governing the engagement with the world. In: SCHATZKI, T.; KNORR-CETINA, K.; SEVIGNY, E. (Org.). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Londres: Routledge, 2001. p. 56-73.

WEIK, Elke. From Time to Action: The Contribution of Whitehead's Philosophy to a Theory of Action. *Time and Society*, v. 13, n. 2, p. 301- 319, 2004.

WHITEHEAD, Alfred North. *O conceito de Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SOBRE OS AUTORES

Christine Zonzon é licenciada em Letras e Literaturas Estrangeiras pela Universidade de Grenoble (França) e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente desenvolve uma pesquisa de Doutorado (Ciências Sociais, UFBA) sobre a Corporeidade na Capoeira e é pesquisadora do Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS). Tem desenvolvido pesquisas e publicado artigos e capítulos de livros sobre a capoeira, com foco na relação corpo e cultura.

E-mail: crizom2@gmail.com

Iara Maria de Almeida Souza cursou graduação, mestrado e doutorado em Ciências Sociais na Universidade Federal da Bahia, onde é professora do Departamento de Sociologia. Faz parte também do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma instituição e é pesquisadora do Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS) desde 1993, quando o grupo foi criado. Possui experiência na área de Ciências Sociais e Saúde e de Antropologia da ciência, atuando principalmente nos seguintes temas: práticas médicas, experiência de doença, biotecnologia e estudos de laboratório.

E-mail: iara-maria@uol.com.br

Gessé de Souza Silva é psicólogo, possui mestrado em Sociologia e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia. Pesquisador associado do Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS) desde 1998 e Especialista em políticas Públicas e Gestão Governamental do Governo do Estado da Bahia.

E-mail: gesse.silva@uol.com.br

Luciana Duccini, doutora em Ciências Sociais pela UFBA, é professora do Colegiado de Ciências Sociais da Universidade Federal do Vale do São Francisco e pesquisadora do Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS). Desenvolve pesquisas na área de sociologia e antropologia da religião, tendo publicado artigos sobre turismo religioso

e redes sociais e pobreza. Atualmente pesquisa práticas terapêuticas entre comunidades evangélicas, grupos de Alcoolico Anônimos e rezadeiras.

E-mail: luduccini@gmail.com

Luiz Carlos Correia Oliveira, graduado em medicina (UFBA), com especialização em pneumologia (UFRJ) e medicina do trabalho (USP), mestrado e doutorado em Ciências Sociais (FFCH/UFBA). Trabalha na inspeção do trabalho (MTE) desde 1985 e trabalhou concomitantemente na implantação e manutenção do Centro de Estudos em Saúde do Trabalhador (CESAT) em Salvador, e no Centro de Referência em Saúde do Trabalhador (CEREST), em Camaçari/Bahia. É membro do ECSAS (Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes) desde 1995. Os principais interesses de pesquisa são relação médico/paciente e adoecimento, temas investigados sob perspectiva fenomenológica, utilizando os conceitos de experiência e narrativa.

E-mail: salulcco@uol.com.br

Maria Gabriela Hita, doutora em Ciências Sociais pela IFCH Unicamp (2004), é Professora Associada do departamento de Sociologia, e dos Programas de Pós Graduação de Ciências Sociais e o de Feminismo e Gênero da Universidade Federal da Bahia, onde desenvolve atividades de ensino, pesquisa e extensão. Ela é pesquisadora do ECSAS, desde sua fundação, em 1993 e atual coordenadora do Laboratório de Investigações em Desigualdades Sociais (LIDES), do PPGCS-UFBA. Tem publicado artigos e capítulos de livros em prensa nacional e internacional sobre teoria social, feminista, questões socioculturais e políticas de pobreza urbana, família, gênero, saúde da mulher e questões raciais.

E-mail: mghita@uol.com.br

Maria Laura Recoder é antropóloga. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, Brasil e Licenciado em Antropologia pela Universidade de Buenos Aires. Integra a equipe de Antropologia e Saúde Universidade de Buenos Aires, onde realiza trabalhos de pesquisa e ensino e é membro do Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS). Sua pesquisa explora questões relacionadas a doença HIV-AIDS e a vida cotidiana. Tem publicado sobre a questão em livros e revistas nacionais e internacionais. E-mail: laurecoder@yahoo.com.ar

Miriam C. M. Rabelo é doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Liverpool, Inglaterra, com pós-doutorado nas Universidades de Aberdeen (2011) e Toronto (2003). É professora do Departamento de Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia e integra o ECSAS (Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes) desde 1993. Realiza pesquisa nos campos da antropologia da religião e da saúde, com foco especial em religiões afro-brasileiras, e tem interesse no desenvolvimento de abordagens fenomenológicas nas ciências sociais. Publicou junto com Paulo Alves e Lara Souza o livro *Experiência de Doença e Narrativa* (Fiocruz, 1999) além de inúmeros artigos sobre religião, práticas corporais e vida cotidiana.

E-mail: mcmrabelo@uol.com.br

Paulo César Alves é doutor em sociologia pela Universidade de Liverpool, Inglaterra, com pós-doutorado nas Universidades de Saint Andrews (2011) e Toronto (2003). É professor titular do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia e pesquisador do CNPq. Também é membro do ECSAS (Núcleo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes) desde 1993. Tem interesse em pesquisa sobre as inter-relações entre práticas de saúde, imaginário social e literatura. Além de capítulos de livros e artigos publicados em revistas nacionais e estrangeiras, publicou com Miriam Rabelo e Lara Souza o livro *Experiência de Doença e Narrativa* (Fiocruz, 1999) e organizou, entre outras, as seguintes coletâneas: *Cultura. Múltiplas Leituras* (EDUSC-EDUFBA, 1ª edição, 2010); *Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras* (Relume Dumará e Fiocruz, 1999); *Saúde e Doença: um olhar Antropológico* (Fiocruz, 1ª Edição, 1994).

E-mail: paulo.c.alves@uol.com.br

COLOFÃO

Formato 170 x 240 mm

Fontes Aller e PT Sans

Miolo em papel 75 g/m²

Tiragem 500 exemplares

Impressão EDUFBA

Impressão de capa e acabamento: CARTOGRAF

Quais são os fios que unem em uma mesma trama artigos que tomam como objeto de investigação temas tão diversos como o romance brasileiro no fim-de-século, Candomblé, laboratórios de ciência, experiência de mulheres que sofreram violência sexual, capoeira, uma casa seguidamente construída e reconstruída por uma família em um bairro popular, pessoas vivendo com HIV, a clínica da LER/DORT? Claramente, o que confere unidade aos textos que fazem parte desta coletânea não é uma temática. A singularidade da coletânea é dada pelo estilo de pesquisa influenciado pela fenomenologia, destituído, entretanto, de qualquer pretensão de pureza e dogmatismo. Fundamentados pela fenomenologia e pelo pragmatismo, os artigos dialogam com teorias contemporâneas e exploram, embora de forma diferente, questões relativas à prática, a ontologia, a temporalidade e a corporeidade, buscando seus desdobramentos na história, na experiência pessoal e na natureza.

ISBN 978-85-232-1010-6



9788523210106