

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA

PAMELA MOURA FREITAS

**CAMINHANDO PELA LAVOURA ARCAICA:
UM ESTUDO SOBRE CORPO, RELIGIÃO E A DIVISÃO
ENTRE NATUREZA E CULTURA NA OBRA DE RADUAN
NASSAR**

Salvador

2015

PAMELA MOURA FREITAS

**CAMINHANDO PELA LAVOURA ARCAICA:
UM ESTUDO SOBRE CORPO, RELIGIÃO E A DIVISÃO
ENTRE NATUREZA E CULTURA NA OBRA DE RADUAN
NASSAR**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, da Universidade Federal da Bahia, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Literatura.

ORIENTADORA: Prof.^a Dr.^a Cássia Lopes

Salvador

2015

RESUMO

Esta pesquisa procura examinar a obra *Lavoura Arcaica*, do escritor paulista Raduan Nassar, a partir de uma perspectiva interdisciplinar que privilegia o diálogo entre teorias das ciências sociais e literárias. Esse exame procura atravessar a narrativa a partir de uma ótica que prioriza a vida em seu fluxo e totalidade. Para isso, num primeiro momento, estabelece-se as bases teóricas e metodológicas que vão atravessar essa análise. Ainda nesse primeiro estágio, explora-se o momento de reflexão atravessado pelos estudos literários e as novas possibilidades investigativas que surgem a partir de uma suposta crise da crítica. Em seguida, empreende-se um estudo acerca do corpo, apresentando sua importância para a narrativa e as mudanças epistemológicas e paradigmáticas pelas quais o corpo, enquanto temática, passou durante a história da filosofia e teoria ocidental, inclusive no campo da religião. Por fim, discute-se a questão da sexualidade, considerando as práticas transgressoras de André e estabelecendo a relação que essa noção de violação tem com o processo civilizador. Nesse ponto, também se aborda a questão do aprendizado e do desenvolvimento de habilidades no âmbito da sexualidade.

Palavras-chaves: Lavoura Arcaica. Corpo. Religião.

ABSTRACT

This research examines *Lavoura Arcaica*, by the writer Raduan Nassar, from an interdisciplinary perspective that favors dialogue between theories of social and literary sciences. That examination seeks to cross the narrative from a perspective that prioritizes life in its flow and wholeness. For this, at first, it establishes the theoretical and methodological foundations that go through this analysis. Still at this early stage, it explores the moment of reflection traversed by literary studies and new investigative possibilities that arise from an alleged crisis of criticism. Then undertakes a study about the body, showing its importance to the narrative and the epistemological and paradigmatic changes that the body, as subject, passed during the history of philosophy and Western theory, including in the field of religion. Finally, we discuss the issue of sexuality, considering the offending practices of André, and establishing the relationship that this notion of violation has with the civilizing process. At this point, we also addresses the issue of learning and skills development in the context of sexuality.

Keywords: Lavoura Arcaica. Body. Religion.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	6
2 CAPÍTULO I.....	10
2.1 “As paredes da casa”: a crise no estudo da literatura e a ciência como possibilidade	10
2.2 “A justa natureza das coisas”: separação entre natureza e cultura.....	14
2.3 “O artesão que trabalha em cima de restos de vida”: separação entre fato e ficção ...	19
2.4 “A vida no subsolo”: Lavoura Arcaica e o estudo literário no fluxo da vida	25
2.5 “A incansável lavoura”: a narrativa da experiência vivida.....	33
3 CAPÍTULO II.....	37
3.1 “Alma de pastor”: o corpo na filosofia platônica.....	38
3.2 “A peste no corpo”: o corpo encarnado em <i>Lavoura Arcaica</i>	44
3.3 “Coração de Cristo”: o corpo na religião e na filosofia cristã	51
3.3 “A volúpia religiosa”: o corpo no estudo da experiência religiosa.....	57
4 CAPÍTULO III	71
4.1 “As nossas marcas no corpo”: sexualidade, transgressão e estigma em Lavoura Arcaica	71
4.2 “Edifício de pedra”: processo civilizador e modernidade.....	79
4.3 “Meu sexo roxo e obscuro”: o controle das práticas sexuais.....	84
4.3 “Rico só é o homem que aprendeu”: desenvolvimento de habilidades e sua relação com o exercício da sexualidade	93
5 CONCLUSÃO.....	99
BIBLIOGRAFIA	105

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa, apresentada aqui na forma de dissertação de mestrado, tem no romance *Lavoura Arcaica*, do escritor paulista Raduan Nassar, seu objeto de investigação fundamental. O propósito desta análise é acompanhar a narrativa de André e, a partir de um diálogo entre diversas áreas do conhecimento, refletir sobre suas experiências, o ambiente que envolve e permeia suas práticas e os elementos que marcam seu sentimento de marginalidade em relação ao mundo familiar. Procuo realizar esse esforço investigativo a partir de uma perspectiva que privilegia a troca e a interação entre variados referenciais teóricos, mas que é amplamente orientada pela antropologia contemporânea.

A análise que apresento aqui é focada numa tentativa de entender *Lavoura Arcaica* não como uma produção poética interessada na abordagem de temas que perpassam a existência, mas como uma espécie de relato da experiência vivida. Ao optar por esse ponto de vista, procuro me afastar de um modelo interpretativo que imponha perspectivas ideológicas ou que fixe sentidos à narrativa. A escolha de *Lavoura Arcaica* enquanto agente e instrumento desse esforço foi, sem dúvida, estratégica.

Lavoura Arcaica é uma narrativa, em primeira pessoa, sobre as experiências vividas por André no seu ambiente familiar. É uma história que atravessa o movimento do tempo, acompanhando as transformações de André desde a infância, passando pela adolescência, e chegando até os primeiros momentos de maturidade e independência. Por estar ancorada no fluxo da vida, a narrativa de *Lavoura Arcaica* é, também, uma história sobre família, sobre relações interpessoais, sobre angústia, discursos e desejos; sobre fé e sobre sexo. Porém, exatamente por estar tão atacadado à vida, o relato concebido em *Lavoura Arcaica* não pode ser resumido a esses temas, ou a qualquer outros. O objetivo da análise que se segue, portanto, não é sintetizar a obra *Lavoura Arcaica*, nem estabelecer e estagnar sentidos. A proposta aqui, alinhada a algumas tendências da antropologia contemporânea, é pensar *Lavoura Arcaica* para além de um produto cultural, trazendo a obra de volta à vida, para usar a expressão de um dos teóricos que norteiam esse trabalho.

Para isso, busquei ampliar a voz de André, atentar para a sua narrativa e valorizar suas experiências de vida. Com isso, procuro pensar o universo dessa lavoura arcaica não como

um domínio já dado e conhecido, mas como um terreno a ser explorado em suas relações e em seu processo de construção. O fluxo de transformação de André naquilo que ele é, um aspecto que caracteriza a narrativa, também é um vir a ser do próprio mundo. Além disso, a partir da aproximação com a antropologia contemporânea, experimento refletir sobre algumas perspectivas dicotômicas que, habitualmente, se manifestam nos estudos literários, especialmente no que tange à dualidade estabelecida entre mente e corpo.

O que pretendo é tentar alinhar a minha investigação literária a uma discussão, que vem sendo realizada dentro do campo da antropologia contemporânea, voltada exatamente para a erosão das distâncias entre pares dicotômicos. No caso dessa recente tendência da antropologia, o foco está voltado mais para o estudo do distanciamento entre os domínios da natureza e da cultura. Diferentes teóricos vêm se dedicando a apresentar perspectivas analíticas para as questões que envolvem a relação entre esses dois estados. Tim Ingold¹, um dos mais vocais e prolíficos dos intelectuais interessados em questionar essa separação sistemática entre natureza e cultura, estabeleceu boa parte dos fundamentos teóricos que orientaram essa pesquisa.

A perspectiva de Ingold é baseada, principalmente, numa concepção que toma o organismo e o ambiente enquanto um sistema em que os elementos da natureza, os humanos e não-humanos estão em constante relação. Isso significa se opor a uma tradição epistemológica cujo modelo de operação primordial consiste em retirar o indivíduo do mundo no intuito de tentar compreendê-lo e analisá-lo. A teorização de Ingold está mais interessada nas linhas, nos vínculos inseparáveis que os organismos estabelecem com o ambiente e com outros organismos. Assim, é possível observar que as contribuições de Ingold convertem-se tanto em outras perspectivas de análise quanto num questionamento da própria disciplina.

Essa reflexão sobre os fundamentos da antropologia não é uma exclusividade de Ingold. Pelo contrário, boa parte do empreendimento antropológico contemporâneo pode ser caracterizado exatamente por essa disposição em pôr em cheque os fundamentos tradicionais que constituíram os domínios da antropologia. A proposta de Ingold para responder a essa

¹ Antropólogo britânico contemporâneo, muito influenciado pela fenomenologia de Merleau-Ponty, e que desenvolve argumentos questionadores da dicotomia entre natureza e cultura em busca de um novo paradigma epistemológico e ontológico

crise epistemológica e de foco passa por compreender que o trabalho antropológico pode e deve ir além da análise das culturas. Para isso, ele propõe pensar o mundo e a antropologia a partir de uma perspectiva integral, uma configuração que só é possível ao se compreender a relação entre natureza e cultura como mútua e inerente. Isso permite que a antropologia explore princípios analíticos e tradições teóricas outrora distantes da herança referencial sustentada pela disciplina. O empreendimento da antropologia, antes tão focado em elaborar explicações para fenômenos socioculturais, passa a admitir disposições mais especulativas, agregando ao trabalho empírico de campo uma formação de cunho mais filosófico. Além disso, essa reavaliação dos princípios epistemológicos e dos projetos de análise permite que os antropólogos examinem modelos teóricos que, historicamente, se encontravam distantes de seu domínio de ação, especialmente as noções interpretativas das ciências biológicas e naturais.

Inspirado na proposta reflexiva e analítica de Ingold, tanto no âmbito teórico-metodológico quanto em seu aspecto experimental, esse trabalho se dispõe a refletir sobre as concepções de análise dos estudos literários. Além disso, a investigação passa por temas como sexualidade e religião, tentando estabelecer um diálogo com diferentes disciplinas e pressupostos teóricos para tentar pensar o universo de André e as suas experiências a partir dos vínculos entre elementos, indivíduos e organismos em um campo de relações. Correndo o risco de oferecer mais perguntas do que respostas, o argumento que pretendo desenvolver diz respeito à possibilidade de uma proposta de análise literária que, em seu processo investigativo, não retire a obra do mundo, que não a compreenda enquanto coisa dada e procure não oferecer explicações gerais e definitivas sobre os aspectos observados na narrativa. Uma análise que valorize o processo de desenvolvimento, construção e revelação do universo e que reconheça as intrincadas e indissociáveis relações que permeiam a vida.

Nesse intuito, esse trabalho está organizado em três partes. Na primeira procuro refletir, a partir das provocações e questionamentos levantados durante um simpósio do periódico *Critical Inquiry*, sobre o estado da crítica e da teoria voltadas para o estudo da literatura. Discuto a proposta analítica oferecida por alguns teóricos de alinhar os estudos literários aos métodos científicos e, a partir dessa proposição, analiso a separação entre os estudos da natureza e aqueles interessados em investigar os fenômenos culturais. Logo depois, procuro

oferecer uma possibilidade teórico-metodológica de trazer a literatura para o domínio do mundo e cogito os benefícios de tal perspectiva.

Em seguida início uma jornada pelos domínios da corporeidade, fazendo um preâmbulo que procura localizar a questão do corpo na história do pensamento ocidental e apresentando os esforços teóricos para recuperar o corpo da posição coadjuvante que ele desempenhou durante boa parte dessa tradição epistemológica. Argumento sobre a importância de se falar do corpo no contexto de *Lavoura Arcaica* e abordo a questão do corpo em um ambiente de forte discurso religioso. A partir dessa associação, analiso as possibilidades de se falar da religião a partir do corpo, ao mesmo tempo em que discuto o que a narrativa de *Lavoura Arcaica* tem a contribuir para uma inserção da materialidade corporal no discurso e práticas religiosas.

Por fim discuto o tema da sexualidade, a partir tanto da noção de interdito, seguindo ainda na trilha da religião, quanto da concepção de experiência. No interior dessa discussão ainda reflito sobre a marca de Caim, que André alega carregar na testa, a caracterização do estigma e o tema da modernidade, que aponta o conflito geracional e de costumes daquela família.

2 CAPÍTULO I

2.1 “As paredes da casa”: a crise no estudo da literatura e a ciência como possibilidade

“Estes são tempos incertos para os estudiosos da literatura”² (EAKIN, 2003). Foi com esta frase que, em Abril de 2003, a então jornalista cultural do *New York Times*, Emily Eakin, noticiou a realização de um simpósio, ocorrido na Universidade de Chicago, que reuniu teóricos de diferentes áreas das ciências humanas e sociais. O evento, concebido pelo periódico *Critical Inquiry*, uma das mais célebres publicações na área da teoria crítica, contava com a presença de nomes como Homi Bhabha, Fredric Jameson e Stanley Fish que, juntos, buscavam analisar as possibilidades de futuro da crítica e da teoria nas humanidades, diante daquilo que Eakin chamou de uma “crise galopante” das estruturas de análise utilizadas pelas ciências humanas desde o começo do século XX.

O tom aparentemente dramático da declaração de Eakin tinha razão de ser. Tendo ocorrido em 2003, o evento acontecia concomitantemente à forte iniciativa militar lançada pelos Estados Unidos contra países como Iraque e Afeganistão. A ação promovida pelo governo americano tinha o objetivo de responder aos ataques terroristas ocorridos no 11 de Setembro, e contou com uma profunda desaprovação da sociedade civil, de órgãos internacionais e, claro, da comunidade intelectual. Sendo assim, sua frase falava tanto da especificidade daqueles “tempos incertos”, quando o horror da guerra parecia dispensar tanto o trabalho erudito da teoria quanto a figura do intelectual, assim como apontava para um abalo dos paradigmas norteadores da atividade crítica, depois de anos de estabilidade.

O prefácio da publicação, que resultou deste simpósio, deixava ainda mais claro esse sentimento de incerteza e desafio que parecia espreitar o futuro da investigação teórica, ao

² No original: “These are uncertain times for literary scholars”. EAKIN, Emily. *The Latest Theory Is That Theory Doesn't Matter*, abr. 2003. Disponível em: < <http://www.nytimes.com/2003/04/19/books/the-latest-theory-is-that-theory-doesn-t-matter.html> >. Acesso em: 9 fev. 2014

retomar a sua própria história. Com trinta anos (à época), o periódico já tinha observado o surgimento de uma infinidade de escolas teóricas e tendências da crítica. Suas páginas foram suporte material para o desenvolvimento de análises alicerçadas em movimentos tão diversos quanto o relevo de uma paisagem, do estruturalismo aos estudos culturais, passando pelas teorias pós-coloniais e as políticas identitárias. Nos últimos anos, porém, o relevo da paisagem crítica parecia ter se tornado tão familiar que levou o conselho do *Critical Inquiry* a se perguntar se a investigação teórica não havia encontrado uma estabilidade tão plaina que agora só restava a seus pensadores a tarefa de consolidar e aprimorar o terreno conquistado, assumindo, com isso, que cada lavragem dessa terra aumentava o risco do solo erodir.

A outra possibilidade apresentada, muito mais desconfortável e desafiadora, era assumir que as mudanças ocorridas nos últimos tempos, tanto nas mídias habitualmente utilizadas nas análises, quanto no cenário teórico de outras áreas do conhecimento, solicitavam uma mudança paradigmática por parte dos estudos literários e de humanidades, tanto no horizonte de atuação, quanto nos recursos teóricos utilizados.

Diante de um elenco tão diversificado, seria impossível exigir consenso nas propostas apresentadas. Alguns, como Elizabeth Abel³ tentaram argumentar em favor de uma posição que permitisse um intercâmbio, ao invés de uma escolha, entre as duas possibilidades oferecidas pelo periódico. Outros, como Teresa de Lauretis⁴, optaram por resistir às provocações lançadas pela publicação preferindo não conjecturar sobre o futuro, acreditando que o trabalho da teoria sempre se faz no presente. E ainda houve os que, como Bruno Latour⁵, questionaram se, diante de um cenário tão bélico quanto aquele apresentado pela

³ ABEL, Elizabeth. Mania, Depression, and the Future of Theory. *Crit Inquiry*, [s.l.], v. 30, n. 2, p.336-339, jan. 2004. University of Chicago Press. DOI: 10.1086/421128.

⁴ LAURETIS, Teresa de. Statement Due. *Crit Inquiry*, [s.l.], v. 30, n. 2, p.365-368, jan. 2004. University of Chicago Press. DOI: 10.1086/421134.

⁵ LATOUR, Bruno. Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Crit Inquiry*, [s.l.], v. 30, n. 2, p.225-248, jan. 2004. University of Chicago Press. DOI: 10.1086/421123.

conjuntura política da época, os estudiosos deveriam realmente estar envoltos em processos de desconstrução do seu papel e da sua prática.

Se naquele momento de incertezas era difícil encontrar respostas concretas, as perguntas lançadas pelo *Critical Inquiry* viajaram e, nessa viagem, encontraram pensadores ansiosos para oferecer possibilidades teóricas e metodológicas para o dilema abordado naquele volume. Foi o caso do pesquisador Jonathan Gottschall que, no seu livro *Literature, Science and New Humanities*⁶, se propôs a oferecer aquilo que ele considerava a salvação para os estudos literários diante da crise moral e de finalidade que o campo das humanidades atravessa(va). Seu argumento é o de que, no atual estado de coisas, os estudos literários claudicam em estabelecer sua relevância porque não conseguem compor um senso de continuidade em suas análises. Isso porque estas análises costumam se concentrar em movimentos teóricos e exigências sociais de época, estando, portanto, fadadas a serem postas em xeque pelas gerações futuras quando estas estiverem à luz de novos fatos, novas escolas interpretativas ou, simplesmente, novas demandas sociais.

Para Gottschall o caminho é claro: a única maneira dos estudos literários se tornarem uma fonte de conhecimento durável e confiável é se eles se aproximarem dos paradigmas da ciência. Ciência. É assim, no singular e com uma exatidão indefectível, que a palavra aparece no prefácio do livro de Jonathan Gottschall. A aparente estabilidade evocada, porém, esconde um verdadeiro campo de batalhas.

Ao avançarmos na explicação de Gottschall sobre a natureza da ciência e as contribuições que esta pode fornecer às ciências humanas passamos a entender melhor seu argumento.

A ciência pode ser entendida como o método mais bem-sucedido criado por seres humanos para diminuir a área de explicações possíveis. O trabalho é realizado por comunidades de investigação cujos membros geralmente se concentram em pequenas partes de grandes problemas. Através de seus esforços competitivos, cooperativos e acumulativos, as comunidades de

⁶ GOTTSCHALL, Jonathan. **Literature, Science, and a New Humanities**. Londres: Palgrave Macmillan, 2008. 240 p. (Cognitive Studies in Literature and Performance).

pesquisa científica procuram restringir a gama de respostas possíveis para as perguntas dadas. Às vezes, este processo é um sucesso espetacular e este espaço de possibilidades é reduzido a um pontinho. Isso não quer dizer que estamos certos sobre tais questões. Mas a ciência pode alcançar entendimentos que são tão robustos, teórica e empiricamente, que todas as pessoas razoáveis devem operar a partir do pressuposto de que a explicação está correta. Este estreitamento espetacular do espaço de possíveis explicações é o que a ciência tem alcançado nas teorias da evolução, do sistema solar heliocêntrico, da circulação do sangue, da teoria do germe, da termodinâmica, das placas tectônicas, da teoria celular na biologia, dos aspectos da mecânica quântica, e de inúmeros outros fenômenos. [...] Todos os cientistas estreitam o espaço de explicação possível praticamente da mesma maneira. Enquanto os instrumentos, métodos, e assunto diferem profundamente, todos eles passam por testes de forma sistemática e descartam hipóteses concorrentes até (idealmente) apenas a possibilidade mais robusta permanecer. O resultado é o triunfo do método científico: um processo constante, geralmente lento, que muitas vezes vagueia ou esbarra em *cul-de-sac*, mas, em longo prazo, resulta em um estreitamento inegável do espaço de explicação possível.⁷ (GOTTSCHALL, 2008, p. 8, tradução nossa)

Este trecho deixa claro que a concepção de ciência defendida por Gottschall toma o fato científico como uma descoberta que é produto fundamentalmente de um método que, estando próximo da infalibilidade, resulta no estreitamento do horizonte de hipótese ou em verdades

⁷ No original: Science can be understood as the most successful method humans have devised for shrinking the space of possible explanation. The work is carried forward by research communities whose members typically focus on little parts of big problems. Through their competitive, cooperative, and cumulative efforts, scientific research communities seek to narrow the range of plausible response to given questions. Sometimes this process is spectacularly successful and possibility space is reduced to a speck. This doesn't mean that we are certain about such issues. But science can achieve understandings that are so theoretically and empirically robust that all reasonable people must provisionally operate on the assumption that the explanation is correct. This spectacular narrowing of the space of possible explanation is what science has achieved in the theories of evolution, of a heliocentric solar system, of the circulation of the blood, of the germ theory of disease, of thermodynamics, of plate tectonics, of the cell theory in biology, of aspects of quantum mechanics, and of countless other phenomena. [...] All scientists close off the space of possible explanation in much the same way. While the instruments, methods, and subject matter differ profoundly, they all proceed by systematically testing and ruling out competing hypotheses until (ideally) only the most robust possibility remains. The result is the triumph of the scientific method: a steady, usually slow process that often backslides or blunders into *cul-de-sacs* but, in the long view, results in an undeniable narrowing of the space of possible explanation.

inabaláveis. Os exemplos fornecidos demonstram nitidamente que a ciência que o autor assume como paradigma a ser adotado pelos estudos literários é aquela exercida especialmente nos campos das ciências exatas e biológicas. Seguindo por esta lógica restará muito pouco propósito às investigações de caráter sócio antropológico.

2.2 “A justa natureza das coisas”: separação entre natureza e cultura

Esta crença de que um conceito científico se faz a partir do acesso à realidade objetiva é produto da assunção incauta da divisão entre natureza e cultura e acaba por se desdobrar em outras muitas dualidades irreconciliáveis, tais quais o dualismo entre sujeito e objeto, materialidade e subjetividade, mente e corpo. No entanto, vários esforços são feitos, no campo das ciências sociais, para empreender um reexame à partição entre natureza e cultura e, na área da sociologia da ciência, de repensar a convicção de que os empreendimentos científicos são sinônimos da representação da realidade.

A princípio, coube à sociologia que investiga a ciência sustentar análises que punham em destaque contextos sociais, ideológicos e políticos que cercavam os campos de produção do saber e os influenciavam (LORENZI; ANDRADE, 2011). A análise de fatores externos à produção da ciência era aqui privilegiada. Autores como David Bloor, contudo, deram um passo adiante em relação a este tipo de análise quando propuseram o exame não apenas do contexto de produção da ciência, mas do próprio conteúdo científico: a “ideia original de Bloor era encorajar os historiadores e os sociólogos que ainda hesitavam em passar de uma história e de uma sociologia dos cientistas para uma história e uma sociologia das ciências” (LATOUR, 1997, p. 22). O principal ponto defendido por Bloor era a mudança de atitude do cientista social ao contar a história dos experimentos e processos científicos, praticando uma antropologia simétrica que analisasse a construção prática e cotidiana dos fatos da ciência não apenas quando “o erro” resvalasse em teorias superadas, mas contando como os

“dados verdadeiros” são produzidos, isto é, como a realidade científica e a crença nela se constituem.

Radicalizando a noção de simetria do Programa Forte⁸ postulado por Bloor, autores como Bruno Latour (1997; 2001) dão cabo às pesquisas que observam os cientistas, em seu habitat natural, construindo os fatos: " a noção de simetria implica, para nós, algo mais do que para Bloor, cumpre não somente tratar nos mesmos termos os vencedores e vencidos da história das ciências, mas também tratar igualmente e nos mesmos termos a natureza e a sociedade" (LATOURE, 1997, p. 24). Esta outra forma de estudar a ciência abre mão de legislar sobre o verdadeiro ou falso. Quando passamos a perseguir as ações da usina científica percebemos que ela é composta de elementos diversos: redes de financiamento, materiais de medição, humanos e não humanos. A análise das condições que permitem chegar aos produtos da ciência nos inclina a repensar a natureza como fato dado. Quando olhamos para um mapa costumamos pensá-lo como a própria representação precisa e objetiva do real, ignorando a jornada que nos levou àquele resultado (LATOURE; 2001). A mudança de perspectiva dos Estudos de Ciência e Tecnologia permite que se localizem os muitos processos que compõem a matéria científica, priorizando as práticas que produzem realidade. Para tanto, Latour nos convida: “essa é a primeira decisão que temos de tomar: nossa entrada no mundo da ciência e da tecnologia será pela porta de trás, a da ciência em construção, e não pela entrada mais grandiosa da ciência acabada" (LATOURE, 1991, p.17)

Gottschall, porém, opta pela porta da frente, aquela que conduz ao edifício da ciência de pressupostos estabelecidos e inquestionáveis. Alheio a toda essa controvérsia, ele se lança numa empreitada aparentemente inocente e bem-intencionada, mas que pode render frutos danosos ao estudo literário, ao fazer científico e, mais importante, às possibilidades de renovação no campo da crítica literária.

⁸ Programa epistemológico da sociologia do conhecimento contrário ao positivismo, baseado nos princípios da causalidade, simetria, imparcialidade e reflexividade.

Um exemplo dos possíveis efeitos dessa abordagem sugerida por Gottschall pode ser visto no livro “Os Ovários de Madame Bovary”⁹. Lançado originalmente em 2005, pelo professor de psicologia David Barash e sua filha Nanelle Barash, “Os Ovários de Madame Bovary”, é uma compilação de oito críticas de clássicos da literatura como Otelo, Complexo de Portnoy e, claro, Madame Bovary. Até aí a iniciativa dos Barash parece ser só mais um dos inúmeros empreendimentos de crítica literária a aterrissar no mercado editorial ano após anos. A inovação ficava por conta da abordagem escolhida por David e Nanelle. O título dá a pista que se confirmará no passar de páginas. “Os Ovários de Madame Bovary” é um livro que, fundamentalmente, aplica a lógica do pensamento darwinista, e a crença na unidade da natureza humana, às páginas das obras literárias. A ideia era, através de uma linguagem acessível e claramente voltada ao público leigo, aproximar a literatura da ciência demonstrando a capacidade do tecido literário de ilustrar e apontar para a partícula fundamental da natureza humana, a sua biologia compartilhada.

A alguns pode parecer surpreendente [...], mas agora são incontestáveis os indícios de que a vida humana não é, em grande medida, construída socialmente. Resumindo, ainda que os conhecimentos adquiridos e as tradições culturais exerçam uma poderosa influência, existe também sob tudo isso uma natureza humana, universalmente válida, e que é peculiar a todos os *Homo Sapiens*. (BARASH; BARASH, 2006, p.14)

É conveniente que, ao explicar a fundamentação que servirá de esteio à sua abordagem, os autores optem por reafirmar, claramente, a divisão entre natureza e cultura que discutíamos há pouco. A suposição deles, como a de muitos outros, é de que o mundo é, como definido por Bruno Latour, composto por uma essência de *qualidade primária* à qual são acrescentados elementos de *qualidade secundária*. Nesta concepção, a nossa existência estaria reduzida a um substrato genético e universal ao qual seriam acrescentados traços de

⁹ BARASH, David P.; BARASH, Nanelle R. **Os Ovários De Mme. Bovary**: uma visão darwiniana da literatura. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2006. 272 p.

peculiaridades culturais. Tendo esse entendimento do mundo como base de nossos esforços teóricos e críticos, Latour aponta que estaríamos diante de uma:

[...] escolha entre duas opções: ou atribuímos a operação à natureza em nós, ao corpo fisiológico, à química [...]; ou a atribuímos à incorporação subjectiva, ao corpo fenomenológico que singra entre a impressão vivida fornecida por algo «mais» do que a química [...] (LATOUR, 2008, p. 42)

Neste exercício, a vida encarnada, que não conhece essa distinção, é recusada como lugar de análise e sua potência é destruída numa dicotomia estéril que muito pouco tem a nos dizer sobre o estado do mundo e daqueles que o habitam já que desconsidera o emaranhado indivisível que é a própria vida. Por que, então, deveríamos nos dar ao trabalho de dar ouvidos a ela e seus representantes?

Os autores de “Os Ovários de Madame Bovary”, porém, não estão interessados em responder ao chamado da vida. Seus esforços se concentram em responder à mesma inquietação de Gottschall: como articular a literatura, a partir dos pressupostos da “ciência acabada”, de forma a diminuir a distância entre esta e as ciências humanas e sociais. Para fazer isso, os autores simplesmente invertem a chave de leitura, trocando a perspectiva de teóricos dos campos sociais e das humanidades pela perspectiva universalizante da dimensão genética e da biologia evolutiva. E apesar de assumirem que a literatura não pode ser resumida pelos inescapáveis pressupostos biológicos que eles defendem, argumentam que estes pressupostos oferecem “uma espécie de chave-mestra, que abre mais portas, dá acesso a mais lugares e lança mais luz do que qualquer de suas alternativas menos versáteis” (BARASH; BARASH, 2006, p.256).

De fato, a alternância da lente interpretativa pouco contribui para uma mudança no cenário da crítica e da teoria. O que ela oferece é uma provocação: seria possível uma análise literária que levasse em conta o fluxo da vida, ao invés de se apoiar na divisão entre natureza e cultura, para fornecer seus modelos interpretativos? Eu acredito que sim.

Acredito que isso seja possível especialmente através da teoria desenvolvida pelo antropólogo britânico Tim Ingold que, tentando superar as distinções estabelecidas entre as ciências humanas e naturais, realiza uma teoria que critica veementemente a separação entre natureza e cultura. Defendendo a interdependência entre organismo e ambiente, Ingold desenvolve uma teoria da vida, que pretende devolver o ser humano ao mundo, demonstrando a indissociabilidade da relação entre estes. É um projeto ambicioso, carregado de tensões, particularmente no que tange à interação que a teoria de Ingold trava com o campo da biologia evolutiva e da psicologia cognitiva.

Por eleger a vida como objeto central de sua proposta epistemológica, o projeto de Ingold está longe de aparecer como um modelo completo e bem definido de ciência. Talvez seja exatamente nesse caráter inacabado que reside a potência de sua proposta teórica-metodológica, focada em abalar as dicotomias modernas estabelecidas entre natureza e cultura, mente e corpo e sujeito e objeto.

Combinando bases teóricas e filosóficas tão variadas quanto a fenomenologia, a psicologia ecológica e a antropologia psicológica, Ingold desenvolve uma teoria do conhecimento que se opõe frontalmente ao uso da teoria da representação nas ciências humanas e sociais. Sua filosofia, portanto, se coloca em oposição à noção de que os fenômenos cognitivos são alicerçados por uma estrutura mental primordial, anterior à ação e responsável pela formação e transmissão do conhecimento. Em oposição, Ingold prefere se focar no engajamento dos seres no mundo, além de defender a *educação da atenção*¹⁰ como meio de produção de conhecimento.

Ainda que reflita sobre os processos de formação e transmissão do conhecimento, e que sua teoria se assente no campo da antropologia, as considerações de Ingold vazam pelos limites

¹⁰ Conceito desenvolvido por Ingold, a partir do trabalho de James Gibson, que descreve o processo de aprendizagem a partir de um engajamento prático com o mundo e não pela transmissão de um esquema representativo.

das disciplinas, convocando-nos a outra forma de ciência, uma que esteja mais interessada no engajamento dos seres no mundo que habitam:

“Sua proposta, portanto, é a de deslocar o foco dos sujeitos e de suas relações para a vida e seus fluxos e linhas que ganham forma nos materiais que nos constituem a todos que fazemos parte do ambiente-mundo. Estabelece-se, assim, uma equivalência que atinge a todas as formas materiais de vida que interagem e se transformam na atmosfera, independentemente das formas organizadas que assumam ou da qualidade da sua consciência. ” (STEIL; CARVALHO, 2012)

Diante desse quadro teórico, nos deparamos com a questão metodológica acerca da possibilidade de se realizar esse fazer científico, engajado e focado no fluxo da vida, a partir do objeto literário.

2.3 “O artesão que trabalha em cima de restos de vida”: separação entre fato e ficção

A literatura, como já apontou Todorov (2010), não é “radicalmente diferente” da vida cotidiana. Apesar de Todorov claramente ainda manter a distinção entre o universo do texto e aquele da experiência vivida, sua frase aponta para a concepção, amadurecida ao longo do tempo, de que a literatura e a vida podem caminhar de mãos dadas. Mas seria possível superar essa distinção entre o texto ficcional e a experiência factual no intuito de realizar uma leitura da vida a partir de uma obra literária?

A distinção entre fato e ficção tem muito da dualidade entre objetividade e subjetividade. A ideia de que um fato é algo de incontestavelmente verdadeiro, enquanto a ficção carrega as elucubrações corrompidas de um indivíduo. Nessa trincheira também se divide o trabalho científico. As ciências naturais ficariam a cargo do estudo da suposta materialidade objetiva do mundo, enquanto as ciências humanas ficariam responsáveis por abordar a expressão

subjetiva e cultural da experiência vivida. A ciência teria, portanto, a função de retirar o véu dos nossos olhos enevoados por fantasmagorias que nos confundem e nos distanciam das coisas em si. O estudo das manifestações ficcionais não está impossibilitado, mas ele nunca deve se confundir com a realidade concreta. Suas interpretações não podem ir além das fronteiras estabelecidas pelo material imaginativo com que trabalham. Diante desse cenário Ingold se pergunta: “Como podemos criar um espaço para a arte e a literatura, ou para a religião, ou para as crenças e práticas dos povos indígenas em uma economia do conhecimento na qual a busca pela natureza real das coisas tornou-se uma prerrogativa exclusiva da ciência racional?”¹¹ (INGOLD, 2012, p. 16)

A resposta que Ingold nos oferece segue um caminho diferente do esperado. Ao invés de se ocupar com as possibilidades metodológicas que permitissem a reaproximação entre a imaginação e a vida, ele se volta ao exato oposto: como é possível separá-las? Para Ingold essa separação começa no início da fase escolar, período em que a criança é instruída a “considerar a imaginação como uma fuga da vida real” (INGOLD, 2012, p.17), estabelecendo, portanto, uma fronteira bem definida entre a realidade e o imaginário. Cruzar essa fronteira é adentrar no território das patologias mentais.

Ingold vê nessa distinção entre os domínios do fato e os da ficção um projeto da modernidade, personalizada na figura de Francis Bacon que buscava nos fatos as respostas sobre a natureza do mundo. Ele demonstra, por exemplo, que para a filosofia medieval, os animais fantásticos eram considerados como “formas externas da experiência humana” (INGOLD, 2012, p.19), uma maneira de acessar “a verdade das coisas”, e não como monstros imaginários desassociados da vida “real”. O máximo que nossa filosofia moderna permite que a ficção interfira na vida concreta é enquanto recurso da linguagem e/ou do pensamento para abordar

¹¹ INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). **Cultura, Percepção e Ambiente: Diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 15-29.

e entender a arquitetura da realidade, mas que precisa ser confirmada a partir de um método irrepreensível.

As imagens ficcionais aparecem no contexto da ciência moderna a partir do prisma da representação. Elas são estímulos simbólicos que precisam ser traduzidos pelo nosso cérebro e transformados em conteúdo significativo e, principalmente, verdadeiro. Como Ingold aponta, essas imagens funcionam como chaves para destrancar as portas da realidade e, assim, interpretá-la. Ao contrário do que acontece em outras sociedades, onde essa relação entre a vida e a fantasia não aparece no contexto de tradução, mas sim numa “relação de comunhão e afeto [...] em abrir-se para o ser de outro”. (INGOLD, 2012, p.21)

Essa relação mais próxima entre a ficção e a realidade também esteve presente na nossa história, especialmente na prática monástica e na filosofia medieval, saberes frequentemente desacreditados pela concepção generalizada de que este seria um período mergulhado em sombras, distante da iluminação científica e racional. Ingold lembra, por exemplo, que os hábitos de leitura e a concepção do texto desta época contrastavam significativamente com o nosso comportamento contemporâneo. Neste período os monges, leitores privilegiados, tinham a prática de ler em voz alta, provocando, nas bibliotecas, um burburinho constante e envolvente. Ingold indica que esse murmúrio que emanava das bibliotecas monásticas é resultado da especificidade material da época, já que os manuscritos não contavam com espaços entre as palavras, obrigando os monges à oralidade para que conseguissem efetuar a leitura e produzir sentido. Como resultado, o barulho permitia a disseminação das vozes dos personagens que os monges encontravam no caminho de suas leituras e que “falavam a eles com palavras de sabedoria e orientação, as quais eles ouviam e com as quais aprendiam” (INGOLD, 2012, p.22). A leitura era, portanto, mais próxima da relação de comunhão e afeto descrita anteriormente, uma relação permeada pela possibilidade de orientação oferecida por essas vozes das páginas. O que a prática medievalista de interação com o texto permitia era “que os leitores ouvissem mais uma vez e retivessem a memória das vozes que não estavam mais presentes de fato”. Nesse cenário, “o livro da natureza estava espelhado na natureza do

livro: uma segunda natureza composta não de obras, mas de palavras” (INGOLD, 2012, p.23).

Ingold identifica na Reforma o momento de mudança nos hábitos de leitura, a partir da solicitação de Lutero para que os leitores afastassem qualquer elucubração fantasiosa das palavras dos manuscritos, criando uma fronteira clara, e de difícil transposição, entre as páginas do livro e às da vida. É esse movimento paulatino de afastar da realidade do mundo qualquer traço de fantasia que vai culminar no projeto de Francis Bacon e sua investida na absoluta distinção entre as verdades factuais e as ilusões ficcionais. Esse desencantamento do mundo, para usar a expressão de Weber, é um gradual encaminhamento das vozes da página em direção ao silêncio que elabora, na opinião de Tim Ingold, três consequências para a nossa relação com o livro da natureza.

A primeira consequência tem relação com o porvir. Para Ingold, a mudança dos paradigmas de leitura também orquestrou uma mudança na nossa experiência com o futuro. Ao estabelecerem um diálogo com as vozes da página e, portanto, com os ruídos da natureza e de seus personagens fantásticos, os medievais conseguiam consolidar a abertura de um caminho em direção ao futuro, a partir dos conselhos recebidos pelas vozes da página, associados às suas experiências vividas. A concepção contemporânea de leitura e de ciência, porém, não permite tal abertura. Limitada pelos fatos observáveis, a previsão científica só pode “especular sobre o futuro” (INGOLD, 2012, p.24), ao contrário dos medievais que, por sua proximidade com o livro da vida, podiam vê-lo.

A segunda consequência está ligada à performance da leitura e à produção do conhecimento. Lembremos que os leitores medievais produziam o sentido da leitura a partir da oralidade e, portanto, da atividade realizada pela garganta e boca. Dessa forma, a formação do conhecimento, do sentido, se dava através da consolidação de um movimento, num processo que não só permitia que as palavras ganhassem vida, mas que também dava vida ao mundo. Para os medievais “fazer e conhecer [...] eram totalmente interligados” (INGOLD, 2012,

p.24). A ciência baconiana, contudo, preza pela informação de um mundo já dado, que ele desvenda através de suas chaves interpretativas. Aquele que lê o mundo não se junta a ele numa relação de construção e conhecimento, mas sim de decodificar os dados de uma realidade acabada.

A última consequência diz respeito à mudança provocada na concepção da arquitetura da natureza a partir das diferenças nos paradigmas de leitura. No período medieval, a leitura era análoga a uma caminhada, e o conhecimento dos elementos da natureza era comparado à perseguição de uma trilha de texto por entre um terreno “emaranhado de histórias, descrições e observações” (INGOLD, 2012, p.25). O silenciamento das vozes da página provocou uma mudança também na maneira como as criaturas da natureza aparecem diante de nós. Com o foco nas palavras, nos dados verificáveis e na classificação, o livro da natureza passou a servir ao propósito de definição e catalogação e não mais como uma vastidão de caminhos a serem percorridos. “A natureza, resumindo, foi percebida como construída a partir de elementos e não tecida a partir de linhas” (INGOLD, 2012, p.25). E foi a partir dessa catalogação e da mudança de foco dos caminhos da tradição para os elementos observáveis e verificáveis, que as criaturas cujas histórias eram contadas, mas que não encontravam correspondentes na natureza factual dos cientistas, foram esquecidas e emudecidas.

A mudança dos nossos hábitos de leitura, tanto dos livros das bibliotecas quanto do livro da vida, mudou também a própria natureza do mundo. Apostando na distinção entre o factual e o meramente interpretativo, a ciência emudeceu a natureza e seus elementos, relegando-os à categoria de meros objetos da investigação científica, com os quais só se relacionam na medida em que ousam falar por eles, negando rigorosamente qualquer possibilidade de interação. Nesse sentido, o trabalho científico e a prática de leitura contemporânea parecem dividir as mesmas premissas. Lançamo-nos em ambas as atividades a partir do pressuposto do silêncio, carregando na mão uma chave interpretativa com a qual pretendemos destrancar as portas desse material mudo e ausente de vida. E é na superfície desse material que

pretendemos coletar nossos dados, nossos elementos de catalogação que, na esteira do método científico, seguirão para a análise de onde, mais tarde, sairá uma conclusão. Assim se produz o conhecimento, em nossa época, de maneira absolutamente distinta àquela com a qual habitamos o mundo já que não nos movemos pelo mundo como seres externos a ele, capazes de objetificá-lo. Nem passamos pela vida acessando seus elementos a partir de sua dimensão mais superficial. Pelo contrário, nossa vida se dá através de uma interação direta, como Ingold resume bem “nós crescemos no mundo à medida que o mundo cresce em nós”¹². (INGOLD, 2012, p.28)

Ao concluir seu texto, Ingold expressa o papel da religião e da ciência na concepção vigente sobre o saber. Ele lembra que foi a partir da Reforma que as relações entre conhecimento e existência começaram a ser modificada, uma mudança que só se intensificou com o advento da ciência moderna. Mas Ingold também nos lembra de que a concorrência, ainda tão atual, entre ciência e religião, pelo monopólio da representação do mundo é imprópria, porque a verdadeira questão é “se as nossas formas de saber e imaginar estão reverenciadas em um compromisso existencial com o mundo em que nos encontramos” (INGOLD, 2012, p.28).

É a partir dessa questão que Ingold argumenta que a cisão estabelecida entre as coisas do mundo e a imaginação não tem condições de se sustentar. Apesar da nossa relutância em aceitar a insustentabilidade dessa dicotomia, evitamos olhar para ela porque isso nos obrigaria ao confronto com o modelo científico determinado. O texto de Ingold sugere, claramente, que mais do que identificar a condição impossível dessa ruptura, é possível encontrar “formas alternativas de leitura e de escrita, que podem nos conduzir, mais uma vez, a nos aconselhar com as vozes das páginas e com o mundo ao nosso redor” (INGOLD,

¹² “Também na nossa experiência como habitantes que se deslocam pelo mundo e não vagam por sua superfície externa nosso conhecimento não é construído como um acréscimo externo, mas cresce e se desenrola a partir de dentro de nosso ser terreno. Nós crescemos no mundo à medida que o mundo cresce em nós” (INGOLD, 2012, p.28)

2012, p29). Este trabalho é a minha tentativa comedida de dar um passo nessa direção. Um trabalho que pretendo fazer a partir do estudo do romance *Lavoura Arcaica*.

2.4 “A vida no subsolo”: Lavoura Arcaica e o estudo literário no fluxo da vida

Lavoura Arcaica é um drama familiar de costumes publicado em 1975 pelo autor paulista Raduan Nassar que narra o lento esfacelamento de uma família (e sua rígida moral) a partir do envolvimento incestuoso entre o protagonista (e narrador) da história, André e sua irmã, Ana. A relação entre os irmãos desencadeia uma série de tragédias punitivas que, por fim, destroem a estrutura familiar.

O livro destaca-se não somente pelo seu aspecto temático como pela linguagem poético-filosófica utilizada magistralmente pelo escritor para desenvolver um texto que não é mero veículo para a ação narrativa, mas que é o próprio ato violento que atenta contra as concepções mais tradicionais de família, sexualidade e da condição humana. A linguagem empregada por Nassar é vertiginosa ao ponto de obrigar o leitor a se abandonar na obscuridade da história de André que é, fundamentalmente, a história das coisas “deitadas no silêncio” (NASSAR, 2004, p.33) da nossa organização social.

Em sua abordagem impiedosa, Raduan Nassar confronta o leitor com imagens nauseantes e fluidos repulsivos que estremecem as rígidas fronteiras estabelecidas pelos discursos institucionais e o controle de si, provocando uma reflexão quase insuportável sobre as úlceras que se escondem na estrutura da civilização e da reivindicação ontológica. Essas imagens são evocadas através da materialidade corporal que atravessa todo o livro desde as primeiras páginas, como a cena de masturbação que abre o romance. Esses aspectos corporais fluem por toda a narrativa que é ela própria, construída a partir do jorro discursivo e reflexivo de André.

Interpretações e modelos epistemológicos variantes encontram em *Lavoura Arcaica* mais do que um objeto apático e desinteressado onde se escreverá um paradigma científico. Não pretendo me debruçar sobre a obra de Raduan Nassar com olhos soberanos que impõem a uma matéria inerte uma interpretação distanciada. Pelo contrário, a convocação que aqui se estabelece é que *Lavoura Arcaica* seja um companheiro na caminhada pelos sulcos de sua escrita, enquanto acompanho a experiência de seus personagens. Essa caminhada não se dará na tentativa de decifrar os símbolos produzidos por Nassar em sua narrativa, ou de incutir, nos atos de seus personagens, representações mentais e/ou culturais que, supostamente, confeririam a eles significados tangíveis e categóricos. O que quero é cravar os dedos na terra úmida e permeável de seu texto e produzir com ele, seguindo as pegadas deixadas por André.

Estou convencida de que tal empreendimento seria possível com inúmeras obras literárias, mas *Lavoura Arcaica* carrega, no emaranhado de seu tecido textual, algumas particularidades que a tornam singular para este projeto. Um dos traços mais importantes seguramente advém de sua inegável fluidez. Tudo na narrativa emerge numa torrente verborrágica aparentemente desordenada. A linguagem, o tempo, e até o espaço não respeitam nenhuma estrutura previamente estabelecida. Acredito que isso se dá não só por uma escolha estilística, mas, sobretudo, pela profunda relação que *Lavoura Arcaica* tem com a vida. Em entrevista ao professor e ensaísta, Davi Arrigucci Júnior, Raduan Nassar deixa clara essa relação. Ao discutir suas referências literárias, ele afirmou que “durante muito tempo certas leituras lhe fizeram bem. Mas a leitura que mais procurava fazer era a do livrão, que todos temos diante dos olhos, quero dizer, a vida acontecendo fora dos livros.”¹³.

“O real precisa ser ficcionado para ser pensado. Essa proposição deve ser distinguida de todo discurso - positivo ou negativo - segundo o qual tudo seria ‘narrativa’, com alternâncias entre ‘grandes’ e ‘pequenas’ narrativas. A noção de ‘narrativa’ nos aprisiona nas oposições do real e do artifício em que se perdem igualmente positivistas e desconstrucionistas. Não se trata

¹³ "Raduan Nassar". *Cadernos de Literatura Brasileira. Instituto Moreira Salles*. São Paulo, n° 2, setembro/1996. (entrevista a Antônio Fernando De Franceschi, com perguntas de Davi Arrigucci Jr., José Paulo Paes, Octávio Ianni, Alfredo Bosi, Marilena Chauí e Leyla Perrone-Moisés)

de dizer que tudo é ficção. Trata-se de constatar que a ficção da era estética definiu modelos de conexão entre apresentação dos fatos e formas de inteligibilidade que tornam indefinida a fronteira entre razão dos fatos e razão da ficção, e que esses modos de conexão foram retomados pelos historiadores e analistas da realidade social. Escrever a história e escrever histórias pertencem a um mesmo regime de verdade.” (RANCIÈRE, 2005, p.58)

Não se trata de rejeitar a existência de uma realidade objetiva e verificável, mas de propor uma “entrada” nessa trama do real a partir do tratamento da ficção. As incalculáveis possibilidades sustentadas pelo fazer ficcional permitem abordar e entender o arranjo intrincado da realidade, ao mesmo tempo em que nos oferece uma trilha para adentrarmos nesse compacto emaranhado do real. Caminhar pela floresta do real tendo a ficção como companhia é não acolher os fenômenos factuais como objetos acabados, previamente conhecidos; mas se desafiar a andar pelo desconhecido e conhecer a configuração do mundo na medida em que ele se “faz”.

A ficção não pede para ser crível enquanto verdade, e sim enquanto ficção. Esse desejo não é um capricho de artista, mas a condição primeira de sua existência, porque somente sendo aceita como tal é que se compreenderá que a ficção não é a exposição romanceada de tal ou qual ideologia, e sim um tratamento específico do mundo, inseparável da matéria de que trata. – (SAER, 2012 [1989], p. 3)

Analisar a composição do mundo a partir da produção literária contemporânea ao período estudado não é uma raridade nas ciências sociais. Pelo contrário, desde o século XIX, com a emergência das chamadas escolas literárias do naturalismo e do realismo, observa-se um profundo trânsito dialógico entre a Literatura e as disciplinas que se esforçavam para compreender o imaginário social, os arranjos socioculturais e o sentimento de mundo de uma determinada época. Ao discutir essa interlocução entre a Literatura e as Ciências Sociais¹⁴, Paulo César Alves (2012) demonstra que as disciplinas já estiveram em uma proximidade

¹⁴ ALVES, Paulo César. A popularização da biomedicina: literatura e imaginário social. In: RABELO, Miriam C. M; SOUZA, Iara Maria de Almeida; ALVES, Paulo César (Org.). **Trajetórias, Sensibilidades, Materialidades**: experimentações com a fenomenologia. Salvador: Edufba, 2012.

tão estreita que alguns dos mais importantes autores do século XIX chegaram a utilizar, em suas alcunhas ou propostas, as terminologias das ciências sociais.

Apenas para citar alguns exemplos, lembremo-nos de Balzac que, no prefácio de sua *Comédie Humaine*, autodesignou-se “*docteur em 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. (ALVES, 2012, p. 49)

Ainda nesse exercício de dispor sobre a profunda relação entre as duas esferas do conhecimento, Alves assinala os importantes estudos, realizados em cenário nacional, que se valem da aproximação entre os dois campos como caminho epistemológico. Porém, ele é categórico ao afirmar que, esse exercício de recuperar um movimento histórico e compreender as relações socioculturais desse período com base na produção ficcional desta época, é uma sociologia que se faz *através* da Literatura. As produções literárias se tornam, nesse empreendimento metodológico, um *objeto* da sociologia, um espaço para obtenção de dados referenciais. No entanto, essa postura de busca pelo referencial não significa assumir a representação mimética como única dimensão possível do processo narrativo.

Alves ratifica o caráter cosmogênico da literatura que, ao passo que está firmemente entrelaçada na trama da existência, ainda assim elabora uma disposição particular do mundo. Ela se distancia do verificável e do referencial, e é nessa desobrigação de ser uma exposição duplicada da realidade que ela apresenta seu potencial de oferecer outras formas de ver e estar no mundo. A literatura nos oferece uma espécie de cordão-guia, que nos permite mergulhar no turbulento mar da experiência vivida. Ao nos conduzir por esses recônditos imprevistos, ela possibilita a observação e apreensão de aspectos que, de outra forma, passariam despercebidos, alargando nossa percepção da complexa rede da vida. Isso não se resume à focalização de objetos cotidianamente ignorados ou da condução de temas para novos campos reflexivos. A própria linguagem, que é o paradigma preferencial do fazer

narrativo, ganha novos contornos como consequência da atividade literária. A distinção, didaticamente difundida, entre uma linguagem coloquial e a linguagem engendrada no texto literário é uma clara evidência desse fenômeno promovido pela literatura (e seus agentes) de fazer deslocar definições costumeiras para o terreno do estranhamento. Com isso, a literatura permite um olhar oblíquo em direção às coisas do mundo, que se faz num jogo de doação e experiência.

Entretanto, ao falar sobre o valor da literatura para a realização do trabalho das ciências sociais, Alves se dedica especialmente ao exame do trabalho estético do realismo. Para ele, a proposta de verossimilhança que está no âmago do movimento realista, carrega um valor inestimável para o exercício de análise da dinâmica social, já que sua profunda ligação com a materialidade referencial permite um acesso epistemológico à realidade. Esse empreendimento literário tornaria possível o alcance às coisas do mundo, não pelo viés kantiano, mas sim pelo reconhecimento de uma realidade que antecede a literatura, ao mesmo tempo em que é imprescindível para a sua elaboração.

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. [...] O realismo na Literatura pressupõe um mundo ao nosso alcance [...]. A Literatura, portanto, deve ir além das palavras para que se 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. (ALVES, 2012, p.53)

Nessa orientação, estamos diante de uma dificuldade. Porque, se por um lado *Lavoura Arcaica* não é um romance que intencionalmente se afasta dos domínios do real (no sentido da plausibilidade e verossimilhança), por outro, ele foge dos paradigmas de verdade e objetividade exigidos pelo movimento estético realista. *Lavoura Arcaica* é uma epopeia da vida, de natureza mnêmica e confessional. André é aquele que viu e sentiu e, ao fazer de

suas experiências um texto, ele as transforma em força de vida e sangue, numa paráfrase mambembe do que disse Foucault. A narrativa de *Lavoura Arcaica* e de André é uma maneira de tornar acessível não a dinâmica sociocultural de uma época, mas um modo de mergulhar na intimidade de um sujeito. É uma confissão privada e familiar que obriga o estabelecimento de uma relação visceral e absolutamente humana com o que se conta.

Não é possível ter uma postura impiedosa e objetiva em relação à *Lavoura Arcaica*, o palavrório turbulento de André se encarrega disso. No verbo de André, inaugura-se um mundo, e suas recordações são uma forma de entrar nesse universo, de penetrar os cômodos invioláveis da sua existência, da mesma forma que seu irmão, Pedro, adentra seu quarto de pensão, no começo do romance. Contudo, diante da bem definida utilização da literatura, em contexto de análise social, defendida por Alves, o relato confessional de um sujeito parece não gozar da mesma força para apresentar e/ou apreender questões de abrangência social, principalmente se usarmos o vocabulário que, tradicionalmente, associa o trabalho da pesquisa social com uma análise de aglomerados socioculturais que são, supostamente, homogeneamente constituídos. Ao afirmar que se trata das memórias mais íntimas de um indivíduo, posso ser acusada de desconsiderar os discursos profundamente filosóficos, políticos e sociais que fluem pelo esqueleto das palavras. Longe disso. Exatamente por ser brutalmente individual, é que a história de *Lavoura Arcaica* se comunica com as bases mais elementares da nossa humanidade.

Para Latour (2012), a sociedade não pode ser compreendida como uma entidade oculta, munida de força própria e com um funcionamento fixo. No entanto, esta perspectiva do social passou a ser utilizada dentro e fora da sociologia para, por exemplo, preencher as lacunas explicativas das disciplinas acadêmicas a partir da suposta existência de uma entidade capaz de determinar multifenômeno. No entanto, para Latour não existe sociedade enquanto entidade de comportamento próprio, mas antes, associações entre objetos, humanos, não humanos, associações estas que precisam ser perseguidas por todas as disciplinas. Para tanto

é preciso tomar a reunião das coisas que compõem um fenômeno algo performativo e contingente cujo mapeamento pode ser feito não de cima para baixo, mas ao lado e com os acontecimentos. O valor do relato de um sujeito está na atenção às práticas e no fato de que sua confissão textual é feita não de maneira distanciada e superficial, mas em meio às coisas.

Além disso, ao argumentar sobre o caráter mnemônico da narrativa, não pretendo especular que *Lavoura Arcaica* seja um romance mais adequado à categoria das autobiografias ficcionais. Mesmo os inegáveis traços de similitude que aparecem na comparação da história pessoal de Raduan Nassar com as memórias familiares de André – especialmente no caso das marcas de origem libanesa e na infância rural – não me permitem esse tipo de classificação. Mas, mais do que a simples impossibilidade, o cenário que quero traçar aqui não é de um narrador que se confunde e se afirma numa figura referencial. Pelo contrário, pretendo defender a existência encarnada de André, que se compõe nas recordações vívidas de sua narrativa.

É preciso também afastar a razoável percepção de que estou buscando corroer a fronteira entre fato e ficção ao ponto de reivindicar um status ontológico para André equivalente ao dos indivíduos dotados de uma materialidade verificável. O que estou apresentando é uma possibilidade metodológica que tenha, sim, um entendimento encarnado da existência de André, mas no sentido de que ele é um sujeito que se faz nas dobras do seu texto, um sujeito constituído nos registros de suas memórias. Isso significa reconhecer a sensibilidade de André no engajamento com suas experiências familiares e de formação, além de apontar para os traços de articulação que ele estabelece com as pessoas, os lugares e as coisas no seu processo de compreensão do mundo. Mais do que qualquer coisa, isso significa reconhecer o aspecto corporificado da vivência e das práticas de André. Não se trata de observar “o corpo-vivo que está por detrás da escrita” (SANTIAGO, 2002, p. 36), como argumentou Silviano Santiago (2002), mas de uma vivência que está no próprio texto. Uma existência

encarnada que se faz no desenrolar do palavreado da narrativa. André é vivo na medida em que são vivas (e vívidas) suas recordações.

Sim, André não tem uma concretude referencial, a sua existência é performatizada durante os níveis de operação da narrativa. Mas isso não significa dizer que tanto ele quanto as experiências vividas que ele conta sobre si mesmo e sobre os outros organismos envolvidos na rede de sua existência, sejam meros mecanismos estéticos para a veiculação de um discurso ideológico. Ou que o jogo investigativo de suas ações deva se resumir a uma espécie de caça ao tesouro em que, diante do baú que guarda a fortuna desejada, cada participante se inclina para o cadeado portando sua chave interpretativa elegida, rezando para que o objeto ceda à pressão do instrumento. Os temas de *Lavoura Arcaica* estão aí, espalhados pelo mundo, são experiências habituais, compartilhadas por inúmeros sujeitos. Tratar os eventos narrados a partir dessa perspectiva temática é retirar boa parte de sua força cosmológica, de sua autonomia em relação às coisas “dadas” e de sua singularidade em relação a essa realidade referencial.

Considerando que toda execução narrativa implica na composição de um universo particular, analisar a vivência de André e dos membros de sua família a partir de concepções generalizantes e teorias instrumentais é negá-los a vida, é decompor a existência e as experiências desses sujeitos em uma monótona homogeneidade reducionista. André lembra a seu pai e a nós que “a realidade não é a mesma para todos” (NASSAR, 1999, p.88). É em respeito a essa singularidade múltipla que considero imprescindível que o encadeamento especulativo se dê a partir, principalmente, de uma análise das **práticas** de André. Dessa forma, pretendo me afastar de uma espécie de imperialismo interpretativo que tenta capturar os *seres* e suas experiências a partir de termos absolutos. Em última instância, significa afirmar que estou mais interessada em observar os “modos de habitar o mundo, e não simplesmente a[s] representações” (VELHO, 2001, p. 136). Parece até mesmo uma reivindicação própria à existência de André, que tanto buscou se afastar das palavras de autoridade, ao passo que

aconchegava seus pés na umidade da terra fria, assinalando no tempo uma história que não só se evidencia no paradigma da linguagem, mas que também é cunhada no suor, no sêmen e no sangue. “Estamos longe, aqui, da exaltação da reflexividade e/ou da representação, [...] aqui, a metáfora e o simbolismo não existem como “figuras de linguagem”, mas apenas se tomados como modo de comunicação vital, no seu sentido mais forte. ” (VELHO, 2001, p.137)

2.5 “A incansável lavoura”: a narrativa da experiência vivida

Estabelecida essa relação entre a literatura e a realidade, precisamos articular de que forma essa afinidade pode nos ajudar a percorrer o universo constituído na narrativa de *Lavoura Arcaica*. Não será tarefa fácil. A narração de *Lavoura Arcaica* é implacável. André não concede um milímetro da sua experiência vivida para erguer, sobre a correnteza de sua reminiscência, uma ponte de mediação e compreensão para o leitor. A fim de entender a composição dessa plantação de memórias, o interlocutor deve mergulhar no fluxo das palavras do narrador desse relato e, nesse movimento verborrágico, se permitir ser arrastado para esse mundo de sensações e lembranças. Não há nada descomplicado, evidente ou objetivo na história de André. Tanto a materialidade de sua execução estética quanto os “sentidos” difundidos no reconto de suas memórias colocam o leitor num oceano de angústia e estranhamento. Perambular pelo tecido textual da obra é tão difícil quanto andar pela malha acidentada da vida. Para evitar ser submerso por essa torrente de lembranças que afetam e inquietam, o leitor deve acolher esse estranhamento, entrelaçar seus dedos nos de André e, de mãos dadas, abandonar as águas rasas da mediação e caminhar com ele pela lavoura, até que a incerteza anterior se converta numa familiaridade tranquilizadora.

É no terreno das palavras que se salvam do esquecimento as memórias úmidas de André, os eventos que levaram à sua partida, as consequências de seu retorno e, é nesse campo que se

preservará as fibras esfareladas da trama familiar, através do registro elaborado da narrativa de nosso protagonista. Esse componente de subjetividade não deve ser perdido de vista. São os olhos de André, encharcados de impiedade que vamos acompanhar. Seu olhar é testemunha de uma família que se foi. Seu relato é uma tentativa de recuperar algo que já não está mais aqui. É na sua narrativa que os escombros da ruína familiar voltam a se aproximar, e são suas palavras que remendam os laços esfacelados. Nesse jogo de texto e de memória, a existência daqueles indivíduos e os seus vínculos de família são recapturados e restituídos à vida.

Apesar de estar diante das reminiscências de um único sujeito, isso não significa outorgar a ele o monopólio dos eventos que perpassam sua trajetória. O caráter entrelaçado da existência denota que toda prática envolve articulações elaboradas entre múltiplos sujeitos, organismos e ambientes. Assumir que a vida (e a ação) está distribuída num entrelaçado difuso e indivisível é romper com a ideia de um sujeito onipotente, senhor consciente e absoluto de suas ações. A “autoria” da ação nunca é evidente e incontestável, já que elas nunca se dão num contexto de vacuidade solitária. Por mais excêntricas que a narrativa de André possa parecer, elas não podem ser consideradas única e exclusivamente pelo viés do sujeito.

Esse estranhamento provocado pela leitura de *Lavoura Arcaica* se assemelha ao estranhamento que persegue o antropólogo quando o mesmo se põe a estudar o Outro. É através do método etnográfico que o antropólogo converte “o familiar em exótico e o exótico em familiar” (DA MATTA, 1978, p.4), transformando, por fim, a si mesmo diante de novas ontologias.

É conveniente admitir que este tempo – este contato direto e prolongado com o Outro – é um processo bastante sofrido. Por um lado, porque o pesquisador, longe de casa, no meio de um outro mundo, sente na pele a marginalidade, a solidão, a saudade. Mas, principalmente, porque não se estranha apenas o Outro: o processo de estranhamento afeta o próprio Eu. Nos tornamos seres desenraizados – é isso, afinal, que faz um antropólogo, segundo Lévi-Strauss – e que acaba se expressando no que Roberto Da Matta chamou de *anthropological blues*: uma mistura de sofrimento e paixão. (URIARTE, 2012, p.176)

Desnecessário dizer que o contato direto do antropólogo com o campo é de natureza distinta daquela produzida pelo contato do leitor com um relato descritivo de uma experiência. A descrição não produz o mesmo efeito que a imersão na atmosfera do ambiente em que as experiências são vividas. Ela parece oferecer uma barreira, uma espécie de proteção à observação, que é a mesma proteção presente nas tradicionais abordagens das ciências humanas e sociais, ou seja, esse processo de retirar do mundo os alvos de análise, promovendo estudos que parecem ter sido realizados no vazio. A narrativa de André, porém, é tão viva e engajada que, se não é capaz de enfiar nossos pés na terra daquela fazenda, pelo menos é “competente” ao nos permitir o estabelecimento de uma cosmovisão, na qual podemos deslocar nossa percepção até um estado em que o frescor do solo nos chega à pele. Ler *Lavoura Arcaica* é compartilhar a experiência. É enterrar o pé na terra roxa. É partilhar o sofrimento, dividir a angústia, repartir o prazer fortuito. É distribuir o suor do trabalho na lavoura, o gozo que percorre o corpo e o sangue que umedece a terra.

O ponto de contato entre *Lavoura Arcaica* e a antropologia, especialmente a contemporânea, não se resume a essa inquietude diante do estranho, mas também se estende pela importância dada à unicidade indivisível que se dá na relação entre a pessoa, ambiente e os diversos organismos humanos e não-humanos que nele habitam. A trajetória de André é marcada por uma forte articulação com o ambiente. Considerando as particularidades do espaço onde ele atua, isso significa manter um diálogo permanente com as coisas da natureza e, principalmente, com os animais. Tanto os domesticados quanto àqueles que mantêm vínculos mais frouxos com os humanos. A própria condição campesina da vida e do habitat de André e sua família já garantem a pertinência de abordarmos questões sobre a natureza e os não-humanos, especialmente em sua articulação com a experiência vivida de André.

O caráter fronteiro do nosso protagonista-confidente também intensifica a importância da análise. A sua desassociação do “mundo dos homens” e seu incômodo em ocupar os lugares que lhe foram destinados apontam para uma potência que questiona a purificação dicotômica

que afasta o mundo da natureza do espaço da humanidade. Além disso, até mesmo as escolhas narrativas de André indicam a significância dessa discussão já que, em pelo menos dois momentos expressivos de seu relato, ele se dedica a descrever sua relação única com os animais da fazenda.

É também evidente o ponto central que ocupa o corpo na narrativa de André. É no palco da corporeidade, na carne e no sangue, que a narrativa de André se descortina, impondo seu corpo ímpio e esfolado à mesa dos costumes, rejeitando o decoro e a censura esperados. O corpo de André é uma potência destrutiva que, ao não se conformar à ordem discursiva e estrutural, revela aquilo que ela tem de mais artificial. Não é à toa que uma das primeiras frases que André ouve de seu irmão mais velho, Pedro, quando se encontram após a fuga de André para o quarto de pensão é: “abotoe a camisa”. É no corpo incômodo de André que grandes batalhas são travadas, opondo-se intransigentes padrões culturais ao escrutínio dos apetites materiais que falam ao corpo. Não há separação entre corpo e mente no relato de André e, ao passo que sua fala aciona os sentidos repugnantes de sua experiência vivida, seus olhos turvam, suas mãos tremem, lágrimas escorrem pelos olhos. Essa predominância do corpo e suas práticas no processo de resgate das experiências vividas é um elemento presente tanto em *Lavoura Arcaica* quanto em estudos recentes nas áreas da filosofia e das ciências humanas. São esses dois elementos fundamentais da narrativa (a corporeidade e a relação com os animais) que serão melhor abordados nos próximos capítulos, acompanhados de uma reflexão sobre a religião, que permeia a existência e as experiências de André.

3 CAPÍTULO II

A discussão apresentada neste capítulo procura pensar sobre temas que circundam e perpassam a questão da corporeidade. O exercício a que me proponho aqui é o de me afastar das elucubrações puramente metodológicas e caminhar em direção a uma reflexão de algumas questões que atravessam o texto de *Lavoura Arcaica*. Ao buscar compreender alguns aspectos da narrativa a partir e através da fundamentação teórico-metodológica que propus no primeiro capítulo, projeto a esperança de poder examinar as possibilidades de análise que se tornaram viáveis como consequência dos princípios teóricos apresentados anteriormente. Ainda no que se refere a essas diretrizes estabelecidas pelas bases teóricas é preciso observar que elas apontam uma direção, mas não fixam os caminhos. As reflexões que aqui se apresentam se amparam nas bases epistemológicas discutidas previamente, mas não se limitam a elas. Voltarei a essa questão em momento oportuno.

Uma análise comprometida com a experiência vivida, situada em contexto de interação com o ambiente e outros atores precisa, necessariamente, passar pelo corpo. O que significa dizer que qualquer projeto de exploração da obra literária que se vincule ao estudo da experiência e da prática passará, inevitavelmente, pelo estatuto da corporeidade. Essa exigência é ainda mais urgente no caso de *Lavoura Arcaica*, já que o corpo é uma presença absolutamente inescapável da narrativa de André. Efetivamente, na vida de qualquer sujeito, a dimensão corporal se apresenta enquanto uma instância da qual não podemos nos esquivar. Afinal de contas, nossa intrincada relação com o ambiente, e com os outros organismos que nele se apresentam, dá-se, especialmente, através da múltipla realidade do corpo. No entanto, chama a atenção no universo narrativo da obra a centralidade dos corpos vivos, experienciados como organismos pulsantes imbricados nos fluidos, suores, cheiros e sensações, o que motivou a escrita deste capítulo.

O caráter teórico do capítulo que se segue se fundamenta na necessidade de explorar as alternativas teóricas e conceituais do que se refere ao corpo e à literatura na

contemporaneidade. Ora, os estudos que consideram o corpo enquanto dimensão possível para conhecer e avaliar o mundo ainda podem ser considerados relativamente recentes. Mais recente ainda são as tentativas de trazer essas proíficas reflexões para o campo dos estudos literários. Especialmente quando essa exploração analítica pretende se afastar das noções de metáfora e representações¹⁵ corporais. A adoção de um paradigma do corpo vivido na análise de uma obra literária impõe desafios e obrigações. Nesse contexto, firma-se o compromisso elementar de se estabelecer, mesmo que de maneira breve e em termos gerais, o percurso teórico e os processos discursivos aos quais se submeteu a temática do corpo ao longo da história do pensamento ocidental. Além de oferecer um terreno mais sedimentado, onde o trabalho da lavoura das reflexões que aqui pretendo se torne mais fácil e mais fértil, essa recuperação histórica nos permite solucionar algum dos desafios que se apresentam à proposta.

3.1 “Alma de pastor”: o corpo na filosofia platônica

O papel do corpo na história do pensamento ocidental é tão antigo quanto esta própria história. Ele sempre esteve lá, nas ruelas e sarjetas da intricada malha viária da nossa epistemologia, escondido nas sombras, às margens do protagonismo exercido pela racionalidade mental. Foi essa posição de coadjuvante que a instância do corpo ocupou durante a maior parte da nossa tradição intelectual. Desde o período platônico, a dimensão material e carnal da nossa existência foi confinada à periferia do pensamento, obscurecido por uma desconfiança comumente dirigida aos embustes e às ilusões. Considerado como invólucro sepulcral da alma, o corpo era o espaço das paixões e, portanto, dos enganos. Seus apetites e desejos punham em constrangimento a verdade e a ascensão do espírito. O espírito

¹⁵ Refiro-me não ao sentido de mimesis, mas ao estudo da maneira como os corpos aparecem no desenvolvimento narrativo. Um estudo comum no caso da recuperação das percepções socioculturais de sociedades anteriores à nossa época, ou de comunidades com estruturas sociais e padrões comportamentais fundamentalmente distintos daqueles conhecidos pelos princípios ocidentais.

(ou a mente) tem uma relevância significativa durante toda a nossa caminhada pelas veredas da história do corpo, mas é especialmente aqui, nessa linha de partida pincelada com as tintas de Platão, que ele finca raízes profundas na nossa compreensão do mundo e, com isso, estabelece sua força. Essas raízes são fincadas no terreno do corpo e é do músculo da carne que se retira a força que consolidará a posição inabalável da alma. Porque é em contraposição a esse espírito que o corpo será definido.

A escolha da teoria de Platão (e de Sócrates, como não poderia deixar de ser) como abre-alas dessa história epistemológica não se faz por capricho, nem por comodidade referencial. É em Platão que encontraremos “a primeira explicação completamente articulada da relação entre alma (*psyche*) e corpo (*soma*) na literatura ocidental” (ROBINSON, 1998, p.335) e, por isso, voltar a ele é essencial para entendermos a configuração que as coisas tomaram e quais princípios nortearam essa composição. O quadro de referência que emerge da filosofia platônica e socrática tem na alma, e na dedicação e cuidado que ela exige, o objeto primordial de sua reflexão. O corpo, enquanto materialidade passageira e suspeita, deve ser governado e subjogado, para garantir uma existência verdadeiramente pura.

Examina agora a questão da seguinte maneira: enquanto se mantêm juntos o corpo e a alma, impõe a natureza a um deles obedecer e servir e ao outro comandar e dominar. Sob esse aspecto, qual deles se assemelha ao divino e qual ao mortal? Não te parece que o divino é naturalmente feito para comandar e dirigir, e o mortal para obedecer e servir? – Acho que sim. – E com qual deles a alma se parece? – Evidentemente, Sócrates, a alma se assemelha ao divino, e o corpo ao mortal. (PLATÃO, 2000, p. 25)

Não se pode dizer, porém, que a questão do corpo, e principalmente sua relação com o espírito, tenham sido tratados tanto Sócrates quanto por Platão de maneira unívoca durante todo o decurso da narrativa biográfica e da história da filosofia dos dois pensadores. Pelo contrário, estudos dedicados ao pensamento platônico e, mais especificamente, ao papel da alma e do corpo em sua filosofia, vêm mostrando paulatinamente como a cristalização da

concepção dualista, esta que se disseminou pelas artérias do pensamento ocidental, não se deu de forma súbita e sem contradições.

Assim, em alguns trechos é possível perceber que o corpo aparece enquanto mera cápsula que envolve o espírito, em outros o corpo aponta como uma espécie de “propriedade biológica” da alma. Já em uma passagem do *Cármides*, o improvável ocorre, e Sócrates, num diálogo essencialmente platônico, defende um tipo de concepção holística do indivíduo sugerindo uma inerência e dependência na relação entre corpo e alma, principalmente no que se refere às enfermidades. Infelizmente, Platão não retornará a essa fértil concepção em seus escritos posteriores, passando a assumir, em sua filosofia e na de Sócrates, a tradicional postura dualista que nos é habitualmente conhecida (ROBINSON, 1998).

Por mais fascinante que possa parecer (e certamente é) a tarefa de perseguir os vestígios dessa compreensão platônica mais totalizadora da relação alma-corpo, nós não podemos esquecer que a perspectiva dualista, além de ser significativamente mais preponderante nos escritos de Platão, é a concepção que irá resistir à inclemência do tempo até nos alcançar nos dias de hoje. Portanto abandonar a tentativa de estabelecer as bases que estruturam esse pensamento e buscar compreender suas implicações em nossa percepção de mundo seria incorrer não só em um descuido metodológico, mas também em um equívoco histórico e gnosiológico.

Observamos que, no raciocínio platônico, a relação alma-corpo aparece revestida de um brilho metafísico. Seus argumentos se colocam em defesa de uma existência que se assenta na imperecibilidade da alma, que resiste e sobrevive ao definhamento e conseqüente desaparecimento da materialidade corporal. É baseado nessa convicção que, no *Fédon*, nas cenas que antecedem sua morte, Sócrates pode manter uma atitude tão lúcida e altiva diante do seu inevitável e subseqüente fim. Porque o aniquilamento da materialidade corporal nada tem a ver com o encerramento do *ser* que, longe de se aninhar no tecido fibroso da carne, estende os dedos pálidos e longínquos da sua existência na direção do espírito, que sobrevive e ultrapassa a ceifa da morte. A tranquilidade de Sócrates, como a de todo homem bom e

justo, é consequência da certeza de que seu eu-espírito sobreviverá ao perecimento da matéria, e seu ser perdurará e passará a “viver o resto do tempo na companhia dos deuses” (PLATÃO, 2000, p.27)

E então? Se for assim, não ficará o corpo sujeito a dissolver-se depressa, conservando-se a alma indissolúvel ou num estado que muito disso se aproxima? – Sem dúvida. [...] – A alma, a porção invisível, que vai para um lugar semelhante a ela, nobre, puro e invisível, o verdadeiro Hades, ou seja, o Invisível, para junto de um deus sábio e bom, para onde também, se Deus quiser, dentro de pouco irá minha alma: essa alma dizia, com semelhante origem e constituição. Ao separar-se do corpo, no mesmo instante se dissiparia e viria a destruir, conforme crê a maioria dos homens: Nunca, meus caros Símiias e Cebete! Pelo contrário; o que se dá é o seguinte: se ela é pura no momento de sua libertação e não arrastar consigo nada corpóreo, por isso mesmo que durante a vida nunca mantivera comércio voluntário com o corpo, porém sempre evitara, recolhida em si mesma e tendo sempre isso como preocupação exclusiva, que outra coisa não é senão filosofar, no rigoroso sentido da expressão, e preparar-se para morrer facilmente.... Pois tudo isso não será um exercício para a morte? – Sem dúvida nenhuma. Assim constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando tal como se diz dos iniciados, a viver o resto do tempo na companhia dos deuses. (PLATÃO, 2000, p. 25)

Mas essa imortalidade vem com um preço. Um preço moral e ético que é cobrado principalmente do corpo. Isso porque a contrapartida da vida imortal saturada de felicidade e verdade é que o indivíduo-espírito tenha tido uma existência pura. E a pureza para Platão (aqui no timbre de Sócrates) se traduz em viver uma vida apartada do corpo. Esse adestramento tem a ver, sem dúvida, com as paixões e apetites da carne, mas também se revelam na sua concepção epistemológica. Para Platão, há dois tipos de conhecimento possíveis: aquele que se dá por meio das faculdades dos sentidos e, portanto, via corpo, e aquele que se desenrola na apreensão da realidade-em-si pelo ser-em-si, ou seja, o

conhecimento que se alcança no encontro das essências: o espírito do sujeito alinhado à natureza das coisas do mundo. O invisível tem, para Platão, um valor inestimável, enquanto o visível adquire tons de suspeita e embaraço. Afinal de contas é difícil confiar em uma instância que, por estar em constante movimento, também está em incessante alteração.

Mas o aspecto das vicissitudes do corpo não nos diz respeito nesse momento. O que afeta e interessa à nossa reflexão é perceber, a partir dessas considerações, que Platão considera o corpo enquanto dimensão que precisa ser dominada e ultrapassada. Já que qualquer elemento suficientemente mundano e, portanto, carnal, pode levar a alma a se enraizar de tal forma no invólucro corporal que ela se abandona nos apetites e desejos da matéria e passa a reconhecer as ilusões produzidas pelos sentidos do corpo como verdades. Tal circunstância distancia o sujeito da pureza divina e da racionalidade verdadeira. A única forma de impedir esta conjuntura é esvaziar a existência dos elementos corpóreos. Isso significa dizer que o espírito deve exercer seu papel natural de governar e orientar essa unidade de vida, formada por duas partes que, desejavelmente, não devem se envolver. Assim, a alma deve subjugar o corpo, calando os apetites, não se deixando levar pelos sentidos e evitando os excessos e injustiças. Livre do “culto do corpo”, a alma pode seguir o caminho da pureza e da libertação e, assim, encontrar a felicidade num *post-mortem* permeado pela verdade e habitado por indivíduos igualmente alforriados dos grilhões das misérias da carne.

Essa perspectiva do corpo enquanto morada perigosa das paixões é, por si só, fascinante. Esse interesse se torna ainda mais palpável e relevante quando confrontamos essa concepção de mundo com aquelas apresentadas em *Lavoura Arcaica* e contrapomos essas perspectivas com a mirada analítica que me proponho aqui. Isto porque até o mais desatento dos interlocutores notará um murmúrio constante, no discurso verborrágico de André, da exposição de uma compreensão do corpo muito próxima daquela sustentada por Platão. Está ali, disseminada na vibração da nuance da voz de André, a elaboração de um entendimento do corpo como algo desprezível e maléfico, que precisa ser guardado e contido, para que não macule, com sua escuridão funesta, a luminosidade virtuosa da alma.

[...] erguer uma cerca ou guardar simplesmente o corpo, são esses os artifícios que devemos usar para impedir que as trevas de um lado invadam e contaminem a luz do outro [...] é através do recolhimento que escapamos ao perigo das paixões (NASSAR, 1989, p.58)

O mundo das paixões é o mundo do desequilíbrio, é contra ele que devemos esticar o arame das nossas cercas, e com as farpas de tantas fiadas tecer um crivo estreito, e sobre este crivo emaranhar uma sebe viva, cerrada e pujante, que dívida e proteja a luz calma e clara da nossa casa, que cubra e esconda dos nossos olhos as trevas que ardem do outro lado; e nenhum entre nós há de transgredir esta divisa, nenhum entre nós há de estender sobre ela sequer a vista, nenhum entre nós há de cair jamais na fervura desta caldeira insana, onde uma química frívola tenta dissolver e recriar o tempo (NASSAR, 1989, p.56)

Essa perspectiva coloca em aparente embaraço o projeto investigativo que proponho aqui. Além disso, a persistência e força desse discurso também ajuda a entender e explicar a insistente escolha de análise temática do romance a partir de uma ótica predominantemente dualista realizada comumente pela crítica. Isto porque a evidência que se manifesta nestas passagens parece apresentar um sujeito interessado em conter seu corpo extraindo-lhe o movimento sob a tutela do decoro. Argumento, porém, que essa evidência dualista não é proveniente da concepção de mundo de André e, sim, de sua íntima relação com elementos do ambiente familiar que dão lastro à atmosfera de aversão ao corpo, além de um sistema de crenças que oferece alicerce discursivo e doutrinador a essa compreensão.

No espaço familiar onde se desenrola a narrativa de *Lavoura Arcaica*, as práticas e as manifestações corporais de André são tão menosprezadas quanto os aspectos corporais o foram na filosofia platônica. O corpo vivido de André, porém, aparece com um espaço de resistência contra o domínio discursivo em favor da moral defendido por seu pai. Porque se não podemos negar que a história de *Lavoura Arcaica* está impregnada por um fluxo disciplinador dos corpos, também não se pode perder de vista que é da língua paterna que pende a seiva desse discurso. Do mesmo modo, as ciências sociais conseguiram encontrar,

em abordagens mais contemporâneas, a possibilidade de resistir aos pressupostos mais tradicionais das discussões sobre o corpo e promover novas dimensões de análise, ancoradas principalmente na dimensão da experiência encarnada. São estes campos analíticos que pretendo abordar em seguida, buscando estabelecer o quadro do campo de estudos onde planejo incorporar minhas reflexões sobre o corpo de André nas suas relações com alguns aspectos da vida social. Acredito que, para isso, será preciso ir além da assertiva platônica para entender a complexidade da trama.

3.2 “A peste no corpo”: o corpo encarnado em *Lavoura Arcaica*

A grande pungência do pensamento clássico sobre o corpo contrasta com um largo hiato que se abateu sobre este tema no que se refere ao campo das ciências humanas. As ciências naturais, por outro lado, desde sempre se ocuparam de destrinchá-lo, dissecá-lo, construí-lo, reconstruí-lo e testar seus limites. É possível atribuir a ausência do corpo no primeiro conjunto de disciplinas e a sua forte presença no outro a um modelo intelectual ocidental que se sustenta a partir da fragmentação entre mente e corpo, dando um status secundário ao último. Calvo-Gonzalez, Souza e Alves (2011)¹⁶ recuperam a persistência da dualidade entre espírito e corpo que ultrapassa a filosofia clássica para se imiscuir ao repertório ideológico das religiões judaico-cristãs, que enxergaram no corpo o pecado e a barreira física para o alcance do metafísico. À altura do período iluminista, o pensamento de Descartes tem um papel essencial em reduzir o corpo à matéria da natureza, o que contribui significativamente para o afastamento das ciências humanas deste objeto cuja legitimidade estaria circunscrita ao terreno da biologia. A partir do século XIX as tentativas de apropriação do corpo pelas ciências humanas resultam em novas formulações que não se desprendem totalmente da sistemática estabelecida por Descartes sobre a verdade biológica do corpo, mas que procuram

¹⁶ GONZALEZ, Elena Calvo; SOUZA, Iara Maria de Almeida; ALVES, Paulo César. Corpos: ações, lugares e coisas - introdução. *Caderno Crh*, [s.l.], v. 24, n. 61, p.9-14, 2011. FapUNIFESP (SciELO). DOI: 10.1590/s0103-49792011000100001.

ampliar o espectro teórico sobre este objeto, ora utilizando-se do corpo como acessório para teorias nomotéticas, ora colocando o corpo como marcado pelos símbolos e acontecimentos sociais diversos.

Nesta retomada do corpo às humanidades, alguns autores como Michel Foucault têm papel fundamental. A obra de Foucault (1992) alcança o corpo como construção histórica e como objeto que se materializa na sua relação com o poder pela via do disciplinamento. Ao empregar o método genealógico o autor localiza o estabelecimento de diferentes disciplinas corporais a partir de um processo de inscrição no corpo das ideologias dominantes num dado período. O autor compreende que „nas sociedades modernas, os discursos sociais passam a ser determinantes para o enquadramento corporal feito pelos próprios sujeitos, ao invés de compreenderem, como em outros períodos, matérias de administração de uma instância de governo.

“Diferentemente do poder do monarca, em cuja pessoa está investida a capacidade de punir as pessoas que não obedecem às regras, a nova concepção de poder que Foucault descreve consiste em várias técnicas pelas quais administramos nossos corpos e nosso self de acordo com procedimentos e expectativas disciplinares que não tanto impostas de cima como são produzidas a partir de baixo” (CHANTER, 2011, p.66).

Apesar da proeminência que o pensamento foucaultiano adquire no âmbito das várias disciplinas das ciências sociais, sua teoria possui limitações que não permitem a revisão das dicotomias como as que se referem ao sujeito e objeto, natureza e cultura e ao corpo e a mente, fundamentadas na filosofia de Descartes. Isto porque Foucault é apontado por seus críticos (GOMES; ALMEIDA; VAZ, 2009) como um teórico que, quando enfatiza em demasia os conceitos que envolvem as estratégias de dominação e poder via corpo, para as estruturas de reprodução dos arranjos de poder-saber, dá pouca importância à reflexividade do sujeito e a própria noção de agência. Indo muito além dos críticos que – como Giddens – desafiam o nível de reflexividade do sujeito foucaultiano vale a pena repensar também que a argumentação do autor apoia-se muito fortemente na divisão entre mente e corpo. Mesmo

quando o autor, no final de sua vida, reformula a noção de poder para justamente refundar a categoria “sujeito” a partir de um prisma que oferece a maior flexibilidade do sujeito perante as estruturas discursivas e sua possibilidade de cultivo de si, Foucault se fundamenta ainda na divisão entre mente, que controla e pondera as possibilidades da vida, e corpo, um veículo que obedece aos desígnios da mente. Através de Foucault o corpo foi novamente retomado para a esfera principal dos debates da modernidade, demonstrando com isso a sua pujança teórica e privilegiando o debate sobre as possibilidades de apreensão do mesmo, sem, no entanto, se alterarem as perspectivas de fragmentação entre corpo e mente.

Uma questão essencial para a compreensão do corpo diz respeito às ideias sobre percepção e cognição que, de maneiras diversas foram exploradas pelas teorias sociais ao longo do tempo. Para explicar as diferenças de comportamento entre os sujeitos humanos, Ingold (2008) compreende que a sócio antropologia vem disputando teses importantes sobre a psicologia da cognição e da percepção, o que acaba por repercutir na própria concepção de corpo.

Como demonstra o autor, desde Durkheim, as explicações para o comportamento social estabelecem um sentido representacional à sociedade, abandonando-se a questão da experiência e da percepção para o segundo plano. Esta opção, no caso de Durkheim, se dá por dois fatores: o primeiro é a generalidade e a durabilidade da representação frente à característica efêmera da experiência individual. Longe da agitação sensorial e perceptiva, para Durkheim somos capazes de, através de um sistema de conceitos comuns, dar significado à experiência. Depois, Durkheim prioriza a representação em suas análises da sociedade pela carga supostamente coletiva que os sistemas de representação possuiriam frente às sensações supostamente individuais. Por este raciocínio, a percepção, fenômeno individual, só é possível de ser compartilhado por meio da representação através da linguagem. As representações coletivas seriam objetivamente capazes tornar o processo de comunicação efetiva. Para Ingold, a teoria durkheimiana:

“(...) efetivamente divide o sujeito em duas partes mutuamente exclusivas. Uma parte totalmente imersa no mundo sensível, físico, é continuamente bombardeada pelos estímulos que são registrados pela consciência como um caos de alternância de impressões”. Na outra parte, entretanto, permanece afastado desse engajamento e é intocado por ele. Aqui encontram-se as categorias conceituais que classificam as entradas sensoriais, descartando ou suprimindo alguns elementos dela, enquanto encaixam o restante num esquema social pré-existente aprovado. Crucialmente, então, a percepção é um fenômeno de dois estágios, primeiro envolve o recebimento, pelo organismo individual, de um dado sensorial efêmero e sem significado; o segundo consiste na organização desses dados em representações coletivamente mantidas e duradouras.” (INGOLD, 2008, p. 159, tradução nossa)¹⁷

Esta suposição de que o corpo é um receptor de estímulos a ser decifrado pela consciência (mente) programada pelo convívio social é um quadro interpretativo que predominou em nas ciências sociais até que a influência de filósofos como Heidegger e Merleau-Ponty reabrissem a discussão sobre o corpo com a noção de corporeidade, revisando os princípios dicotômicos¹⁸ encravados nas bases epistemológicas da história intelectual ocidental, e assim redesenhando os esquemas de fragmentação mente-corpo e sujeito-objeto.

A teoria da corporeidade (*embodiment*) tem sua importância para as ciências sobretudo porque, dentre outros motivos, ela rompe com as abordagens tradicionais que consideram o corpo como mero veículo de uma consciência reflexiva. A partir de um reexame de concepções teóricas que entendiam como dicotômicos conceitos como sujeito e objeto, ou

¹⁷ No original: (...) effectively divides the human subject into two mutually exclusive parts. One part, fully immersed in the sensate, physical world, is continually bombarded by stimuli which are registered in consciousness as a ‘chaos of shifting impressions’. The other part, however, stands aside from this engagement, and is untouched by it. Here are located the conceptual categories that sort the sensory input, discarding or suppressing some elements of it while fitting the remainder into a pre-existing, socially approved schema. Crucially, then, perception is a two-stage phenomenon: the first involves the receipt, by the individual human organism, of ephemeral and meaningless sense data; the second consists in the organisation of these data into collectively held and enduring representations.

¹⁸ Princípios estes que foram discutidos no primeiro capítulo.

ainda, corpo e mente, os teóricos que se valem da ferramenta da corporeidade colocam o corpo como “base existencial da cultura” (CSORDAS, 2008. P.102). A corporeidade passa a funcionar, então, como um paradigma metodológico para “ênfatizar a dimensão encarnada – corporificada – da cultura e das práticas sociais” (RABELO, 2008. P. 108).

O delineamento do conceito de corporeidade se deve em grande parte aos trabalhos de Merleau-Ponty, na sua elaboração das questões que envolvem a percepção, e na recuperação dessas questões por estudiosos como Pierre Bourdieu. As proposições de Merleau-Ponty vêm acompanhadas de uma forte crítica ao empirismo e ao intelectualismo enquanto doutrinas filosóficas. Examinando a questão da percepção, ele aponta que, para o empirismo, ela estaria encerrada em um conjunto de sensações que foram cristalizadas pelo hábito. O corpo, aqui visto como fragmentado e dividido em órgãos de percepção, responderia aos estímulos externos formulando, então, o objeto a ser apreendido e apropriado. Segundo o filósofo, esse modelo postulado pelo empirismo faz com que a percepção seja impossível. O sujeito se resumiria em um receptor de estímulos, enquanto que o objeto seria justamente a soma destes mesmos estímulos.

Em face dessa postulação, Merleau-Ponty nos oferece um corpo móvel, que se volta para o mundo. Para ele, o empirismo supõe um corpo passivo num “mundo de impressões e estímulos” (CSORDAS, 2008) e diante dessa passividade impossível é necessário recuperar a ideia de movimento na percepção. Para ele, toda percepção envolve e exige uma exploração do objeto, uma intencionalidade. Bastante influenciado por Heidegger e Husserl, Merleau-Ponty acrescenta a noção de consciência e ser no mundo à categoria fundamental que é o corpo. Por isso, para o filósofo francês, o corpo da percepção é um corpo envolvido no mundo, sempre em uma virtualidade que não é, de forma alguma, desencarnada.

Husserl tem uma significativa importância no trabalho de Merleau-Ponty porque ele ressignifica a ideia de conhecimento e consciência. Para ele, a consciência não é o lócus privilegiado da representação. Neste plano da consciência, a experiência do sensível é,

também, uma experiência da percepção. Essa perspectiva desloca o conceito tradicional de cultura como conjunto de representações simbólicas que são repetidas, performadas ou associadas pelo sujeito. O que Husserl está tentando mostrar é que a relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto (ou, nesse caso, entre a consciência e o mundo) é uma relação pautada na intencionalidade que, para ele, é o aspecto que define a própria consciência. Com essa redefinição da relação entre consciência e mundo proposta por Husserl, Merleau-Ponty enxerga que “o corpo não é mais matéria inerte diante da cultura, é corpo vivido”. (RABELO,2008, p.110). Merleau-Ponty está fazendo um rompimento com a noção de corpo fragmentado e encarando-o como totalidade imbuída numa espacialidade que também lhe é característica. É derrubada a noção de partes funcionais e exclusivas que se conectam apenas através de um cérebro sistematizador, que transforma rapidamente sensações em representações cognitivas. Pelo contrário, para Merleau-Ponty, há um esquema corporal que envolve todo o ser, de modo que o corpo e sua espacialidade respondem de modo dinâmico às situações para as quais ele se direciona, ou para as quais é solicitado.

“(…) Da mesma maneira, meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu tenho uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um esquema corporal em que eles estão todos bem envolvidos.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.143)

Assim, respondendo à vida de maneira situacional o corpo se coloca no mundo através de um movimento que repercute o modelo de contrastes entre figura e fundo; modelo este que varia a depender das necessidades do corpo-vivido (tarefas, por exemplo). Somente quando algo chama a atenção do corpo é que ele se volta para a compreensão cognitiva, para a tematização de algo. Mas antes de realizar este processo o corpo está compreendendo o mundo através de outros caminhos que não só o do reflexivo-racional. É no envolvimento prático com o mundo que o próprio corpo compreende a si mesmo e seu entorno.

Parece obvio que essa noção de corpo se afasta também da dimensão intelectualista, justamente porque considera a compreensão um ato que vai além da cognição e da representação. No processo compreensivo, o corpo, antes percebido como dissociado de uma consciência científica, tem um papel fundamental, visto que sua existência é situacional, um aspecto imprescindível para a problemática científica e, conseqüentemente, para o conhecimento.

O caso do doente que produz movimentos involuntários (práticos, habituais e contextualizados), mas que não consegue realizar os mesmos movimentos quando dele se exige a apresentação do movimento voluntário é usado por Merleau-Ponty para observar que o corpo é dotado de uma consciência corporal e espacialidade; um conhecimento prático que indica que o corpo é antes um local que se compreende a partir de sua solicitação cotidiana, do que um local pensado de maneira objetiva. Sem dúvida representa um grande desafio negociar esta noção de corpo com a noção de cultura, especialmente por conta do conceito de pré-objetivo desenvolvido pelo autor.

Com a hipótese do pré-objetivo, Merleau-Ponty tenta romper com a tendência intelectualista e empirista que iniciam suas análises a partir do mundo objetivo, para só depois acessar o sujeito receptivo. Para Merleau-Ponty, essa tendência é equivocada visto que ela não reconhece que o objeto é constituído pela consciência perceptiva. Fundamentalmente, os objetos não existem fora do espectro da recepção. Se os objetos são o fim da percepção, a percepção começaria com o corpo no mundo.

Para estender a compreensão do processo de percepção a partir do sujeito perceptivo e não do objeto, ele apresenta o conceito de pré-objetivo que é “aquele momento de transcendência no qual a percepção começa, e, em meio à arbitrariedade e à indeterminação, constitui e é constituída pela cultura” (CSORDAS, 2008, p.107). Essa postulação pode levar os mais desavisados a acreditar que Merleau-Ponty está sugerindo que o pré-objetivo é um momento anterior à cultura. Pelo contrário, a compreensão corporificada retoma hábitos e disposições

familiares ancorados no convívio entre sujeito e sensibilidades direcionadas que formam o entorno.

A cultura já está no corpo mesmo antes do processo de objetificação. Como vimos, a vida cotidiana e os desdobramentos de sua crônica indeterminação tem um peso fundamental para que os hábitos venham a se inscrever no corpo: gestos, gostos, treinamento dos sentidos, habilidades motoras vão se adaptando à frequência dos afazeres que se repetem infinitamente. Que aqui se ressalte que não existe, entretanto, uma relação de causa e efeito. Não é como se a cultura determinasse o sujeito-corpo ou como se este fosse um “epifenômeno” de uma estrutura que não se deforma e é fechada. A cultura atuando no corpo não reduz as agências dos sujeitos por que não dispõe de uma fórmula de causa e efeito. Os outros, as coisas e os ambientes são sempre um desafio que solicitam do sujeito um ato que carrega a virtualidade do tempo.

3.3 “Coração de Cristo”: o corpo na religião e na filosofia cristã

No tempo de sua infância, André costumava acordar cedo. Era Deus quem o acordava na aurora do dia para que o menino devoto pudesse comungar nas primeiras horas da manhã. O Deus que se inseria por entre as frestas da janela do quarto de André, acompanhando os primeiros traços de claridade, era um Deus tangível. Sua divindade se apoiava nos sulcos da madeira do criado-mudo pousado ao lado do leito infantil. Sua imagem ficava, assim, disponível ao exame dos sentidos, com uma providência divina que podia ser sustentada no pescoço fino do menino, na vizinhança do peito púbere que se inflava na presença do espírito do altíssimo.

André comungava o corpo de Cristo. Tomava-lhe nas mãos e comia com a avidez de um faminto. Na busca por saciar sua sôfrega apetência, realizava diariamente uma cerimônia eucarística a seu modo. Consagrava sua vida a Deus de forma afetiva e voluptuosa, negando

o comedimento e austeridade com os quais sua família seguiam os princípios da fé. Sua crença úmida e vertiginosa se edificava no apetite próprio dos sedentos e famintos. Sua catedral se erguia nos fundamentos da carne e dos fluídos. Era uma doutrina do corpo.

Sentado à mesa dos mandamentos, o menino franzino alimentou-se do sangue e da carne da Aliança, até que deles não restasse nada mais que os farelos da ceia. Mas nem todo pão multiplicado, nem todo vinho transformado eram capazes de aplacar sua fome. A insaciabilidade era tamanha que, na fervura da sua carência, suas entranhas passaram a fornecer o alimento tão indispensável. Seu calvário e a conseqüente ascensão não se sustentavam pelo caminho da cruz, mas pela via do corpo.

Essa maneira peculiar com a qual André experimenta a religião parece estar em absoluto desacordo com os paradigmas cristãos tradicionalmente estabelecidos. A tese se confirma, mas com ressalvas, já que o quadro é mais complexo. Porque, se por um lado pode se assumir como justificada a proposição que identifica nas religiões ocidentais mais tradicionais uma forte aversão ao corpo, concedendo à materialidade corporal um valor que se iguala aos padrões platônicos que abordei agora há pouco; por outro é preciso lembrar que algumas matrizes religiosas tentaram empreender mudanças significativas na compreensão da relação entre corpo e espírito, buscando requalificar os aspectos físicos nos princípios dogmáticos da crença e vendo o corpo como um espaço em potencial para a encarnação da fé.

André é católico. Isso não está explícito em suas declarações, mas seu discurso dá algumas pistas que nos apontam nessa direção. A mais significativa delas aparece de forma breve e trivial como um detalhe decorativo no quarto de um menino. Nos contornos de uma fita de cor azul brilhante¹⁹, uma cor sagrada, que carrega com vigor uma medalha com os desenhos das imagens de Jesus e da Virgem Maria, temos a confirmação do catolicismo de André.

¹⁹Fita da Congregação Mariana, utilizada para identificar os membros dessa associação católica que busca seguir o cristianismo através da devoção à Virgem Maria.

Devemos tratar essa informação com a mesma importância com que André cuidava de sua condecoração espiritual. Assim como aquele jovem de espírito virtuoso, devemos colocá-la na cabeceira de nossas camas e esperar que ela ilumine nossa análise da mesma forma que alumia os sonhos inquietos do pequeno.

Sua relevância se assenta em duas frentes: primeiro pelo óbvio caráter matriarcal da confraria religiosa a qual André se filia. Esse é um aspecto importante, especialmente se considerarmos a relação especial que André tem com sua mãe e se lembrarmos que, em termos de linhagem familiar, ele se coloca mais próximo à matriz materna do que ao tronco paterno, trazendo nessa descontinuidade das raízes patriarcais toda a sorte de mácula que orientará e manchará sua história.

O galho da direita era um desenvolvimento espontâneo do tronco, desde as raízes; já o da esquerda trazia o estigma de uma cicatriz, como se a mãe, que era por onde começava o segundo galho, fosse uma anômala, uma protuberância mórbida, um enxerto junto ao tronco talvez funesto, pela carga de afeto; podia-se quem sabe dizer que a distribuição dos lugares na mesa (eram caprichos do tempo) definia as duas linhas da família. (NASSAR, 1989, p. 156-157)

Esse trecho das ponderações de André destaca um aspecto significativo da infâmia que atravessa a linha materna. A ruína do ramo da matriarca vem do peso do seu afeto descomedido. Um afeto destruidor da ordem e das estruturas. Um afeto que ergue as paredes de uma casa de volúpia e tentação. Um afeto do corpo.

A segunda frente que estabelece a importância da disposição religiosa de André é o fato do cristianismo ter incluído os aspectos corporais em suas considerações eclesiais, inclusive nas suas cerimônias litúrgicas. Ao contrário da concepção clássica, que buscou excluir o corpo das dimensões mais espirituais e morais da vida, o pensamento cristão buscou incorporar os princípios corporais ao quadro reflexivo da religião. Assim, longe do entendimento comum que enxerga, nas elaborações cristãs, um profundo distanciamento entre a alma e o espírito, os princípios religiosos do cristianismo apresentam uma pertinente

tolerância ao corpo, um movimento que se tornou imprescindível para uma religião que tem dois momentos fundamentais ancorados no corpo e na carne: a encarnação e a ressurreição.

Filósofos clássicos, platônicos e neoplatônicos, tinham um conceito acerca dos fundamentos da divindade claramente distinto do da filosofia cristã, particularmente no que tange à relação entre o espírito e o corpo. Para os filósofos clássicos, a noção de divindade estava absolutamente apartada da realidade sensível, do mundo da carne e das coisas. Ascender ao nível de iluminação, necessário para se alcançar a essência do Ser e do mundo, significa abandonar, impreterivelmente, o mundo material. A experiência sensível e terrena é um mundo de sombras e erros do qual devemos nos afastar a fim de conhecermos a verdadeira natureza indelével e inalterável das coisas, condições substancialmente divergentes daquelas apresentadas pela materialidade corporal que é, por princípio, transitória.

Em contrapartida, o cristianismo nasceu na carne. Um dos pilares fundamentais da religião e da doutrina da fé cristã, a encarnação do divino na figura de Jesus Cristo, está disseminada pelas páginas sagradas da Bíblia. Concebido pelo Espírito Santo, “Jesus Cristo veio em carne” (BIBLIA, João, 4: 2), materializando o espírito do “Deus invisível, o primogênito de toda criação (...) [que] é antes de todas as coisas” (BIBLIA, Colossenses, 1: 15-17). No mistério da encarnação, a plenitude do espírito celestial passou a habitar os domínios da carne e, com isso, passou a sofrer com as inclinações da matéria para as paixões do pecado e para o declínio.

E, sem dúvida alguma, grande é o mistério da piedade: Deus se manifestou em carne, foi justificado no Espírito, visto dos anjos, pregado aos gentios, crido no mundo, recebido acima na glória. (BIBLIA, Timóteo, 3:16)

A filosofia cristã passa, então, a lidar com a existência de um princípio sagrado, que se manifesta em um corpo tangível e transitório, morador do mundo corruptível dos homens. Conciliar estes fundamentos com os termos filosóficos recebidos dos filósofos platônicos e neo-platônicos se mostrou uma tarefa ingrata para os primeiros pensadores da doutrina cristã.

Uma tarefa que, a princípio, exigiu um forte malabarismo retórico que atuava em dois sentidos. De um lado, havia aqueles que buscavam assumir que o corpo de Cristo narrado na Bíblia não tinha materialidade tangível, só visível; uma espécie de espírito santo que se deixava ver. De outro, estavam aqueles investidos no entendimento de que haveria uma distinção clara, marcada pela materialidade corporal, entre Jesus, o homem transitório e sensível e Cristo, seu duplo espiritual e eterno (MAMMI, 2003).

É só com Santo Agostinho que nós começamos a observar uma mudança paradigmática nos princípios filosóficos utilizados nas considerações sobre a relação entre alma e corpo nos domínios da religião. Escusado da necessidade de conciliar os dogmas cristãos com os termos da filosofia clássica, Santo Agostinho passa a relativizar os elementos que, até aquele momento, vinham sendo tratados a partir de definições absolutas. Assim, Agostinho estabelece uma diferenciação entre a alma, que seria humana, e o espírito, que é divino. Sua distinção vai no sentido de estipular que a natureza humana é constituída por um vínculo inerente entre o corpo e a alma. Essa conexão também indica os dois caminhos que essa natureza pode tomar no curso de sua história: ela pode seguir o caminho iluminado do espírito, ou se entregar à corrupção da carne, um conceito que, para Agostinho, sintetiza a natureza humana.

[...] para o platonismo, a alma participava do divino, ou seja, havia uma progressão descendente, porém contínua, entre o divino e o humano. Havia porém uma fratura insuperável, dentro do humano, entre alma e corpo. Para Agostinho, a dicotomia entre alma e corpo não é essencial, mas contingente, fruto do pecado. Em compensação, não há continuidade, mas um salto incomensurável, entre espírito divino e alma humana. (MAMMI, 2003, p.112)

Dessa forma, a encarnação volta a se afirmar como um mistério da fé, no sentido que ela oferece a continuidade impossível que permite o trânsito entre os domínios da natureza humana e da essência divina. Quando aponta para a manifestação de Deus na carne, Timóteo está indicando o exato instante em que se estabelece, na fé cristã, a mediação entre corpo e

alma, humano e divino. A alma ainda desempenha o papel principal, não nos enganemos. Dada essa oportunidade, é ela quem deve encaminhar a carne no sentido da salvação espiritual ou na aceitação do tormento da degradação pecadora. Porém, o papel de veículo silenciado que conduz a alma inteligível assim como a natureza enganosa passam a, lentamente, abandonar o terreno da corporeidade. A salvação não está mais no afastamento entre a racionalidade pura e o corpo degenerado. Pelo contrário, na concepção agostiniana, a conjunção entre corpo e alma é de tal forma indivisível que somente uma estabilidade irrestrita entre as partes poderia trazer a redenção. (MAMMI, 2003).

Essa nova compreensão da relação entre o divinal e o material é também o que vai proporcionar uma significativa transformação no campo da arte, que agora tem material discursivo que lhe permite admitir a representação imagética do divino. Longe de desempenhar o papel ilusório típico da experiência sensível, os ícones que ganham força com a teologia cristã medieval são expressão daquilo que não se pode descrever. A mesma indivisibilidade observada na relação entre corpo e alma se manifesta nas iconografias, numa inseparabilidade entre a figura e o sagrado.

As imagens têm o valor encarnado da Palavra; elas são o Verbo tornado visível e tangível na matéria. O que se observa nos trabalhos iconográficos é uma convergência harmônica entre os aspectos divinos e a dimensão material, os fundamentos espirituais se tornam acessíveis aos sentidos nos contornos dessas imagens. São estas mesmas imagens que aparecem dispostas, em mais do que sua substância corpórea, na capela da fazenda de *Lavoura Arcaica*. Imagens que testemunham, com suas silhuetas de argila, um momento significativo da relação entre André e sua irmã Ana, que foge em direção à casa de oração buscando a remissão do pecado recém consumado.

Esse é um momento importante da narrativa de André. No seu discurso, a memória desse instante passa com a mesma rapidez com que suas pernas alcançam o interior da antiga capela. Ele está claramente focado em outros aspectos de suas reminiscências, especialmente

porque se trata do momento imediatamente subsequente à sua irremissível e trágica relação incestuosa com Ana que, pelos relatos de André, parece ter reagido à cópula pecaminosa com significativas porções de culpa e trauma. Toda a efervescência desta memória pode nos levar a ignorar as falas de André sobre os santos de barro expostos nos nichos do santuário. É um detalhe que poderia, sem grandes prejuízos, passar despercebido aos ouvidos interlocutores. Sua importância baseia-se no fato de que esse breve relato sintetiza o desconforto crescente de André com os preceitos institucionalizados da fé e a sua oscilação entre valores conflitantes.

[o destino] deixou à minha escolha, de um lado, os barros santos, de outro, legiões do demo; também eu, ainda menino, deixava à ingênua pomba uma escolha igual: de um lado, uma areia desprovida de alimento, de outro, promessas de abundância debaixo da peneira; desde menino, eu não era mais que uma sombra feita à imagem do destino, também eu complicava os momentos de um trajeto: construía uma sinuosa trilha com grãos de milho até a peneira, embora a linha que decidisse, escondida sob a areia, corresse esticada numa só reta; por que então esses caprichos, tantas cenas, empanturrar-nos de expectativas, se já estava decidida a minha sina? (NASSAR, 1989, p. 118-119)

A inclusão da materialidade corporal nos preceitos dogmáticos do cristianismo permite uma discussão sobre as possibilidades de se pensar a religião, enquanto fenômeno social, a partir do corpo.

3.3 “A volúpia religiosa”: o corpo no estudo da experiência religiosa

Apresentei, no começo deste trabalho, as discussões mais recentes sobre o corpo no campo das ciências humanas e sociais. Este debate foi ampliado, na seção anterior, para as questões envolvendo o corpo no terreno da religião, um caminho que pretendo continuar trilhando aqui, a partir da análise do papel do corpo no estudo da religiosidade. O propósito é mostrar como a noção de encarnação, nesse novo contexto introduzido pelas teorias da corporeidade,

se estende para além do domínio dos dogmas religiosos e passa a adentrar o âmbito da experiência. Além disso, pretendo discutir a educação da atenção no contexto do aprendizado religioso.

Para iniciar nossa reflexão, gostaria de me ater à noção de crença, enquanto elemento fundamental da experiência religiosa. Crença é um conceito comumente utilizado para designar um conjunto de valores e convicções que, especialmente no caso das doutrinas religiosas, alcançam o status de verdade. Essa condição de produtor de verdades do enunciado religioso é um dos aspectos que tornam o discurso sobre o sagrado um tópico tão interessante para esta pesquisa. Isto porque a “produção de verdades” não é uma característica exclusiva da pregação religiosa, ela também se manifesta no discurso científico que discutimos no primeiro capítulo. E é precisamente por essa similitude afirmativa que os sermões religiosos interessam a Bruno Latour, da mesma maneira que os pronunciados científicos. Por isso, mais uma vez, vamos nos aproveitar da companhia do teórico francês na nossa caminhada, agora por entre os ramos dos domínios sacrossantos.

O interesse de Latour (2004)²⁰ pela religião não é propriamente específico ou especializado. Sua curiosidade e disposição para abordar a experiência e os princípios religiosos decorre do simples fato da religião integrar aquilo que ele chamou de “regimes de enunciação”, em uma clara aproximação com a teoria dos atos de fala. Sendo assim, o empenho de Latour vai no sentido de descrever as circunstâncias em que se produzem verdades, nas variadas atividades discursivas, inclusive na enunciação religiosa. Seu propósito, porém, não é o de contestar as verdades disseminadas por tais regimes. Com um projeto muito mais pragmático do que o que se poderia supor, Latour está mais interessado “nas condições práticas do ‘dizer a verdade’, e não em denunciar a religião” (LATOURE, 2004, p. 350).

²⁰ LATOUR, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, [s.l.], v. 10, n. 2, p.349-376, 2004. FapUNIFESP (SciELO). DOI: 10.1590/s0104-93132004000200005.

Mesmo com o pouco aqui apresentado, é possível constatar que a argumentação de Latour será acompanhada de uma significativa dose de debates reflexivos ligados à teoria dos atos de fala. Isso significa dizer que boa parte das observações latourianas está relacionada a discussões em torno de noções como: mediação, referência, transmissão de informação e modos de fala. Por mais interessante que seja, esse aspecto da teorização de Latour, claramente, não é o foco desta exposição. Aqui, quero recuperar a posição de Latour sobre a corriqueira percepção de que a definição de *crença* a aproxima mais de uma caracterização ilusória do que propriamente de um tipo de razão. Todavia, inevitavelmente, esses tópicos aparecerão durante o caminho analítico que trilharei. Afinal de contas, é impossível exigir uma separação purificadora, principalmente quando a reflexão que nos interessa está imiscuída nesse contexto teórico. Assim sendo, caminhemos.

Ao analisar a enunciação religiosa a partir de um método comparativo, Latour argumenta que o discurso próprio da religião²¹ carrega uma distinção importante em relação aos outros regimes de fala²², já que ela não está interessada na transmissão de informações, mas, sim, em promover transformações. Para tornar essa diferenciação mais compreensível para o leitor, Latour oferece uma analogia entre a enunciação religiosa e as palavras proferidas em um discurso amoroso. A explicação fica ainda mais clara quando ele ressalta que, quando uma sentença de amor é enunciada, a sua apreciação nunca parte da premissa da informação que ela está veiculando, muito menos da singularidade do discurso. Afinal, o tipo de conversação que permeia as relações de afeto (assim como a de outras relações pessoais) é marcado por verbos que ecoam desde tempo imemoriais. Originalidade e qualidade informativa não são, portanto, pressupostos que devem ser exigidos de tais discursos.

²¹ Latour é cuidadoso ao determinar que não pretende fazer uma teorização geral sobre a religião. Seu trabalho é voltado exclusivamente para a tradição cristã, na qual ele se insere.

²² Ele chega a realizar comparações com o discurso político, mas é a enunciação científica o grande foco da sua acareação, assim como do exercício interpretativo que ele desenvolveu durante sua carreira.

A partir dessa observação, Latour passa a defender que os discursos de cunho religioso e/ou interpessoal têm caráter rigorosamente transformativo já que

Quando aquelas palavras são proferidas, algo acontece. Um pequeno deslocamento na marcha ordinária das coisas. Uma diminuta mudança na cadência do tempo. A pessoa tem de se decidir, se envolver; talvez comprometer-se irreversivelmente. Não nos submetemos aqui apenas a uma experiência entre outras, mas a uma alteração da pulsação e do andamento da experiência (LATOURE, 2004, p.351)

Isso significa dizer, na visão do sociólogo francês, que o discurso religioso tem mais a ver com uma conversação que se faz no interior da experiência do que com o reflexo de referentes que são externos à situação. Todavia, a ausência de traços de informação na fala religiosa não deve nos levar a considerar que falta ao enunciado religioso a capacidade para produzir verdades. Pelo contrário, a verdade se move pelo terreno das frases condutoras tanto das mensagens do sagrado, quanto das falas de amor. A diferença é que ao contrário dos modos de conversação que estão empenhados em conduzir uma informação, estes enunciados estão mais preocupados em promover mudanças nas pessoas envolvidas no diálogo.

Assim, o destaque dos regimes de enunciação transformativos está na *presentificação* que se faz na interação, e não no seu conteúdo. É uma questão de performatividade²³, sem dúvida, mas é também uma questão de *re-presentação*²⁴, já que é um modo de fala que “apresenta novamente o que é estar presente naquilo que se fala” (LATOURE, 2004, p.353). A ênfase nesse “fazer-se presente” acaba introduzindo uma complexidade interessante a esse tipo de discurso que é a incorporação de um exercício de sensibilidade às nuances com as quais os enunciados são emitidos. Isso significa dizer que a linguagem não é o único elemento a ser considerado ao se avaliar a validade da comunicação. Ao se analisar o *tom* de discursos transformativos, “sorrisos, suspiros, silêncios, abraços, gestos, olhares, posturas, tudo pode

²³ Performatividade está sendo usado aqui no sentido imputado pelas teorias da linguagem e não na acepção atribuída pelas teorias feministas contemporâneas

²⁴ Grafia utilizada por Latour.

transmitir o argumento” (LATOUR, 2004, p.352). Arriscaria dizer que, nesse contexto discursivo, nos afastamos de uma perspectiva puramente logocêntrica e caminhamos em direção a uma comunicação assentada na experiência encarnada.

Antes de voltar à minha reflexão sobre o falar religioso e, sucessivamente, avançar nas considerações sobre o conceito de crença, gostaria de apontar o quanto essa caracterização que Latour desenvolve sobre o modo de fala religioso (e amoroso) é semelhante às particularidades observadas no discurso de André. Quando nos oferecemos como interlocutores de sua história podemos observar, sem muita dificuldade, que a narrativa de André não é uma mera exposição dos fatos. Ele não se dirige às situações vividas e às relações estabelecidas com a tranquilidade e (suposta) transparência de quem as observa de uma distância segura. Efetivamente, não existe segurança no discurso de André. Sua conversa não tem medidas preventivas porque ela não funciona como um revestimento que, cautelosamente, deixa transparecer uma substância interior que fala *em referência* ao vivido. O discurso de André é a própria experiência. Latour diria que ele carrega o espírito daquilo que pronuncia, e, nesse sentido não seria exagero dizer que a fala de André tem a mesma força do Verbo bíblico; no momento em que é enunciada, de alguma forma, a experiência também se refaz ali. Por isso a narrativa de *Lavoura Arcaica* solicita de nós, ouvintes e interlocutores, um envolvimento singular, porque o que estamos sendo convidados a partilhar é uma experiência e não só uma informação.

A semelhança da fala de André com as teorizações de Latour não se restringe ao campo do modelo discursivo. Do ponto de vista temático também é possível observar a influência dos enunciados transformativos na história pessoal de André. Não podemos esquecer que boa parte das histórias de vida de André é permeada por discursos de caráter religioso e/ou por falas de afeto²⁵ e tais enunciados, quando imbuídos de verdade, exerceram em André as

²⁵ É oportuno observar que o amor ao qual Latour se refere não é necessariamente o do tipo sexual. Ele é bastante claro ao definir que o interesse dele é no amor que é tradicionalmente definido como

mesmas transformações que Latour observa em suas reflexões. Ou seja, tiveram participação na sua produção enquanto pessoa, promoveram novos estados (no sentido de novos começos) e desempenharam um papel significativo no modo como ele experimenta a passagem do tempo e habita os espaços. Considerando a importância que esses dois últimos tópicos têm na narrativa de André (especialmente a questão do tempo), a relevância desse processo transformador se torna ainda mais notável. Em uma passagem particularmente sensível, Latour relata as mudanças que acontecem na vida de um sujeito que se permite ser afetado por um discurso de amor. É um período relativamente extenso, mas que acho importante transcrever na íntegra, não só pela qualidade do trabalho textual, mas principalmente porque a exposição latouriana me parece evocar com precisão um dos momentos mais significativos da narração de André:

[...] até agora você sentia um destino inflexível, uma fatalidade, como um fluxo que vinha diretamente do passado até um presente cada vez menor, levando à inércia, ao tédio, talvez à morte; e repentinamente uma palavra, uma atitude, uma indagação, uma postura, um não-sei-quê, e o tempo volta a fluir, como se ele começasse no presente e tivesse a capacidade de abrir o futuro e reinterpretar o passado: surge uma possibilidade, o destino é superado, você respira, possui um dom, tem esperança, ganha movimento. Assim como a palavra ‘perto’ capta as novas formas com que o espaço é agora habitado, a palavra ‘- presente’ parece agora ser aquela com que melhor se pode resumir o que acontece: você está *novamente, renovadamente* presente diante do outro, e vice-versa. E é claro que ambos podem num instante voltar a estar *ausentes e distantes* — por isso é que o coração bate tão rápido, por isso a exaltação e ao mesmo tempo a ansiedade: uma palavra mal proferida, um gesto inoportuno, um movimento errado e, instantaneamente, o terrível sentimento de estranhamento e distância, esse desânimo que vem com a inexorável passagem do tempo, todo aquele enfado desaba sobre você mais uma vez, intolerável, mortal. De repente,

agapè, e não na manifestação puramente erótica. Por isso, acredito que não haja prejuízo de sentido em me referir aos enunciados amorosos como discursos de afeto.

nenhum dos dois entende o que faz diante do outro: é simplesmente insuportável. (LATOUR, 2004, p. 353, grifos do autor)

Falava, agora há pouco, do momento em que André invadia às pressas a capela da família procurando, ansiosamente, por sua irmã Ana. Este é justamente o momento em que André e Ana se tornam ausentes e distantes um do outro após uma relação que foi, de todos os pontos de vista, transformadora. E a mudança ocorre de maneira muito similar à descrita por Latour. A *presença* de Ana na velha casa da família, e o intercurso sexual que daí se suscita, assinala súbitas transformações na vida de André.

O tempo, que antes era só de esperas e angústias, passa agora a oferecer uma tranquilidade apaziguadora que trazia com ela a promessa de um futuro livre da inquietude passada e coberto pela possibilidade de, enfim, pertencer. Ao nos contar, de maneira evocativa, seus sentimentos naqueles instantes imediatamente posteriores ao ato, André parece claramente se enxergar diante de uma renovação do espírito, de um novo começo na sua existência. Sabemos que essa paz frutífera será, muito em breve, colhida do seu tronco para novamente dar lugar a uma angústia desagradável, mas não podemos desconsiderar a afinidade que a história de André carrega com essa descrição dos enunciados de transformação. Porque o relato de André é, sim, uma narração de memória e experiência, mas, em muitas medidas, é também um sermão religioso e uma fala de amor.

Findado esse interlúdio, voltemos à reflexão inicial. Mas não iremos muito longe porque tanto o sermão religioso realizado na interpelação de André, quanto as suas inúmeras convocações de temas religiosos poderão nos servir de exemplos na apresentação do discurso religioso que Latour tem em mente (e que ele acredita ter sido esquecido).

A noção de *presentificação* volta a ser o foco do interesse de Latour ao debater o discurso religioso. Segundo o teórico francês, uma das principais tentações a serem evitadas durante uma argumentação sobre religião é o ímpeto de voltarmos nossa atenção para o “o longínquo,

o superior, o sobrenatural, o infinito, o distante, o transcendente, o misterioso, o nebuloso, o sublime, o eterno” (LATOURE, 2004, p. 354). Para Latour, a verdadeira sensibilidade perceptiva reconhece a fala religiosa na presença e na proximidade. Quando nos voltamos para o distante não estamos atentos em espírito, e o que discurso religioso quer, em última instância, é assegurar a atenção. Lembremos que a fala religiosa não transporta informações. Pelo contrário, ela frustra as expectativas de tornar possível a transmissão de uma informação sem alterações. Quando não estamos verdadeiramente atentos, ou seja, presentes em espírito, passamos a avaliar o discurso religioso a partir da busca de referentes externos, o que empobrece e esvazia o enunciado.

No intuito de ilustrar melhor essas duas posições possíveis diante da fala religiosa, Latour se vale da Anunciação da Virgem Maria como exemplo. Aqueles ausentes de espírito tentarão compreender o significado desta história a partir de perguntas de referência como questionar quem foi Maria, indagar o sexo do anjo Gabriel ou discutir de que forma tal concepção virginal aconteceu. Latour é taxativo ao afirmar que tais perguntas são tão irrelevantes e tolas que sequer merecem ser respondidas. Ao contrário, elas devem ser ridicularizadas porque “a única maneira de compreender histórias como a da Anunciação é *repeti-las*, isto é, pronunciar novamente a Palavra que produziu no ouvinte o mesmo *efeito*” (LATOURE, 2004, p.356, grifos do autor)

É nesse panorama que Latour insere a questão da crença. No momento em que se exige do discurso religioso algo que ele não está interessado e nem ambiciona produzir (informação), elabora-se a noção de crença. Quando se lança à religião uma questão referencial faz-se, para Latour, mais do que simplesmente reivindicar quesitos que deveriam ser direcionados a outros modos de enunciação, mas também se adultera de tal forma a enunciação que a própria religião passa a se curvar diante do peso do equívoco²⁶. Fazendo uma contraposição com o

²⁶ É preciso ter em mente que os escritos de Latour sobre a religião partem de um certo incômodo com o despovoamento das igrejas, uma situação que ao mesmo tempo que aponta para um problema na condução da

discurso científico, que parece ter o controle exclusivo da razão e da verdade, a crença seria exatamente aquilo que acontece quando utilizamos os paradigmas do regime de enunciação científico no discurso religioso. Dessa forma a religião emergiria como uma espécie de razão secundária, na medida em que crença, tratada dentro desse contexto como um conjunto de representações, seria uma construção enganosa, utilizada para guiar e regular as práticas dos indivíduos submetidos àquele determinado regime religioso (RABELO, 2011)²⁷.

É um retorno às questões que apresentei no primeiro capítulo. A noção de crença recupera uma visão de mundo que insiste na separação entre sujeito e objeto, natureza e cultura. O pressuposto que orienta a ideia de crença é o de que existe um mundo físico, autossuficiente e real, sobre o qual se impõem atribuições mentais. Notar esse reaparecimento das dicotomias é compreender a escolha de Latour por oferecer um contraste entre o discurso religioso com o trabalho científico, já que a caracterização da crença, tal qual ele nos apresenta, aponta para uma divisão do mundo em domínios do natural e do sobrenatural. Perseverar no modelo da crença é prosseguir com um projeto de categorização que divide o mundo em termos de visível-objetivo e invisível-subjetivo. A concepção de Latour, por sua vez, é radical. Ele acredita que “nem a religião nem a ciência estão muito interessadas no que é visível: é a ciência que apreende o longínquo e o distante; quanto à religião, ela nem mesmo tenta *apreender* alguma coisa.” (LATOUR, 2004, p. 359, grifo do autor)

Não pretendo me enveredar na reflexão de Latour sobre o discurso científico. Essa é uma discussão ampla que atravessa boa parte de sua carreira²⁸ e que, apesar de ser um debate fascinante, não é o foco que pretendo explorar aqui. Prefiro seguir o caminho da análise da fala religiosa que, como Latour reafirma, não tem nenhum compromisso com a evocação de

palavra religiosa, também indica a possibilidade de uma renovação nas práticas do entendimento e do discurso religioso.

²⁷ RABELO, Miriam C. M.. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Caderno Crh*, [s.l.], v. 24, n. 61, p.15-28, 2011. FapUNIFESP (SciELO). DOI: 10.1590/s0103-49792011000100002.

²⁸ v. LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A Vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

referentes distantes, mas sim com a afirmação da presença. Para ser efetivo e verdadeiro o discurso religioso reivindica uma *palavra encarnada*, uma palavra viva. A “teologia” de Latour se recusa a aceitar um divino distanciado e transcendente. A tradição religiosa que ele exalta tem suas divindades encarnadas e presentes, na sua compreensão da religião “ [...] deve ser qualificada como local, objetiva, visível, mundana, não-milagrosa, repetitiva, obstinada, de robusta compleição. ” (LATOURE, 2004, p. 360). Nesse ponto, a proposta de Latour tem muito a ver com as solicitações religiosas feitas por André.

Lembremos que o Deus da infância de André, aquele que ele amava e que enchia seu peito de boa aventura, era um Deus que, para todos os efeitos, era tangível e alcançável. Esse era o tempo em que a fé e a devoção inundavam o coração do menino. Sabemos que, em algum ponto da caminhada, a criança devotada se transformou em um adolescente ímpio, e que essa descrença herética foi carregada para a vida adulta. É por isso que, no momento do encontro incestuoso, vemos um André infiel barganhar seu ceticismo profanador com Deus. A situação é irônica, já que a negociação de fé vem em meio a um cenário pecaminoso, mas meu interesse aqui é notar os termos do acordo que André estabelece com Deus. Diante de uma Ana inerte e aparentemente sem vida, André se volta aos céus para pedir por um milagre.

[...] um milagre, meu Deus, eu pedia, um milagre e eu na minha descrença Te devolvo a existência, me concede viver esta paixão singular fui suplicando enquanto a polpa feroz dos meus dedos tentava revitalizar a polpa fria dos dedos dela, que esta mão respire como a minha, ó Deus, e eu em paga deste sopro voarei me deitando ternamente sobre Teu corpo, e com meus dedos aplicados removerei o anzol de ouro que Te físgou um dia a boca, limpando depois com rigor Teu rosto machucado, afastando com cuidado as teias de aranha que cobriram a luz antiga dos Teus olhos; não me esquecerei das Tuas sublimes narinas, deixando-as tão livres para que venhas a respirar sem saber que respiras; removerei também o pó corrupto que sufocou Tua cabeleira telúrica, catando zelosamente os piolhos que riscaram trilhas no Teu couro; limparei Tuas unhas escuras nas minhas unhas, colherei, uma a uma, as libélulas que desovam no Teu púbis, lavarei Teus pés em água azul recendendo a alfazema, e, com meus olhos afetivos,

sem me tardar, irei remendando a carne aberta no meio dos Teus dedos; Te insuflarei ainda o ar quente dos meus pulmões e, quando o vaso mais delgado vier a correr Tu verás então Tua pele rota e chupada encher-se de açúcar e Tua boca dura e escancarada transformar-se num pomo maduro; e uma penugem macia ressurgirá com graça no lugar dos antigos pêlos do Teu corpo, e também no lugar das Tuas velhas axilas de cheiro exuberante, e caracóis incipientes e meigos na planície do Teu púbis, e uma penugem de criança há de crescer junto ao halo doce do Teu ânus sempre túmido de vinho; e tudo isso ressurgirá em Ti num corpo adolescente (NASSAR, 1989, p.104-105)

É significativo notar que a disposição do acordo que André pretende firmar com Deus traz um nítido enfoque na dimensão corporal da divindade. A proposta de André é a de devolver a vida a Deus, não a partir de uma renovação espiritual ou de uma reforma das práticas, mas sim de uma efetiva *reencarnação*. Restituir a vida de Deus é devolver-lhe o corpo, é resgatá-lo da superioridade metafísica e fincar seus pés na terra. O que André propõe a Deus (e a nós) é uma reformulação da relação estabelecida entre os fiéis e a religião, entre o rebanho e seus pastores. Nesse projeto religioso, Deus e seus discípulos passam a se conectar não por meio de um conjunto de representações cognitivas, mas pela experiência corporal.

Esse outro modo de conceber a experiência religiosa apresenta também novas formas de habitar os espaços do sagrado, produzindo vivências corporificadas que são essenciais para basear a experiência religiosa. Estas vivências sensíveis não permitem apenas o acesso a símbolos do sagrado, mas configuram, de forma interligada ao lugar, uma possibilidade de atingirmos novas configurações de sensibilidades e compreensão.

Em um trabalho que procura refletir sobre os possíveis caminhos investigativos que a perspectiva da corporeidade abre para o estudo da religião, Miriam Rabelo desenvolve a noção de compreensão encarnada e articula os impactos que esse conceito tem para uma perspectiva que procura romper com uma análise cognitivista da prática religiosa. Sua discussão é apresentada a partir de experiências trazidas das práticas religiosas do candomblé e do pentecostalismo. Ao contrário do que possa parecer, essa especificidade dos modelos não aparece como um impedimento para aproximar a reflexão empreendida por Rabelo e a

análise que aqui proponho. Antes de mais nada, essa afinidade se dá pela simples convicção de que, apesar de partirem de matrizes diferentes e possuírem dogmas igualmente discrepantes, tanto o estudo do cristianismo quanto a pesquisa envolvendo o pentecostalismo e as religiões afro-brasileiras têm em comum o fato de que, independentemente do quão dissemelhante elas sejam, essas diferentes práxis religiosas são práticas sociais.

A patente vantagem dos exemplos evocados por Rabelo é que algumas noções ficam sensivelmente mais compreensíveis e aparentes. É o caso, por exemplo, das questões envolvendo as relações do corpo com o espaço e a abertura das sensibilidades. Isso porque Rabelo utiliza-se do rito do *bori* para inserir essas questões, além de discutir a noção de “compreensão encarnada”. Como a autora explica, “o *bori* é o rito de dar de comer à cabeça ou *ori*, entidade sagrada no candomblé” (RABELO, 2011, p.16). A cerimônia-ritual compreende uma sequência ordenada de eventos que envolve principalmente o tratamento da cabeça do indivíduo com oferendas à entidade que vão desde grãos e noz de cola até sangue de pombo, além de um longo período de descanso. Esses eventos ocorriam no espaço do terreiro, ambiente religioso por excelência e de práticas orientadas.

Não é difícil perceber, nesse contexto, tanto o protagonismo do corpo quanto a importância do espaço e a relação importante que se estabelece entre eles. Essa percepção fica mais obscura quando se trata do cristianismo, principalmente porque os rituais que envolvem a religião não são tão marcadamente corporais (mesmo estando tão fortemente ligados ao corpo de Cristo) e, apesar de se darem no espaço das igrejas, a relação com o ambiente e o habitar dos espaços não fica tão evidente quanto no caso das práticas realizadas, por exemplo, no candomblé. Acredito, porém, que aquilo que não se manifesta de maneira pontual, em cerimônias ocasionais (e que daria maior visibilidade para esses elementos que estamos analisando) se expõe na vida cotidiana. O próprio processo de iniciação do indivíduo na cosmologia religiosa (e isso vale para qualquer religião) envolve um aprendizado que, além

de mobilizar a sensibilidade de forma a educar a atenção²⁹, marca uma significativa mudança na forma como o sujeito habita o mundo, inclusive naquilo que se refere ao estatuto do corpo. Sendo assim, creio que a analogia com a análise desenvolvida por Rabelo não é descabida ou arbitrária.

Seguindo uma tendência teórico-metodológica orientada para a fenomenologia, Rabelo utiliza a noção de compreensão corporal para criticar o cognitivismo comumente incluído no estudo da religião, demonstrando que toda experiência do sensível envolve uma consciência corporificada que não se afasta do contexto local. Isso significa dizer que, retomando Latour, as cerimônias religiosas (e a própria vivência da religião) não são sobre a transmissão de conteúdos cognoscíveis, mas sim sobre aquilo que Rabelo chama de “posicionar”. Ou seja, situar esses indivíduos tanto na dimensão espacial quanto *incorporar* os preceitos religiosos a suas disposições corporais e práticas cotidianas.

Assim, o conceito de transformação evocado por Latour ganha uma maior especificidade, as mudanças passam a ser observadas em aspectos mais particulares. Novamente, essas modificações marcadas são mais sensíveis no campo de observação de Rabelo, já que o corpo é efetivamente manipulado durante o procedimento do *bori* e a dimensão do espaço também é considerada. Mas, julgando que a comunicação religiosa tenha sido bem-sucedida, essa transformação também é igualmente verdadeira no caso do catolicismo, afinal de contas os ritos cristãos, de maneira mais contida, também impõem uma significativa do corpo. Seja pelo derramamento das águas sagradas que trazem a benção e a graça divina, pelo recebimento do Espírito Santo a partir da imposição das mãos bispais e da unção com óleo de oliveira, ou ainda pela ingestão do corpo e sangue de Cristo. Certamente transformados, os indivíduos se lançam ao mundo, de volta a suas atividades cotidianas, e a mudança

²⁹ Nos termos utilizados por Tim Ingold

perpetrada em seus corpos e, conseqüentemente, nas suas experiências do viver, também convidam à novas maneiras de se habitar os espaços do mundo.

4 CAPÍTULO III

4.1 “As nossas marcas no corpo”: sexualidade, transgressão e estigma em *Lavoura Arcaica*

Falava, no Capítulo II, sobre a religião enquanto prática social, salientando sua dimensão corporal, o envolvimento com o espaço e os processos de aprendizagem envolvidos nos procedimentos ritualísticos da fé. Pretendo agora estender essa perspectiva para os domínios da sexualidade. O exercício da sexualidade é um aspecto importante da narrativa de André, não só pelo seu inegável papel nas dinâmicas da vida social e das relações humanas, mas por aparecer como uma força que incita André ao movimento, pelos caminhos da sua vida e pelo terreno da fazenda. O sexo também é o ato de transgressão definitivo de André diante daquele mundo familiar metódico e eticamente organizado. Seu prazer sexual se apresenta com uma potência violenta que zomba das mais diversas estruturas da sua vida cotidiana. Com a boca embriagada por uma saliva de prazer e sal, André rega o solo da sua narrativa nos mostrando que a seiva da sua luxúria embebia os sulcos do seu campo social. Ele nos conta, assim, como o visgo da sua sexualidade não se circunscrevia ao desejo e às práticas sexuais, ela invadia e respingava em outras dimensões da vida social, penetrando até mesmo na sua relação com a religião³⁰ e com os animais da fazenda³¹.

Além disso, apesar de ser um aspecto que está subjacente a diferentes tópicos da vida de André, é na sexualidade que vemos, com mais vigor, uma espécie de oposição entre os apetites individuais e a regulação estruturante da vida. Talvez seja exatamente por conta dessa potência destrutiva que os desejos lascivos de André aparecem como um ponto elementar para sustentar as análises que apontam o comportamento do rapaz como um gesto hostil em direção às bases da estrutura da família e, em menor grau, contra a própria noção de sociedade. São essas leituras que impulsionam e sustentam a noção amplamente difundida³² de que *Lavoura Arcaica* seria, em última instância, uma narrativa sobre conceitos contrários, uma interpretação que coloca em franco desacordo concepções como as de

³⁰ Por diversas vezes André se refere a tópicos religiosos a partir de uma ótica embebida em sensualidade. Ele se refere, por exemplo, à “volúpia e os tremores da devoção” e à “volúpia religiosa”.

³¹ Voltarei a esse tópico com mais detalhes posteriormente

³² Ver Capítulo I

indivíduo e sociedade; natureza e cultura; paixões e racionalidade. A essência desse ponto de vista é inequívoca: com suas pulsões violentas que perseguem a consumação das suas paixões mais virulentas e instintivas, André atenta contra o esforço de manutenção da ordem, disciplina e estabilidade daquela família. Como dito anteriormente, o influxo destrutivo³³ de André não se limita ao domínio da sexualidade, assim como não se resume à execução efetiva de uma ação. Pode-se identificar essa mesma disposição, por exemplo, na predisposição de André em procurar, sempre que as circunstâncias permitem, postar seu corpo em repouso. Tal postura de ociosidade contrasta e afronta o sistema de trabalho imposto pelas leis paternas que prescrevem que

[...] ninguém no seu entendimento há de achar que devamos sempre cruzar os braços, pois em terras ociosas é que viceja a erva daninha: ninguém em nossa casa há de cruzar os braços quando existe a terra para lavar, ninguém em nossa casa há de cruzar os braços quando existe a parede para erguer, ninguém ainda em nossa casa há de cruzar os braços quando existe o irmão para socorrer (NASSAR, 1989, p. 58).

Dessa forma, não é de se estranhar que tantas leituras tenham acolhido a compreensão de que a narrativa de André funciona como uma alegoria para as ancestrais divergências entre conceitos como os que apresentei previamente. Igualmente, não é de se admirar que essas análises caminhem para a conclusão vaticinada de que *Lavoura Arcaica* é, em suma, sobre a configuração da sociedade e da construção de uma ideia de civilização. O estudo de Octavio Ianni³⁴ é um exemplo revelador desse paradigma ao observar, em *Lavoura Arcaica*, uma alegoria das engrenagens sociais, vislumbrando na família tanto um microcosmo que apresenta as mais variadas nuances do mundo social, especialmente no que se refere à questão do controle, quanto elementos que permitem a organização e desenvolvimento da sociedade. Logicamente, o resultado desse pressuposto argumentativo é identificar em André um ponto de tensão nessa estrutura organizacional. As ações e desejos de André aparecem como manifestações de uma cisão que, ao mesmo tempo, desafia e define a ordem do mundo. Afinal de contas, no intuito de se estabelecer as normas onde se assentam os alicerces da nossa coletividade, deve-se expulsar do corpo social os desajustados, da mesma forma que devemos afastar do nosso corpo material elementos que agredem a estabilidade do sujeito.

³³ Não pretendo discutir se esse impulso se dá no âmbito da ação consciente.

³⁴ IANNI, Octávio. Prece, sermão e diálogo. **Movimento**. São Paulo. 16 fev. 1976.

Essas interpretações têm uma força categórica, principalmente porque o próprio André, ao rememorar seu discurso inflamado dedicado à irmã ao encontrá-la na capela após o infame ato sexual³⁵, resume com violência essa tese. Nesse instante de lucidez delirante, André percebe a sua aparente impossibilidade de felicidade já que ele faria parte de um grupo singular de indivíduos que integrariam uma espécie de comunidade de rejeitados

[...] dos enfeitados, dos proibidos, dos recusados pelo afeto, dos sem-sossego, dos intranqüilos, dos inquietos, dos que se contorcem, dos aleijões com cara de assassino que descendem de Caim (quem não ouve a ancestralidade cavernosa dos meus gemidos?), dos que trazem um sinal na testa, essa longínqua cicatriz de cinza dos marcados pela santa inveja, dos sedentos de igualdade e de justiça (NASSAR, 1989, p. 139)

A condição estigmatizante³⁶, portanto, não parece estar limitada às leituras posteriores feitas sobre a narrativa de André, mas manifestam-se no próprio entendimento do sujeito sobre as suas vivências. Mais do que reconhecer sua posição marginal, André parece identificar até mesmo o espírito que estabelece as regras fundamentais de constituição da civilização ocidental, ao perceber que sua disposição fronteiriça o arremessava “contra a solidez precária da ordem, este edifício de pedra cuja estrutura de ferro é sempre erguida, não importa a arquitetura, sobre os ombros ulcerados” (NASSAR, 1989, p. 140).

A proposição que identifica no esboço do processo civilizatório uma frequente repressão a determinados elementos corporais e a sujeitos com traços e/ou comportamentos inadequados ao convívio dos indivíduos em grupos sociais não é nova. Essa mesma afirmação atravessa as obras de teóricos como Michel Foucault, Norbert Elias e Sigmund Freud que, de formas obviamente distintas, parecem reconhecer tanto na formação do sujeito moderno quanto na constituição da civilização ocidental mecanismos estruturadores que buscam afastar elementos comumente identificados com um *estado de natureza*.³⁷

³⁵ Ver Capítulo II.

³⁶ Ver abaixo.

³⁷ Utilizo o termo, típico das teorias contratualistas e tornado famoso na obra de Thomas Hobbes, a partir de uma perspectiva mais genérica, que enxerga essa condição como um período (não necessariamente histórico) anterior ao estabelecimento das regras sociais e, portanto, do advento do processo civilizatório.

As diferentes premissas, tanto no âmbito do indivíduo quanto no campo da sociedade, parecem concordar com a necessidade de afastar da vida comum os traços animais dos sujeitos e as práticas presumivelmente selvagens que pudessem apresentar um impedimento para o desenvolvimento civilizatório. No campo da identidade do sujeito, isso significaria expelir e afastar do corpo tudo aquilo que pudesse perturbar a harmonia da ordem biológica e social que nos permite viver, isto é, distanciar a estrutura consolidada do sujeito, por exemplo, de excrementos e fluídos corporais, além de buscar a interiorização de um sistema de normas sociais que se baseia numa aparente racionalização³⁸ e num profundo controle do corpo. No domínio do social, observa-se que o poder do sistema de normas atua não só no campo da corporeidade, mas também no âmbito das práticas e condutas cotidianas, determinando desde o comportamento à mesa durante as refeições até a atuação em eventos cerimoniais.

Não é a minha intenção discutir as diferentes configurações sociais subjacentes ao processo civilizador, nem debater o tipo de entrelaçamento social que torna esse movimento possível, tampouco a ordenação que o orienta. Meu interesse aqui está em observar como as proposições oferecidas pelas análises do decurso civilizatório ajudam a entender a condição de André. Seguir esse caminho pode parecer contraditório visto que, desde o começo deste trabalho, venho tentando afastar meu estudo da narrativa de André da predisposição de realizar uma análise que aplique à leitura dos eventos um sentido posterior e externo a eles, constringendo o relato a um quadro interpretativo e ideológico.

Insisto, sob o risco do insucesso, na determinação de empreender uma investigação mais voltada às experiências do sujeito que narra e vive os acontecimentos do que na leitura afastada desses, expandindo para explicações teóricas somente quando houver um requisito da narração. Acredito que essa conjuntura se apresente nesse caso, já que André parece bastante ciente das normas sociais que regulamentam suas práticas e da posição marginal que ele é obrigado a assumir por ser incapaz de conformar sua conduta às expectativas sociais. Essa percepção está exposta, por exemplo, no trecho anteriormente citado em que André, tendo sucumbido aos desejos carnisais, passa a se considerar como membro da “confraria dos proibidos” e denuncia a condição desses sujeitos que, desprezados e marginalizados pelas

³⁸ Em oposição à animalidade anterior.

exigências da ordem, são os mesmos a manter, sob o peso de suas chagas, o edifício da estabilidade social.

Seguindo a trilha lançada pelas considerações de André, é interessante notar como ele atribui sua condição marginal a uma relação genealógica com Caim. Esse vínculo não está presente exclusivamente nesse trecho da fala de André, mas aparece também, de forma menos explícita num discurso fervoroso que ele faz para a irmã sobre o seu esgotamento com sua condição marginal e sua vontade de pertencer, de apagar a marca de transgressão que ele trazia na testa.

[...] quero resgatar, querida irmã, o barro turvo desta máscara, eliminando dos olhos a faísca de demência que os incendeia, removendo as olheiras torpes do meu rosto adolescente, limpando para sempre a marca que trago na testa, essa cicatriz sombria que não existe, mas que todos pressentem; tudo vai mudar, querida irmã, vou amaciar as minhas faces, abandonar meu isolamento, minha mudez, o meu silêncio, vou estar bem com cada irmão, misturar minha vida à vida de todos eles, hei de estar sempre presente na mesa clara onde a família se alimenta; vou falar sobre coisas simples como todos falam [...] (NASSAR, 1989, p.)

A marca na testa de André e o sinal de Caim remetem à caracterização de um estigma. No caso de André o sinal desonrado era mais do que uma inscrição fenotípica, era uma herança genética, um traço recebido pela linhagem materna

O galho da direita era um desenvolvimento espontâneo do tronco, desde as raízes; já o da esquerda trazia o estigma de uma cicatriz, como se a mãe, que era por onde começava o segundo galho, fosse uma anômala, uma protuberância mórbida, um enxerto junto ao tronco (NASSAR, 1989, p.)

O sociólogo canadense Erving Goffman identifica no estigma é um atributo que confere ao seu detentor uma condição de inferioridade ontológica e constitui uma desarmonia entre a identidade social virtual e a identidade social real. O autor alerta para a existência de outras características que produzem dissonância entre as identidades virtuais e reais, mas estes outros atributos alteram positivamente a avaliação prévia que fizemos do sujeito. O estigma é um atributo que diferencia o sujeito negativamente do estereótipo criado para a categoria a qual ele supostamente pertenceria. O atributo em si não é depreciativo. “O estigma é, então, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo” (GOFFMAN, 1988).

São três os tipos de estigma: a) abominações do corpo – deformidades físicas; b) culpas de caráter individual – atribuído às vontades, desejos, crenças e desonestidades (Goffman inclui a homossexualidade e as tentativas de suicídio nessa categoria), c) estigmas de raça, nação e religião – os que são transmitidos através da linhagem. Independentemente do tipo, o estigma sempre carrega as mesmas características. Aqueles que não destoam das expectativas normativas são os considerados normais.

A questão do estigma surge com o acordo tácito de que todos os participantes de determinada categoria devem cumprir a norma que estabelece aquela categoria e os indivíduos que fazem parte dela. O indivíduo estigmatizado não foge desse acordo, ele tem as mesmas convicções sobre a identidade e, normalmente, assume que ficou aquém das expectativas daquilo que ele deveria ser. Trata-se de uma marca que afasta as possibilidades daquele indivíduo ser aceito irrefletidamente nas mais corriqueiras relações sociais. Os estigmatizados são vistos, via de regra, como não-humanos ou menos humanos, exauridos de sua subjetividade, rejeitados como dejetos e postos do outro lado do limite identitário dos sujeitos

Essa associação é especialmente significativa não só pela óbvia conexão com os aspectos religiosos que discuti no capítulo anterior, mas principalmente por conta do seu vínculo com a formação das cidades e, conseqüentemente, com o estabelecimento do processo de civilização. Não se pode negar a influência indiscutível da narrativa judaico-cristã na edificação de normas de conduta e valores morais que ajudaram a moldar a civilização ocidental, um aspecto da nossa história que os “descendentes de Caim” sentiram na pele.

A história de Caim reverberou por milênios e, até hoje, é difícil encontrar ouvidos que ignoram o conto do primogênito de Adão e Eva que derrubou sobre a terra o primeiro jorro de sangue, fruto de um homicídio. A narrativa desse fratricídio milenar, instigado por uma onda colérica de ciúmes, tem tantas nuances quanto é possível para um relato tão curto³⁹. Boa parte dessas camadas pode ser usada para expandir a compreensão do depoimento de André, desde a percepção elementar de que tanto Caim quanto André se veem marcados por relações transgressivas com seus irmãos, quanto pelo fato de Caim ser um agricultor, ligado à terra e

³⁹ Do nascimento de Caim até o assassinato de Abel e o posterior castigo divino, a história da famosa relação entre os filhos de Adão está contida num intervalo de não mais que quinze versículos.

ao cultivo, uma circunstância absolutamente familiar para André. Meu intuito aqui é o de seguir por uma perspectiva na qual a história de Caim se apresente como uma espécie de gênese para o longo processo de estabelecimento do “edifício de pedra” da ordem dos costumes, um percurso marcado pela proibição e punição de comportamentos desviantes.

O começo da civilização segue o rastro das pegadas de Caim. É a partir da sanção divina que Caim se retira do paraíso com destino ao leste, e é lá que ele inaugura o movimento de fundação das cidades dos homens, em oposição ao Éden. Condenado a um castigo terrível pela sua transgressão, Caim parte ao encontro do seu destino lavrando, no caminho, as sementes da urbanização e, conseqüentemente, da civilização. Sua expulsão é de natureza distinta da que foi imputada a seu pai. Apesar da transgressão e do decorrente afastamento do Éden, ainda assim Deus consente a Adão o direito de obter da terra a satisfação dos seus apetites, mesmo que, ao contrário da realidade do paraíso, ele tenha que se exaurir em suor para garantir seu sustento.

E a Adão disse: Visto que atendeste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses, maldita é a terra por tua causa; **em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida.** Ela produzirá também cardos e abrolhos, e tu comerás a erva do campo. **No suor do rosto comerás o teu pão,** até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó tornarás. (BIBLIA, Gênesis, 3:17-19, grifo nosso)

Caim recebe uma punição significativamente mais rigorosa; talvez por ter derramado sangue na terra, é lançado para longe da presença de Deus e o solo sob seus pés se torna estéril.

És agora, pois, maldito por sobre a terra, cuja boca se abriu para receber de tuas mãos o sangue de teu irmão. **Quando lavrares o solo, não te dará ele a sua força;** serás fugitivo e errante pela terra. (BIBLIA, Gênesis, 4:11-12, grifo nosso)

A partida de Caim assinala o fim de uma vida marcada pela fartura e a inauguração de uma existência atravessada pelo sofrimento e pelo fastio⁴⁰. Ainda assim, na terra árida, embebida em nada além de sangue, Caim encontrará uma forma de fazer sua lavoura vingar. Contrariando o imperativo divino que o condenava ao nomadismo, o primogênito de Adão

⁴⁰ E nesse sentido é interessante lembrar a passagem, referenciada no capítulo anterior, na qual André se identifica com um faminto que nunca conseguia aplacar sua fome.

edificou a primeira das cidades firmando um percurso que garantiu não só a sua sobrevivência, como a multiplicação do seu signo.

Ao seguir esse caminho, Caim leva consigo mais do que a marca da intangibilidade⁴¹, ele carregava também o símbolo da interdição e do controle do desejo. A primeira interação de Caim com Deus se dá exatamente nessa instância; com o semblante abatido e com a ira percorrendo seu corpo por não ter agradado ao Senhor com sua oferenda, Caim ouve do altíssimo:

Por que andas irado, e por que descaiu o teu semblante? Se procederes bem, não é certo que serás aceito? Se, todavia, procederes mal, eis que o pecado jaz à porta; **o seu desejo será contra ti, mas a ti cumpre dominá-lo.** (BIBLIA, Gênesis, 4:6-7, grifo nosso)

Caim marca a concepção desse novo mundo, esse mundo dos homens, a partir de dois símbolos cardinais: a urbanização e o governo dos desejos. A herança oferecida pela fundação das cidades é material e visível, enquanto a semente trágica de subjugação dos desejos é tão potente que veremos, séculos depois, as ordens divinas ecoarem, não mais nas cercanias do Éden, mas na mesa da família de André⁴². Tanto no caso do ancestral original quanto na situação do herdeiro contemporâneo, o Pai preserva a ordem a partir de uma lógica de proibição e punição.

Os elementos bíblicos desenham uma geometria ética que marca o padrão de ordenação esperado dos sujeitos e das relações sociais por eles estabelecidas dentro de um contexto moderno de civilização. A partir de uma análise da história dos costumes, Norbert Elias, um dos grandes investigadores do processo civilizador, aponta como os regimes de regulação das condutas e dos atos corporais constroem uma norma a qual os indivíduos devem se adequar, sob o risco de sofrerem duras sanções sociais⁴³.

Não me interessa aqui avançar cuidadosamente nas particularidades do estudo da civilização de Norbert Elias. Porém, para efeitos de compreensão, faz-se necessário apresentar alguns

⁴¹ “O Senhor, porém, lhe disse: Assim, qualquer que matar a Caim será vingado sete vezes. E pôs o Senhor um sinal em Caim para que o não ferisse de morte quem quer que o encontrasse” (BIBLIA, Gênesis, 4:15)

⁴² Ver citações sobre “paixões” e “anseios” no Capítulo II

⁴³ Ver discussão sobre o estigma acima.

pontos cruciais que, além de orientar boa parte da teoria do sociólogo alemão e sua compreensão dos processos sociais, fornecem pistas para entender o sentimento latente de inadequação que atravessa a narrativa e, por conseguinte, a vida de André.

4.2 “Edifício de pedra”: processo civilizador e modernidade

A sociologia de Elias, especialmente em *O Processo Civilizador*⁴⁴, é histórica. A obra é resultado de um trabalho que, fundamentado na investigação de elementos que à primeira vista seriam tomados como corriqueiros e insignificantes, articula princípios da cultura humana a partir de uma concepção de processo. Essa simples percepção permite, ao mesmo tempo, projetar sentido e continuidade a elementos que outrora pareciam desconectados e sem propósito, e afastar a ideia de que os modos de conduta seriam consequência de uma natureza humana imutável e soberana.

Renato Janine Ribeiro em “*Uma ética do sentido*”, texto que apresenta o segundo volume da obra supracitada de Elias, identifica nesse princípio processual e histórico a origem da metodologia eliasiana que, segundo o professor de filosofia, antecipa algumas características da arqueologia foucaultiana. O argumento de Ribeiro se justifica. Para estudar o cotidiano do homem em sua extravagante extensão tornava-se indispensável compilar e sistematizar toda sorte de documentos e saberes. Esse repertório de materiais interdisciplinares acaba engendrando uma rede de elementos que, debruçada por séculos de tradição humana, oferecem um sentido ao percurso da história dos costumes (RIBEIRO, 1993 apud ELIAS, 1993, p. 9-10).

Para Elias, as mudanças comportamentais e na vida sensível das populações ocidentais tem uma origem. E ele se esforça para localizar no decurso da história ocidental a organização e as forças que promoveram “mudanças na estrutura da sociedade e mudanças na estrutura do comportamento e da constituição psíquica” (ELIAS, 1993, p. 17). Esse posicionamento obriga Elias a empreender uma recuperação do processo de transformação do comportamento

⁴⁴ Em “Os Estabelecidos e os Outsiders” Norbert Elias utiliza uma metodologia de cunho mais etnográfico, em contraste à pesquisa quase documental que realizou em “O Processo Civilizador”

humano desde o período medieval, durante o regime feudal, passando pelo Renascimento, onde ele observa profundas mudanças nos costumes, até alcançar o auge no movimento iluminista.

A investigação oferece respostas interessantes, com consequências provocativas para a análise de *Lavoura Arcaica*. Elias observa, por exemplo, que o movimento do processo civilizatório está bastante associado ao surgimento do Estado moderno, uma aproximação que, segundo a defesa da tese do sociólogo, estaria fundamentada na exclusividade que o Estado passa a experimentar na administração dos aspectos financeiros das sociedades e, principalmente, no controle da violência legitimada. Aquilo que Norbert Elias chamou, a partir de Weber, de “monopólio da força”.

Poderia se argumentar, para fins da análise que aqui se descortina, que o argumento religioso apresentado no capítulo anterior (e de certa forma expandido neste) seria suficiente para dar conta da reflexão sobre o controle das emoções. O próprio Norbert Elias fornece a resposta para essa discussão ao considerar que a religião nunca conseguiu desempenhar com significativa eficácia um papel civilizador. Ele observa, por exemplo, que no contexto medieval, onde a religião tinha uma intensidade tão fervorosa quanto o sentimento de culpa e as penitências que a acompanhavam, os estados de ânimo eram desmedidos e explosivos. Acredito que isso significa que, apesar de carregar os princípios que ajudaram a modelar os modos de conduta humanos⁴⁵ e a estabelecer fundamentos jurídicos que até hoje orientam boa parte da legislação ocidental, a religião não tinha, à época, a força coercitiva necessária para impor as mudanças comportamentais observadas. O que poderia passar por uma bizarra contradição tem, na teoria do processo civilizador, uma explicação simples: “a religião é sempre exatamente tão ‘civilizada’ como a sociedade ou classe que a sustenta” (ELIAS, 1993, p. 198).

Foi preciso violência para manufaturar a civilização e o Estado desempenhou um papel central nesse processo, por conta das novas configurações políticas que passaram a permitir ao aparelho estatal o controle dos meios coercitivos. O gradual florescimento de uma autoridade central, numa época em que o mundo tinha uma configuração de isolamento e

⁴⁵ Especialmente no caso do cristianismo e especificamente na história do ocidente.

desarmonia, obrigava vizinhos outrora distantes e belicosos a viver cada vez mais próximos e em paz. A mudança no arranjo da estrutura social também alterou sobremaneira a estrutura emocional e psicológica dos sujeitos. Forçados a viver em concórdia, os homens precisaram adotar novas condutas nas relações sociais e a assumir uma nova economia das emoções. Assim, o universo medieval, aguerrido e de paixões e costumes violentos, passou a observar uma lenta e progressiva pacificação dos espaços públicos e, conseqüentemente, pela proximidade e interdependência dos sujeitos, a um refinamento e racionalização dos afetos.

O custo da civilização foi a emergência de um regulamento rígido dos comportamentos e das paixões que cuidava de moderar e afastar todo e qualquer elemento que estivesse ligado a uma natureza animal⁴⁶. Os indivíduos passaram a se adaptar a esse controle das emoções e à moderação dos afetos de forma a desenvolverem um repertório de conduta e uma estrutura emocional mais adequados às exigências dos novos tempos. Essa economia das pulsões foi guarnecida de uma mudança nos procedimentos de controle. Essa civilização das emoções deixou de ser exercida por terceiros, a partir de um constrangimento social, e passou aos domínios da esfera psíquica, alicerçado num autoconstrangimento. Essa mudança é fundamental para a hipótese de Elias porque a introjeção dos padrões de comportamento e de controle das emoções garante que, independente de quão diferentes sejam as personalidades, todos os indivíduos estejam dentro de um determinado padrão social. Mais do que isso a incorporação desses valores possibilita que as modelagens de conduta sejam aceitas como naturais.

Trata-se de civilização por autocontrole dos impulsos, repressão das emoções, distanciamento do corpo, interiorização de limitações e constrangimentos, sob a pressão das transformações provocadas pelo Estado, pelo mercado e pela curialização das elites. (RODRIGUES, 2003, p. 8)

Esses elementos que aparecem no processo de compreensão da marcha civilizatória possibilitam perceber o quanto esse movimento de fixação da ordem e estabelecimento de normas de conduta está relacionado com a construção da modernidade. Esse vínculo entre a modernidade e o projeto civilizatório apresenta-se não só pela contingência temporal⁴⁷, mas

⁴⁶ Voltarei a essa questão mais adiante.

⁴⁷ Ambas concepções “devem” sua gênese à transição do período medieval.

principalmente pelo compartilhamento de valores e pelas mudanças estruturais enfrentadas pela sociedade e que se refletiram em transformações individuais. Tal conexão nos leva à possibilidade de assumir que o processo civilizatório e a modernidade vivem uma relação de interdependência. Essa constatação é interessante para a nossa análise por pelo menos três motivos: primeiro, pelo óbvio reconhecimento de que ao lidarmos com uma narrativa intitulada *Lavoura Arcaica* a modernidade, invariavelmente se torna um assunto de análise; segundo, pelas próprias particularidades da modernidade que interferem, inclusive, na maneira como as paixões (e o controle destas) são atuadas na contemporaneidade, marcando uma clara distinção no exercício dos desejos e na emergência da noção de individualidade; e, finalmente, porque uma das consequências da modernidade é uma profunda alteração na dinâmica do tempo, um tema de interesse tanto na narrativa de André quanto nos discursos que estabelecem os princípios espirituais e funcionais de sua família.

O período moderno tem contornos enigmáticos e ruidosos. São tempos de mudanças rápidas que, naturalmente, produzem o típico desconforto das transformações abruptas. Não tanto a galope, talvez mais a motor, corre o tempo acelerado, controlado, racionalizado e domado para os mais diversos fins. Talvez tenha sido o tempo a categoria mais subvertida nestes anos que receberam a alcunha de modernos. As tecnologias do tempo foram decisivas para que os empreendimentos do modelo urbano e industrial, marcantes no período, fossem realizados. Também a noção de tempo linear, composto por passado, presente e futuro, foi fundamental para estabelecer novas maneiras de ver o mundo. Como coloca Giddens, “na idade moderna os homens deixaram de considerar imutáveis as condições de vida que conhecem, tentando antes impor a sua vontade à realidade e imprimir ao futuro uma configuração conforme os seus desejos.” (GIDDENS, 1994, p.15)

Para Giddens (1991), as principais características que indicam a descontinuidade entre as instituições sociais tradicionais e modernas são o ritmo, o escopo e a natureza da mudança neste intervalo de tempo. Nos quase quatrocentos anos que compõem o período que convencionou-se chamar de Moderno o mundo mudou material e subjetivamente em tamanha velocidade que se tornou difícil acreditar em perenidade. Por outro lado, o desenvolvimento da tecnologia garantiu a homogeneização das medidas tempo-espaciais, trazendo a idéia de que agora compartilhamos uma mesma concepção de tempo. Este

pequeno, porém, revolucionário fato permitiu a racionalização e controle das ações humanas em maior escala. O tempo, fato social por excelência, passa a obedecer à pulsação dos cordões mecânicos. Também, com o desenvolvimento da técnica, diferentes áreas do globo são postas em interconexão, proporcionando um grande fluxo comunicativo, o que marca o início do período de globalização. Há também o nascimento de novas instituições e a morte ou precipitação de antigas formas e conceitos antes inquestionáveis. Não há dúvidas de que a Modernidade trouxe novos caminhos e novas percepções de mundo, mesmo que nem sempre estas mudanças tenham sido bem recebidas.

Neste caso, as palavras de Berman são bastante elucidativas, quando do relato das transformações e esperanças depositadas na Modernidade:

“Há um modo de experiência vital — experiência do espaço e do tempo, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida — que é hoje em dia compartilhado por homens e mulheres em toda parte do mundo. Chamarei a este corpo de experiência modernidade. Ser moderno é encontrarmo-nos em um meio-ambiente que nos promete aventura, poder, alegria, crescimento, transformação de nós mesmos e do mundo — e que, ao mesmo tempo, ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que conhecemos, tudo o que somos. Ambientes e experiências modernos atravessam todas as fronteiras de geografia e de etnias, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: neste sentido, pode-se dizer que a modernidade une todo o gênero humano. Mas é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: envolve-nos a todos num redemoinho perpétuo de desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é ser parte de um universo em que, como disse Marx, tudo o que é sólido se volatiliza. (BERMAN, 1986, p.15)

Afora as ligeiras metamorfoses, e a intensa ambiguidade do período, é fácil identificar nos autores que se empenham em compreendê-la um sentimento de descontentamento e mesmo de angústia. Nas palavras de Émile Durkheim e Max Weber, sociólogos da mesma geração, há uma modernidade melancólica e problemática. Se o primeiro prefere acreditar que naturalmente acharemos o equilíbrio das coisas que perdemos quando nos diferenciamos em demasia, o segundo carrega um profundo pesar sobre a perspectiva de viver em um mundo desencantado, cujo processo racional expande-se e, ao fazê-lo, impossibilita outras percepções de mundo. Seja como for a abordagem escolhida por cada autor, o fato é que a modernidade parece ter algo de desordenado ou de ser a incômoda pedra no sapato que acionou as explicações para um mundo em transformação.

4.3 “Meu sexo roxo e obscuro”: o controle das práticas sexuais

Retomando as questões levantadas anteriormente, a partir de Norbert Elias, sobre o poder disciplinador e o autogoverno, oriundos do processo civilizatório e da entrada no período moderno, espero agora poder estabelecer um diálogo mais específico entre esses mecanismos de controle e as questões que envolvem o tema da sexualidade. Acredito que entender os dispositivos que disciplinam e controlam as práticas sexuais é fundamental para compreender a condição limítrofe a que André parece estar submetido dentro de seu ambiente familiar. Pode-se questionar, porém, o que justificaria a escolha da sexualidade enquanto elemento basilar para se analisar as circunstâncias do quadro de André já que há outros componentes em sua disposição social e em seus hábitos cotidianos que poderiam, da mesma forma, serem utilizados na análise da situação de André. A defesa dessa perspectiva de leitura vem, como venho tentando assegurar, do próprio André. Ao se despojar de suas defesas e se revelar em sua virulência e honestidade para a irmã, André reconhece que é “um homem acabado”, “jogado à margem sem consulta” e identifica nos afetos e na materialidade do pênis a origem das chagas que se abatem sobre ele.

[...] e fui largando minha baba com fervor, eu que vinha correndo as mãos na minha pele exasperada, devassando meu corpo adolescente, fazendo surgir da flora meiga do púbis, num ímpeto cheio de caprichos e de engenhos o meu falo soberbo, resoluto, um pouco abaixo, entre a costura das virilhas, penso, me enchendo a palma, o saco tosco do meu escroto que protegia a fonte primordial de todos meus tormentos (NASSAR, 1989, p. 137)

Sendo assim, torna-se indispensável entender de que forma a docilização dos corpos e o disciplinamento das práticas se relaciona tanto com o processo civilizatório de Elias quanto com a narrativa de André. A sexualidade não é um tema recente para as Ciências Sociais. Os primeiros estudos voltados mais especificamente para o tópico da sexualidade começam a aparecer ainda nas primeiras décadas do século XX, passando a ganhar mais fôlego e expressividade a partir da década de oitenta, especialmente em razão da emergência dos casos de AIDS. Com uma tradição de estudo tão duradoura e um campo de análise tão vasto, é perfeitamente compreensível que se observem tensões inerentes ao domínio do tema. Portanto, ao me referir a um tema tão rico, uma escolha de modelo analítico precisa ser feita.

Aqui, adoto as estratégias da pesquisa de Foucault sobre o tema. Não o faço somente pela relevância que o estudo da “História da Sexualidade” alcançou nas recentes discussões sobre práticas sexuais, gênero e corpo, mas principalmente porque a perspectiva foucaultiana apresenta aspectos interessantes para a análise a qual me proponho, não só pela indiscutível relação que Foucault estabelece entre a sexualidade e o poder, mas também porque o estudo do pensador francês permite dar novas interpretações ao caráter confessional da narrativa de André.

Articulei rapidamente, durante a discussão sobre modernidade, como o sujeito passou a ser elemento central do pensamento filosófico da época, o que provocou o estabelecimento de uma configuração epistemológica notável, na medida em que o homem passou a se tornar objeto e sujeito do conhecimento. A constatação dessa emergência do sujeito enquanto objeto do saber sempre esteve no horizonte de interesse de Foucault, e boa parte de sua carreira foi dedicada a estudar essa intrincada invenção da modernidade em suas diferentes redes de relações. Assim, se no começo de sua carreira ele estava interessado em discutir, por exemplo, a articulação entre sujeito e linguagem, mais tarde seu interesse recai na classificação dos sujeitos com base em estratégias coercitivas e punitivas, e, mais tarde, seu trabalho chega, finalmente, às questões envolvendo a sexualidade.

A despeito da variedade do seu foco de interesse e da abrangência das suas investigações, as concepções de Foucault, no que tange os modos de subjetivação, são bastante lineares. Independente do universo de análise a que esteja vinculado, a constituição dos sujeitos parece seguir uma lógica regular, apesar das diferenças nos processos. A subjetivação, então, acaba aparecendo como uma prática da enunciação do eu, um mecanismo que permite ao sujeito a experiência de si a partir da sua vinculação a um discurso de verdade. Isto quer dizer que o interesse de Foucault está em descortinar “as práticas, as técnicas, os exercícios, num determinado campo institucional e numa determinada formação social pelo qual [o sujeito] se observa e se reconhece como um lugar de saber e de produção de verdade” (FISCHER, 1999, p. 42)

A emergência desse processo, por meio do qual o humano transforma-se em sujeito e em objeto do saber, foi acompanhada de uma rede de relações e procedimentos que condizem com as profundas mudanças econômicas, políticas e sociais observadas a partir do

estabelecimento da modernidade e acentuadas a partir do século XVIII. Para entender os diferentes modos de objetivação do sujeito Foucault precisou investigar as relações de significação e poder nas quais os indivíduos estavam investidos. É nesse ponto da sua exploração analítica que vemos sua imersão nas questões envolvendo o poder e sua constatação do caráter disciplinador adotado pelas sociedades modernas.

Não pretendo me aprofundar nas minúcias que envolvem a "teoria do poder" de Foucault; não posso, porém, prescindir das questões tratadas por ele no seu trabalho analítico. As relações de poder aparecem, para o teórico francês, em vários terrenos da vida social e individual; a experiência do poder este presente na vida cotidiana do ser humano. Sendo a sexualidade o meu foco investigativo, a obrigação de me referir às noções de poder se torna ainda mais incondicional, já que esse foi um dos campos fundamentais determinados por Foucault enquanto espaço de análise. Nesse sentido, é interessante notar que a "metodologia" que Foucault escolhe para dar sentido ao seu estudo da economia das relações de poder tem algo de familiar com a narrativa de André. Digo isso porque, ao se esforçar por realizar uma pesquisa que estivesse mais próxima das questões de seu tempo, e que lhe permitisse uma maior integração entre as reflexões teóricas e a "experiência de vida", Foucault acabou adotando uma estratégia de investigação que estava mais interessada "[n]as formas de resistência contra as diferentes formas de poder" (FOUCAULT, 1995, p. 234).

[...] consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar outra metáfora, ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias. Por exemplo, para descobrir o que significa, na nossa sociedade, a sanidade, talvez devêssemos investigar o que ocorre no campo da insanidade; e o que se compreende por legalidade, no campo da ilegalidade. E, para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações. (FOUCAULT, 1995, p. 234)

É inegável que André se apresenta como um foco de resistência caótica diante do poder autoritário da família (encarnado mais fortemente na figura do pai), que exerce um excepcional domínio sobre sua vida, seu corpo e seus desejos. Esse tipo de oposição enérgica

desempenhada por André tem uma profunda relação com as lutas que estão no horizonte de interesse de Foucault, principalmente naquilo que se refere aos questionamentos que esses conflitos engendram em relação ao "estatuto do indivíduo" e aos "privilégios do saber". No meio do universo conflituoso de André é possível capturar uma predisposição para investir contra as marcas identitárias que obrigam o indivíduo a se tornar sujeito e, conseqüentemente, a se submeter a essa identidade. É uma outra marca de Caim que, sob o risco de ser confundido entre os homens, passa a carregar o signo da sua individualidade. Além disso, em alguns de seus relatos André parece bastante incomodado com o monopólio epistêmico que seu pai detém. A voz do patriarca é a lei que governa e a filosofia que orienta a família. Quando, ao retornar à casa, André solicita seu lugar na mesa da família, insiste em contar sua versão da parábola do faminto e persiste no uso "extravagante" da sua palavra, suas atitudes atentam precisamente contra esse domínio patriarcal do regime de saber.

Há algo de muito interessante nessa aproximação que se faz da condição de André com o estudo foucaultiano, principalmente se levarmos em conta a discussão prévia sobre o advento do período moderno. A observação das resistências acaba levando Foucault a fazer uma espécie de generalização, no sentido de tentar identificar os tipos de lutas presentes em nossa sociedade. Sua conclusão é a de que três categorias de conflitos aparecem com mais frequência, de forma isolada ou contígua: as lutas contra as dominações (étnica, social e religiosa), lutas contra a exploração econômica e lutas contra os modos de subjetivação. A importância dessa sistematização está na conclusão a que Foucault chega sobre a contemporaneidade. Sua avaliação é a de que, apesar de poderem se manifestar de forma homogênea, os períodos históricos acabam tendo um tipo de dominação que prevalece sobre os outros, chegando mesmo a se tornar uma característica distintiva da época. Assim, no período feudal, a dominação étnica e social causava grande inquietação; enquanto no século XIX, época da revolução industrial, era a luta contra a exploração que estava em destaque; já a contemporaneidade vê a sujeição à subjetividade como grande opositor.

Isso não é uma particularidade da contemporaneidade, supõe Foucault. Suas considerações identificam no período da Reforma essa mesma "crise da experiência ocidental da subjetividade" (FOUCAULT, 1995, p.236), a partir, principalmente, de uma luta contra autoridades que detinham o controle do discurso religioso e moral que ajudaram a moldar a

noção de individualidade da época. Não é difícil perceber que a luta de André, por uma maior participação na vida da família, pelo direito à palavra e a mesa e o seu esforço contra uma vida espiritual que não o incluía é, assim como o era para os indivíduos que participaram dos movimentos dos séculos XV e XVI, uma "luta por uma nova subjetividade" (FOUCAULT, 1995, p. 236). Outro aspecto importante, que remete à discussão sobre modernidade, é que Foucault reconhece no Estado a responsabilidade pela predominância da luta contra os modos de subjetivação ser na sociedade contemporânea. Mais do que isso, Foucault adverte que, apesar de ser reconhecido como um tipo de poder distante, que se ocupa da administração e controle de uma suposta totalidade, o Estado moderno ocidental passou a exercer um tipo único de forma de poder, que consegue harmonizar em suas estruturas políticas "técnicas de individualização e [...] procedimentos de totalização" (FOUCAULT, 1995, p.236). A responsabilidade dessa façanha estaria a cargo da adoção de uma técnica, originária das instituições cristãs, que Foucault chama de "poder pastoral".

Não posso deixar de apontar, mais uma vez, como esse aspecto do trabalho de Foucault é significativo para ampliar as perspectivas investigativas sobre a narrativa e a vida de André. A técnica pastoral se traduz numa série de práticas e procedimentos de controle das almas dos indivíduos com o objetivo último de alcançar a salvação⁴⁸. É um tipo de poder que orienta tanto a vida comunitária quanto a existência individual, e é exatamente por estar atento aos indivíduos em suas particularidades que o poder pastoral carece de conhecer tanto a mente quanto a vida íntima das pessoas. Para que essa forma de poder seja exercida em sua integralidade, é imperativo que as figuras de autoridade detenham "um saber da consciência e [tenham] a capacidade de dirigi-la" (FOUCAULT, 1995, p. 237).

Essa forma de poder, que tanto foi associada às estruturas religiosas, passa por uma profunda mudança na sua estrutura e organização com a minimização do poder eclesiástico e o crescimento do aparelho estatal. Essa mudança se descortina tanto no âmbito dos propósitos, que antes eram direcionados exclusivamente para a salvação além da vida, quanto no campo dos "agentes". A administração do poder passa a ser exercida não só pelas instituições públicas e pelo aparelho do governo, mas também por organizações privadas, estruturas

⁴⁸ "E, neste contexto, a palavra *salvação* tem diversos significados: saúde, bem-estar (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança, proteção contra acidentes" (FOUCAULT, 1995, p. 238, grifo do autor)

epistemológicas como a medicina e por instituições mais antigas e solidificadas, como a família.

É essa mesma família que desaba sobre André, no abraço apertado de seu irmão. A família que o obriga a abotoar a camisa, que invade seu quarto inviolável, seu quarto individual⁴⁹. A família que lançava os olhos vigilantes e apreensivos dos quais André tentava escapar. Família austera, pura, com um amor diligente e sufocante. Família cuja totalidade harmônica dependia do cuidado e da atenção dos indivíduos, pois apesar de não se poder negar "os anseios isolados de cada um", era preciso frear os apetites e praticar o autodomínio, não só porque as "paixões perigosas" poderiam pôr em risco a segurança e equilíbrio do grupo familiar, mas também porque não existe possibilidade de felicidade legítima fora dos domínios da família. Era a mão da família que curvava a espinha dos indivíduos em favor da união, pela sujeição aos princípios, em favor de um amor que ergue, domina e abençoa as marcas da individualidade e que tem, na figura patriarcal, o seu pastor.

[...] humilde, o homem abandona sua individualidade para fazer parte de uma unidade maior, que é de onde retira sua grandeza; só através da família é que cada um em casa há de aumentar sua existência, é se entregando a ela que cada um em casa há de sossegar os próprios problemas, é preservando sua união que cada um em casa há de fruir as mais sublimes recompensas; nossa lei não é retrain, mas ir ao encontro, não é separar mas reunir, onde estiver um há de estar o irmão também... (NASSAR, 1989, p. 148)

Essa disseminação do poder pastoral pela malha social, inclusive pela instituição familiar, acarretou na adoção de uma mesma técnica de produção de verdade por tipos de poderes tão distintos quanto a medicina, a psiquiatria e o discurso educacional. Essa mesma pulverização dos canais de transmissão do poder acaba criando uma espécie de estrutura coercitiva que permite que essas instituições de poder tão distintas atuem de forma disciplinadora e normalizadora. Trata-se de uma mudança nos modelos clássicos de manifestação do poder que deixam de se apresentar somente pelo ângulo político e universal para se apresentar na vida cotidiana dos indivíduos, através daquilo que Foucault vai chamar de biopoder. São procedimentos de poder modernos que respondem a uma outra invenção igualmente

⁴⁹ “[...] o quarto é inviolável; o quarto é individual, é um mundo, quarto catedral, onde, nos intervalos da angústia, se colhe, de um áspero caule, na palma da mão, a rosa branca do desespero, pois entre os objetos que o quarto consagra estão primeiro os objetos do corpo. (NASSAR, 1989, p. 9)

moderna; isto é, a concepção de indivíduo. Procedimentos que, em última instância, respondam ao desejo de

“ [...] uma sociedade transparente, ao mesmo tempo visível e legível em cada uma de suas partes; que não haja mais nela zonas obscuras, zonas reguladas pelos privilégios do poder real, pelas prerrogativas de tal ou tal corpo ou pela desordem; que cada um, do lugar que ocupa, possa ver o conjunto da sociedade; que os corações se comuniquem um com os outros, que olhares não encontrem mais obstáculos, que a opinião reine, a de cada um sobre cada um. (FOUCAULT, 1998, p. 215)

Porém, para que o objetivo seja alcançado, é necessário que se exerça um poder vigilante, regulador e disciplinador. Um poder que atue, de maneira quase imperceptível, nos corpos, gestos e práticas cotidianas; e é desse modo de atuação que se justifica a adoção da técnica do poder pastoral pela sociedade moderna, com a distinção de que agora ele é exercido por uma diversidade de canais⁵⁰.

A prática contemporânea do poder pastoral depende, como dito anteriormente, de um processo de produção e de conhecimento do indivíduo. Nesse sentido, a prática da confissão, também muito associada a uma tradição cristã, surge como uma tática fundamental no processo de produção de verdades sobre o sujeito que, em última instância, colabora na constituição do próprio sujeito. A confissão, na perspectiva foucaultiana, apresenta algumas distinções em relação àquela realizada no contexto da teologia cristã. Em Foucault, a execução da confissão não está restrita aos domínios dos ambientes sagrados, e sua realização não se fixa na expressão da transgressão de princípios monásticos a uma figura de autoridade eclesiástica. Para Foucault, a confissão surge como uma técnica de enunciação de verdades sobre o eu; é uma tecnologia de construção de saberes sobre o indivíduo e, portanto, um instrumento de sujeição.

Além disso, o dispositivo da confissão tem um lugar indispensável no projeto genealógico, realizado por Foucault, a partir das relações de poder e do processo de construção de subjetividades. Isso porque, a partir do Século XIX, observa-se um grande interesse e preocupação, das ciências e da sociedade em geral, com o sexo e as práticas sexuais. Nesse contexto, a confissão despontou como estratégia fundamental para a veiculação de verdades

⁵⁰ Em oposição ao antigo domínio exercido pelas instituições religiosas

e discursos sobre os desejos sexuais e sobre os indivíduos que manifestam esses desejos. Colocada em discurso, a sexualidade passa a ser alvo de uma regulação que é competente na mesma medida do seu conhecimento sobre as práticas e apetites sexuais. É nesse interesse de controlar, vigiar e, eventualmente, punir os elementos inerentes à relação do indivíduo com seu sexo que vemos multiplicar disciplinas, ciências e técnicas voltadas para o exame minucioso da sexualidade. E é também em nome dessa urgência que se passou a estimular, mais vigorosamente, o exercício da confissão dos desejos, especialmente aqueles considerados infames e degenerados porque “a grande matriz geradora da discursividade sobre o sexo, segundo Foucault, é a técnica da confissão que, como tal, permanece até nossos dias” (FISCHER, 1999, p. 49).

Nesse lugar privilegiado, na base de um projeto de saber sobre os indivíduos e de construção de verdades sobre seus desejos, a confissão passa a exercer o papel fundamental de externalizar os mais profundos e ocultos prazeres sexuais, revelando o inominável e identificando os sintomas das mazelas do sexo. A questão do sexo, porém, não é, para Foucault, um tema que se resume à expiação da culpa e à exposição de segredos acerca das pulsões (e paixões) sexuais. Mais essencial do que isso, a sexualidade desempenha uma função centralizadora “[n]o projeto de uma ciência do sujeito” (FOUCAULT, 1990, 68), em função, principalmente, das redes e estratégias de poder ligadas a esse aspecto da vida dos indivíduos.

A confissão, portanto, é uma técnica fundamental de vinculação do sujeito a um enunciado de verdade; é uma estratégia de assujeitamento que obriga os indivíduos a pensarem sobre si e interpretarem seus desejos, práticas e fantasias. É através da confissão, enquanto tecnologia do eu, que o sujeito se faz objeto de escrutínio e conhecimento, além de ser um processo de avaliação e correção das ações, se tornando, assim, um procedimento aliado ao projeto moderno do “governo de si” e da economia disciplinar.

Ao colocar o sexo no interior de uma economia do discurso, o sujeito da sexualidade não se abre somente para a análise cuidadosa de seu corpo e seu comportamento sexual, mas também se propõe à movimentar uma rede de elementos que trabalham na produção de verdades sobre si. Isso significa dizer que, ao elaborar enunciados sobre si através de práticas confessionais, o sujeito, por vezes movido apenas pelo anseio de expiar seus pecados ou

curar-se das chagas reprimidas do desejo, acaba se entregando a uma estrutura de poder que manufatura identidades e verdades sobre o indivíduo, ao mesmo tempo que os submetem a elas.

Ainda no tema da relação entre poder e sexualidade é conveniente lembrar a lição deixada por Foucault nesse campo de estudo. Ao se afastar de um projeto voltado à elaboração de uma teoria geral do poder, Foucault investe num tipo de análise que julga o poder a partir de uma concepção que o aproxima de uma prática social, que tece relações, movimenta discursos e que, concebido na história, está em constante transformação. Essa observação é importante para evidenciar que, apesar de André aparecer em sua narrativa, e nas muitas análises que foram feitas dela, enquanto sujeito golpeado e isolado por discursos de violência e poder, essa condição não o isenta de ser, ele próprio, um ponto de irradiação e prática desse mesmo poder ao qual está submetido.

Não [se pode] tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder [...] não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detém exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (FOUCAULT, 1998, 183)

Acredito ser possível identificar esse deslocamento nas posições de poder nas relações que André estabelece, por exemplo, com alguns animais da fazenda e, em alguma medida, com sua irmã Ana. Em ambos os casos é admissível depreender desses relacionamentos uma espécie de resignação⁵¹ dos sujeitos diante da imposição dos desejos de André. Penso, porém, que a aproximação que se arquiteta entre o convívio de André com Ana e dele com os animais não se circunscreve às fronteiras das redes de poder e do exercício da sexualidade. Considero

⁵¹ Faço tal afirmação com cautela já que a narrativa de André é de cunho confessional e pessoal sendo, portanto, incapaz de dar conta das disposições dos outros personagens envolvidos em sua vida.

ser legítimo estabelecer uma correspondência entre essas duas instâncias da vida social de André a partir do prisma da aquisição de habilidades.

4.3 “Rico só é o homem que aprendeu”: desenvolvimento de habilidades e sua relação com o exercício da sexualidade

Ingold, em sua busca pela redefinição dos pressupostos relativos à natureza e à cultura, põe em cheque as abordagens da ciência cognitiva clássicas e da biologia neodarwiniana sobre a forma como o conhecimento humano é composto e “transmitido” a outras gerações. Ao negar tratar a questão do conhecimento a partir do inatismo ou a partir da lógica da aquisição de competências, o autor se lança novamente à dissolução dicotômica, sustentando a ideia de dinamismo e movimento como base para os processos de saber (INGOLD, 2010). Ingold apoia-se na crítica à ideia de representação para produzir sua teoria do conhecimento enquanto *habilidade*, se valendo da obra de autores como Kroeber e Sperber para elaborar seu argumento em oposição às ideias de ambos. O primeiro, argumenta Ingold, compreende o ser humano como sujeito capaz de desenvolver representações que são inscritas em suas estruturas mentais à medida do seu crescimento: somos *tábula rasa* que aos poucos vai sendo preenchida por meio da *enculturação*⁵².

Sperber, cuja obra, para Ingold, possui características sintetizadoras dos argumentos que ele pretende combater, também compreende o conhecimento como processo de acumulativo de representações e sugere que os seres humanos são dotados de um sistema cognitivo inato que processa dados e decodifica informações. Assim, representações mentais individuais, quando se tornam públicas através da expressão da comunicação humana, contam com uma suposta internalização perceptual que é decodificada por estruturas cognitivas comuns a todos. Sperber argumenta que ao longo do processo evolutivo, algumas disposições cognitivas foram aperfeiçoadas, gerando-se tipos competências mentais inatas, preposto aos conteúdos mentais adquiridos por processos sócio-históricos. Este posicionamento, obviamente, leva à

⁵² Processo de socialização durante o qual o organismo humano adquire os traços de humanidade que o tornarão fundamentalmente distinto dos outros organismos. É fruto da suposta divisão entre os elementos biológicos e culturais. Ver: INGOLD, T. Become persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, v. 4, n. 3, p. 355-378, 1991.

disputa a respeito da prevalência de parâmetros genéticos inatos em oposição às competências obtidas por meio dos meios de sociabilização no desenvolvimento das capacidades humanas.

A crítica de Ingold vai justamente ao encontro desta divisão, estabelecida mesmo em termos ontológicos entre de um lado estes fenômenos históricos que fazem parte das transformações humanas (cultura) e de outro a carga genética da espécie (biologia). Ingold sugere então uma leitura ontogenética que considere modelo de sistemas dinâmicos, cuja relação entre o organismo e o ambiente desde sua mais primária existência é de co-fundação. Assim, a cultura e a história não são mais fenômenos periféricos de um processo evolutivo genético apriorísticos: a formação dos organismos já é por si só cultural e histórica, isto é, há um esforço do autor para sublinhar o caráter intrincado do sujeito com o mundo, não apenas no sentido filosófico, mas sobretudo em nível material. Sob a mesma premissa Ingold também desaprova o desenho clássico da ciência cognitiva, quando esta pressupõe a existência inata de módulos de processamento - arquitetura mental- que seriam abastecidos pelas experiências dos sujeitos para desenvolver competências, gradualmente adquiridas, para estabelecer representações. Utilizando-se da linguagem como exemplo, Ingold evidencia a total impossibilidade de interpretar o aprendizado da fala como uma transferência de conteúdos mentais (representações) que se acumulam e os quais se adquirem. Ao contrário, a linguagem da criança é construída à medida do seu envolvimento nos contextos de fala. Temos que:

O que vale especificamente para o caso de linguagem e fala também vale, de modo geral, em relação a outros aspectos da competência cultural. Aprender a lançar e agarrar, subir, comer e beber, para citar apenas alguns exemplos de Sperber (1966, p. 117), não é uma questão de retirar do ambiente representações que satisfazem as condições de input de módulos pré-constituídos, mas sim de formar, *dentro do ambiente*, as conexões neurológicas necessárias, junto com os aspectos auxiliares de musculatura e anatomia, que estabelecem essas várias competências. (INGOLD, 2010, p.15, grifo nosso)

Logo, as habilidades humanas não precedem o desenvolvimento das experiências, e são talhadas a partir da solicitação dos eventos, mobilizando organismo e ambiente. Neste sentido, processo evolucionário, cultura e história já não podem ser compreendidos separadamente nem sob premissas hierárquicas. A abordagem ecológica proposta por Ingold

compreende o aprendizado como habilidade que se desenvolve apenas em relação, relação entre pessoa e ambiente, encerrando a possibilidade de um modelo cognitivo que prescindido do entorno. Quando aprendemos, o fazemos com o corpo, base existencial, e sob a condição de agir em relação à ambiência.

Como Andy Clark coloca muito bem, a mente é um ‘órgão incontinente’ que não admite ficar confinado dentro do crânio, mas que se mistura despididamente com o corpo e o mundo no conduto de suas operações (A. Clark, 1997, p. 53). Na solução de problema, todo passo é um movimento exploratório no interior daquele mundo. (INGOLD,2010, p.19)

Neste ponto é importante diferenciar informação de conhecimento. A informação é insuficiente para produzir conhecimento, pois o conjunto de representações aos quais elas ensejam não tornam os sujeitos capazes de realizar ações, mas tão somente sugerem caminhos de atuação, “campos de práticas”. Conhecimento, de outra sorte, depende do desenvolvimento de habilidades práticas, da percepção, de sentir, falar, observar e agir, apoiando-se em experiências antecedentes e também em informações. Desta forma não há possibilidade de o conhecimento ser transmitido, ele é construído por cada indivíduo em sua relação com o contexto. No aprendizado, a cópia é essencial, mas este processo não passa pela simples reprodução de informações de modo a estabelecer uma coleção de representações seguidas na forma de roteiro e sim pela imitação das ações alheias, quando o aprendiz encontra maneiras próprias de lidar com problemas antigos através da observação, tentativa e erro. “Em suma, o aumento do conhecimento na história de vida de uma pessoa não é um resultado de transmissão de informação, mas sim de redescoberta orientada.” (INGOLD, 2010, p19). Ingold deve a James Gibson o conceito de educação da atenção, em que propõe que os movimentos do saber se valem da sintonia e treinamento da percepção (corpo) ao ambiente (mundo) para solucionar problemas que são sempre circunstanciais.

Assim como o trabalho de Ingold procura desestabilizar concepções de natureza e cultura, teorias feministas há muito questionam concepções de corpo e comportamento baseadas em epistemologias marcadas por esta divisão. À sua gênese, o feminismo utilizou-se a categoria de gênero como instrumento para dissociar características comportamentais gestadas nos espaços sociais das do sexo biológico, este pensado como elemento material incontestado e

inacessível às ciências humanas. Teóricas como Beauvoir e Margaret Mead, passam compreender o gênero como fenômeno cultural *construído* a partir do solo das realidades biológicas. Neste sentido, a condição de subalternidade da mulher na sociedade relacionar-se-ia a todo um campo de produção de sentidos coletivos, dependente de estruturas discursivas e interações.

Ao problematizar os comportamentos gendrados tais autoras contribuem para a desnaturalização de supostas capacidades e habilidades inatas, o que possui um impacto sócio-cultural fundamental para a transformação de práticas e busca de direitos sobretudo no século XX para as mulheres ocidentais. A categoria de gênero, portanto, torna-se crucial para o feminismo sem, no entanto, tencionar o sexo e sua condição binária. As limitações destas análises, no entanto, abrem caminho para o trabalho de Judith Butler em seu questionamento da produção material do gênero e do sexo. A autora destaca as formas com as quais o sexo (natureza) é constantemente interpretado como dimensão autônoma e separada do discurso-representado pelo conceito gênero (cultura) - de modo que se assente ao modelo epistemológico moderno sem crítica.

A relação entre cultura e natureza, pressuposta por alguns modelos do gênero como construção, supõe uma cultura ou uma agência do social que age sobre uma natureza, a qual, é, ela própria pressuposta como uma superfície passiva, fora do social, mas sua necessária contraparte. (BUTLER, 2001, p. 156-157)

Ao contrário desta perspectiva asséptica sobre o corpo, a autora se apoia na ideia em um “construcionismo radical” que não admite o sexo como premissa natural precedente à própria construção performativa dos sujeitos, pontuando que toda referência ao corpo já é ela mesma fabricação. A materialidade do sexo é, portanto, situacional, já que irá se referir a determinados padrões de feminino e masculinos gestados e continuamente reiterados no mundo social, produzindo corpos sempre referenciados. Quando escapam dos padrões regulatórios e das tecnologias do poder determinados corpos têm suas humanidades rebaixadas, encontrando-se na esfera da abjeção e exclusão.

Em Ingold e Butler, conseguimos ver claras divergências teóricas. Exemplo disso é a rejeição à ideia de discurso e representação por Ingold mas adotada por Butler. Para fins dessa análise, no entanto, pretendo relacionar o pensamento dos autores para pensar a construção da

sexualidade de André em seu cotidiano rural. Fazendo um paralelo entre as concepções de sexo em Butler e conhecimento para Ingold, eu sustento ser possível compreender a sexualidade como aquisição de habilidades que envolve um “campo de relações” posicionado no ambiente.

Como vimos, Butler assinala que a sexualidade, assim como o sexo não podem ser entendidos como conceitos estanques, mas que eles são produto de reiterações e constantes repetições, compreendendo que a materialidade do corpo e as práticas relacionadas aos sexos são transmitidas via discurso que, por sua vez, é inculcado nos sujeitos. Os corpos abjetos borrariam estas fronteiras discursivas e acentuariam a não essencialização dos corpos. Logo, para Butler, o aprendizado de formas de ser heteronormativos estão ligadas as estruturas de poder desde o momento do nascimento dos sujeitos. Se incorreremos numa ousada leitura ingoldiniana da sexualidade por certo teríamos que utilizar seu conceito de habilidade para compreender as disposições sexuais não como um processo de transmissão de representações, ideias e conceitos, mas interação e descoberta. As práticas de repetição discursiva que Butler considera fundamentais para manutenção do sexo e do gênero por certo seriam compreendidas por Ingold como treinamento de habilidades e educação da atenção:

É através de um processo de habilitação (enskilment), não de enculturação, que cada geração alcança e ultrapassa a sabedoria de suas predecessoras. Isto me leva a concluir que, no crescimento do conhecimento humano, a contribuição que cada geração dá à seguinte não é um suprimimento acumulado de representações, mas uma educação da atenção (INGOLD, 2010, p 7)

O processo de aprendizado por redescobrimento dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de mostrar. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim ‘pegar o jeito’ da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma ‘educação da atenção’ (INGOLD, 2010, p 21)

Assim, é possível especular sobre as sexualidades não a partir de sistemas e estruturas que são inculcados, mas como processos de aprendizagem que dependem das experiências situadas. A vivência da sexualidade, se contém o “redescobrimento dirigido” que é calcado na família é também evento novo e inédito e, portanto, cada percurso sexual é

fundamentalmente distinto, embora situado em contexto específico. É esta precariedade relativa às sexualidades que o ambiente claustrofóbico da família de André tenta conter e moldar, mas que sua urgência encontra formas outras de experimentar, como na sua aproximação sexual com os animais da fazenda. O encontro de André e a cabra Sudanesa, logo ao princípio de sua vida, define a diferença que o acompanharia em toda vida pelo rompimento das expectativas e orientações da sua família. A relação que ele estabelece com a cabra, da forma com é descrita, não é verticalizada, ou movida pela violência representativa do ato. Pelo contrário, o vínculo fundado entre André e Sudanesa é da ordem do afeto e do aprendizado. Em resumo, André está falhando em reproduzir um comportamento esperado porque sua experiência (que não pode separar organismo e ambiente) é também de outra ordem.

5 CONCLUSÃO

Gostaria de aproveitar esse espaço de encerramento e apresentação de resultados para comentar, com mais desembaraço e espontaneidade, o processo de confecção e elaboração desta pesquisa. Em termos estritamente formais, a conclusão é um momento de referir-se aos objetivos propostos e às hipóteses previstas, além da apresentação dos resultados alcançados. Ainda no domínio das regras protocolares, a conclusão é o espaço de apontar, entre as conclusões das análises, as contribuições deste estudo tanto para a área do conhecimento onde ele se localiza, quanto para a minha formação intelectual e profissional. Ao adotar um tom mais íntimo e simples não pretendo me esquivar desse compromisso convencional. Pelo contrário, meu propósito é oferecer um panorama ainda mais profundo e significativo sobre o desenvolvimento da pesquisa, com menos teoria e dados menos rigorosamente organizados, mas ainda assim com um conteúdo expressivo.

Este trabalho nasceu de um desconforto e a ele retornou. Em sua versão inicial, essa pesquisa era voltada para um estudo do corpo em *Lavoura Arcaica*, associado à reflexão de temas relacionados às práticas sexuais e à abjeção. Esse interesse no aspecto corporal do romance era motivado por duas questões fundamentais: em primeiro lugar, pela inegável presença de questões e reflexões envolvendo o corpo ao longo da narrativa de Raduan Nassar; além disso, a justificativa passava pela atualidade do tema do corpo, evidente principalmente nas discussões promovidas pelas ciências humanas e sociais que buscam abordar a corporeidade a partir de uma perspectiva que a afaste da posição secundária que ela ocupou durante tanto tempo na história da epistemologia ocidental. É uma proposta investigativa de muito potencial, e também com ramificações variadas. O caminho⁵³ que me comprometi a percorrer era direcionado para uma análise apoiada principalmente nas reflexões da antropologia contemporânea. Essa escolha era fundada, além de uma inclinação pessoal, na vontade de não me referir à temática do corpo a partir uma perspectiva representacional ou baseada num levantamento das metáforas corporais presentes na narrativa. E foi a partir das leituras desse

⁵³ Para manter uma metáfora que carreguei durante todo o texto dissertativo.

material referencial que os questionamentos e o formato atual desse trabalho começaram a aparecer.

Impulsionada pelo exame desses textos, passei a buscar uma possibilidade de realizar um estudo literário que estivesse comprometido com a experiência vivida. Um estudo que conseguisse capturar as nuances do sujeito inserido no mundo a partir de um panorama totalizador⁵⁴ e que considerasse a relação intrínseca que esse indivíduo estabelece com o ambiente em que está. As dificuldades, porém, começam a aparecer ao exame mais desatencioso. O obstáculo fundamental é bastante óbvio: como falar da efervescência da vida a partir de um produto cultural, de uma narrativa que carrega a marca de um autor e um distanciamento característico do efeito da representação?

O recurso que tentei adotar também era relacionado com os domínios da antropologia. Contando com o fato de que *Lavoura Arcaica* é narrado em primeira pessoa, tentei engendrar uma maneira de lê-lo como um procedimento auto-etnográfico. Essa possibilidade me pareceu, em primeiro momento, bastante promitente, mas, com o andamento do trabalho, encontrei uma dificuldade contundente em justificar a utilização da perspectiva auto-etnografia como um "método de pesquisa" de um campo substancialmente distante daquele ao qual ela é comumente empregada. A auto-etnografia é uma técnica relativamente recente, seu terreno ainda é frágil e incerto na medida em que ela tenta se estabelecer enquanto tecnologia de pesquisa válida e autêntica, além disso ela tem especificidades e características que precisam ser respeitadas, e que não apareciam no corpo do texto de *Lavoura Arcaica*.

Ainda nos domínios etnográficos, tentei elaborar um método que permitisse analisar *Lavoura Arcaica* a partir de uma espécie de etnografia de documentos da memória. A ideia era me aproveitar do fato de que, especialmente na primeira parte da narrativa, André relembra eventos da sua infância e juventude a partir de um relato que serve como um registro dos eventos passados e das experiências vividas. Essa perspectiva resolvia uma dificuldade, que se apresentou na tentativa de utilizar a auto-etnografia, que era a questão da análise. André narra os acontecimentos, evoca lembranças e sentimentos, mas ele não realiza uma análise

⁵⁴ Não me refiro a abarcar todas os aspectos da vida humana, mas sim não dividir esses aspectos em categorias e/ou hierarquias

dos elementos presentes nessas experiências. Suas reflexões são mais voltadas a oferecer causas e justificativas para suas atitudes do que propriamente para executar um exame cuidadoso do vivido. Isso, além de constranger a utilização da auto-etnografia enquanto método, limitava as minhas possibilidades investigativas. A "etnografia de documento" surgia como uma alternativa que me permitia enxergar na narrativa de André um texto que recuperava práticas e delineava, com riqueza, um universo de experiências ao mesmo tempo que garantia certa liberdade analítica. A complicação, nesse caso, foi a dificuldade em encontrar material bibliográfico que justificasse a etnografia de documentos como uma técnica de pesquisa viável e uma escolha possível.

Talvez com um pouco mais de tempo fosse possível articular os argumentos e o material teórico necessários para justificar e fundamentar qualquer uma dessas escolhas. Mas como o ciclo do mestrado é significativamente curto e, naquele momento, os prazos já corriam a galope, optei por uma alternativa que contemplava alguns dos pontos existentes nas opções anteriores, mas que não exigia um grande comprometimento em arquitetar uma fundamentação teórico-metodológica que justificasse a abordagem. Essa alternativa foi tratar a narrativa de André como uma escrita de si, em termos tanto foucaultianos quanto antropológicos. Isso significa dizer que passei a desconsiderar a presença de Raduan Nassar no texto, buscando valorizar a voz de André num processo tanto de apresentação dos momentos vividos e de recuperação das experiências, quanto de construção de identidade e subjetivação. Se não fora possível se aproximar da experiência vivida, a tentativa era pelo menos buscar reduzir a distância entre os tempos narrativos, buscando não impor uma visão ideológica à narrativa.

Isso significa que busquei empreender uma análise que considerasse a narrativa de André como coisa viva, ou pelo menos como parte integrante da experiência vivida, e não como produto que comenta ou representa aspectos da existência estando, em tempo e substância, separado dela. Nesse sentido, acredito que a articulação com o pensamento de Tim Ingold, a partir do texto "Caminhando com Dragões"⁵⁵, é muito valiosa e, talvez, uma das principais contribuições deste trabalho, por abrir a possibilidade de que incursões futuras, mais complexas e profundas do que as que realizei, possam se valer desse material que, pelo meu

⁵⁵ v. Capítulo I

conhecimento e pesquisa, ainda não havia sido cotejado da forma que o foi aqui. Foi também deste texto de Ingold que veio uma inspiração metodológica fortuita e que atravessou todo o texto, a de considerar o processo de conhecer a abordar os aspectos da narrativa/vida de André a partir da noção de caminhada. A ideia era usar a concepção da caminhada como uma estratégia para evitar o costumeiro distanciamento entre produção e recepção da narrativa.

A caminhada já é uma técnica de abordagem utilizada em outros campos e ciências. O próprio Ingold a utiliza no seu estudo sobre o espaço⁵⁶ de uma maneira criativa e interessante. Aqui tentei replicar um pouco desse modelo para tentar me esquivar de alguns vícios de análise e também para apoiar a escolha por uma interpretação que enxergasse numa narrativa ficcional um relato de vida. Assim, o caminhar, idealmente, permitiria que a utilização dos referenciais teóricos e os processos de análise aparecessem por exigência do campo, e não por uma imposição pessoal. Essa proposta foi bastante efetiva do ponto de vista da elaboração do texto. O campo definitivamente se impôs no processo de composição da dissertação, ao ponto de alguns temas que eu não havia considerado acabarem aparecendo, assim como alguns assuntos que eu havia previamente planejado discutir chegarem a ser suprimidos por não estarem ao largo dos caminhos trilhados. Foi o caso, por exemplo, da abjeção, que perdeu espaço na medida em que a narrativa de André apontava em outra direção, do corpo, que deixou de ser o foco principal da análise para se tornar um aspecto da investigação; ou ainda da religião, que era uma trajetória que eu não pretendia seguir e acabei sendo compelida em sua vertente.

Porém, essa força incontestável não aparece com tanta solidez na leitura do texto. Pela estrutura a qual a redação dissertativa é submetida, pela necessidade de se estabelecer divisões lógicas, de tornar o texto o mais inteligível e compartimentalizado possível, essa perspectiva da caminhada, de um tema que puxa outro, como no movimento orgânico das pernas, acaba se perdendo. Além disso, como estava tratando de um referencial distante do campo dos estudos literários, achei necessário empregar algum tempo com explicações mais teóricas e detalhadas das teorias e conceitos que eu estava buscando articular com a

⁵⁶ v. INGOLD, Tim. To journey along a way of life: maps, wayfinding and navigation. In: INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2000. Cap. 13. p. 219-242.

experiência vivida de André. Isso, sem dúvida, tornou o texto muito mais truncado e duro do que eu havia previsto ou desejado. A possibilidade de desenvolver uma dissertação mais fluida e orgânica passa por uma autonomia e legitimidade. Mas a proposta, porém, permanece para aqueles com maior liberdade, ou que encontrem uma outra alternativa mais viável do que a técnica da caminhada que propus: desenvolver um texto que funcione como um organismo, não a partir da concepção de partes que se vinculam em favor de um conjunto, mas sim a partir de uma perspectiva orgânica, que considere o texto de maneira totalizadora.

Não é um projeto fácil, na medida em que te lança na terra das incertezas e que tira o pesquisador da posição de autoridade confortável que ele, historicamente, aprendeu a cultivar. Seguir as trilhas do campo, ouvir as vozes da página é um exercício de humildade e insegurança. É também um desafio do ponto de vista da burocracia acadêmica, visto que, ao permitir que a narrativa dite o ritmo da elaboração do trabalho, o pesquisador pode estar diante de questões e temas com os quais não tenha muita familiaridade ou conhecimento. Isso pode colocar a organização do cronograma em um lugar de incertezas e dificuldades. Foi o que enfrentei quando me vi diante de assuntos não-programados e que não aceitavam a abordagem tradicional a qual eu estava acostumada em minha formação acadêmica. Porém, essa mesma incerteza me pôs no caminho de descobertas interessantes.

Foi o caso, por exemplo, da questão da sexualidade e a relação com os animais. Considerando que *Lavoura Arcaica* é uma narrativa marcada por uma relação incestuosa entre irmãos, era de se esperar que ao abordar a sexualidade, esse trabalho optasse por investigar esse acontecimento. Porém, ao me focar menos em *Lavoura Arcaica* enquanto enredo com clímax e motivações, e mais em ouvir a narrativa e experiências de vida de André, não pude deixar de me interessar pela relação que ele estabelece com os animais da fazenda. Desde Sudanesa, a cabra formosa de sua família, até as pombas que ele se impelia a capturar, me parecia que a relação horizontal de André com aqueles seres era de aprendizado. É nesse contexto que aparece aquela que, acredito, é a maior contribuição desse trabalho⁵⁷, que é considerar o relacionamento de André com esses animais não da perspectiva de uma transgressão, ou como uma representação de algo, mas como um processo de desenvolvimento de habilidades.

⁵⁷ Ou pelo menos minha maior felicidade

Essa associação, assim como outras sistematizações desenvolvidas ao longo do texto, o processo de descoberta e de investigação, a sensação de estar absolutamente envolvida pela lavoura de palavras semeada por André são instantes que fazem valer a pena toda a incerteza e dificuldades enfrentadas durante a elaboração do texto e no desenvolvimento da pesquisa. Tenho consciência de que as pretensões foram muito maiores do que os resultados apresentados, mas acredito que essa dissertação abre algumas portas para a reflexão do fazer analítico, dentro do campo dos estudos literários, e até mesmo da própria concepção do papel do texto ficcional na efervescência da vida. Mesmo que essas considerações não atinjam, nem dialoguem com os interesses de outros pesquisadores nesta área, acredito que elas ainda sejam relevantes na medida em que se apresentam como possibilidade, e que se abrem para outras experiências e perspectivas. O que fica é a certeza de que o campo é amplo, os caminhos são muitos e ainda há muita terra para lavrar.

BIBLIOGRAFIA

ABATI, Hugo Marcelo Fuzeti. **Da Lavoura Arcaica – Fortuna Crítica, Análise e Interpretação da Obra de Raduan Nassar**. Dissertação (Mestrado em Letras). Curso de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Paraná, 1999.

ABEL, Elizabeth. Mania, Depression, and the Future of Theory. **Crit Inquiry**, [s.l.], v. 30, n. 2, p.336-339, jan. 2004. University of Chicago Press. DOI: 10.1086/421128.

ALVES, Paulo César. A popularização da biomedicina: literatura e imaginário social. In: RABELO, Miriam C. M; SOUZA, Iara Maria de Almeida; ALVES, Paulo César (Org.). **Trajetórias, Sensibilidades, Materialidades**: experimentações com a fenomenologia. Salvador: Edufba, 2012.

BARASH, David P.; BARASH, Nanelle R.. **Os Ovários De Mme. Bovary**: uma visão darwiniana da literatura. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2006. 272 p.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BIBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução: Centro Bíblico Católico. 34. ed rev. São Paulo: Ave Maria, 1982

CAZORLA, Elisa Munhoz; RAPCHAN, Eliane Sebeika. Linguagem: um olhar antropológico sobre teorias universalistas. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA, 4., 2014, Campinas. **Anais...** . Campinas: Unicamp, 2014. v. 1, p. 1 - 27.

CHANTER, Tina. **Gênero**: conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2011.

CRITICAL INQUIRY. Chicago: University Of Chicago Press, v. 30, n. 2, 2004.

Trimestral. Disponível em:

<http://criticalinquiry.uchicago.edu/past_issues/issue/winter_2004_v30_n2/>. Acesso em: 09 fev. 2014.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Ufrgs, 2008.

EAKIN, Emily. **The Latest Theory Is That Theory Doesn't Matter**. 2003. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2003/04/19/books/the-latest-theory-is-that-theory-doesn-t-matter.html>>. Acesso em: 09 fev. 2014.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador, volume 1: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador, volume 2: formação do estado e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e O Desejável Conhecimento do Sujeito. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 24, n. 1, p.39-59, 1999.

FOUCAULT, Michel. O Que é um Autor. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos: Estética - literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-251.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**. São Paulo: Unesp, 1994.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

GOMES, Ivan Marcelo; ALMEIDA, Felipe Quintão de; VAZ, Alexandre Fernandez. Sobre corpo, reflexividade e poder: um diálogo entre Anthony Giddens e Michel Foucault. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 8, n. 15, p.299-320, 2009.

GOTTSCHALL, Jonathan. **Literature, Science, and a New Humanities**. Londres: Palgrave Macmillan, 2008. 240 p. (Cognitive Studies in Literature and Performance).

IANNI, Octávio. Prece, sermão e diálogo. **Movimento**. São Paulo. 16 fev. 1976.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). **Cultura, Percepção e Ambiente: Diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 15-29.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p.6-25, 201

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 10, n. 28, p.1-11, jun. 1995.

INGOLD, Tim. To journey along a way of life: maps, wayfinding and navigation. In: INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2000. Cap. 13. p. 219-242.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 18, n. 37, p.25-44, 2012. FapUNIFESP (SciELO). DOI: 10.1590/s0104-71832012000100002.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. Londres: Routledge, 2000. 480 p.

LATOUR, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, [s.l.], v. 10, n. 2, p.349-376, 2004. FapUNIFESP (SciELO). DOI: 10.1590/s0104-93132004000200005.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo?: a dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (Org.). **Objectos Impuros: experiências em estudo sobre a ciência**. Porto: Edições Afrontamento, 2008. Cap. 1. p. 39-60.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede**. Bauru, Salvador: Edusc, Edufba, 2012.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A Vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LAURETIS, Teresa de. Statement Due. **Crit Inquiry**, [s.l.], v. 30, n. 2, p.365-368, jan. 2004. University of Chicago Press. DOI: 10.1086/421134.

LORENZI, Bruno Rossi; ANDRADE, Thales Novaes de. Latour e Bourdieu: discutindo as controvérsias. **Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política**, São Carlos, v. 20, n. 2, p.107-121, 2011.

MAMMI, Lorenzo. O Espírito na Carne: o cristianismo e o corpo. In: NOVAIS, Adauto (Org.). **O Homem Máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 109-121.

MATTA, Roberto da. O Ofício do Etnólogo, ou Como Ter Anthropological Blues. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 27, p.1-12, 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MITCHELL, W.j.t.. Medium Theory:: Preface to the 2003 Critical Inquiry Symposium. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 30, p.324-335, 2004.

NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PLATÃO. **Fedro, Cartas, O primeiro Alcibiades**. Belém: Edufpa, 2007.

PLATÃO. **Górgias**. São Paulo: Difel, 1970.

RABELO, Miriam C. M.. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. **Caderno Crh**, [s.l.], v. 24, n. 61, p.15-28, 2011. FapUNIFESP (SciELO). DOI: 10.1590/s0103-49792011000100002.

RABELO, Miriam Cristina Marcilio. Merleau-Ponty e as Ciências Sociais: corpo, sentido e existência. In: VALVERDE, Monclar (Org.). **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcádia, 2008. p. 107-130.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**. São Paulo: Editora 34, 2005. 72 p.

RIBEIRO, Renato. Apresentação a Norbert Elias. In: ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Vol. I: uma História dos Costumes. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ROBINSON, Thomas M.. As Características Definidoras do Dualismo Alma-Corpo nos Escritos de Platão. **Letras Clássicas**, São Paulo, v. 2, p.335-356, 1998.

RODRIGUES, Francisco Xavier Freire. Por uma sociologia do processo civilizatório: uma reflexão a partir de Norbert Elias e Gilberto Freyre. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 11., 2003, Campinas. **Anais...** . Porto Alegre: Sbs, 2003. p. 1 - 34.

SAER, Juan José. O Conceito de Ficção. **Revista Fronteiraz**, São Paulo, v. 8, p.1-6, jul. 2012. Disponível em:
<<http://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/article/view/12157/8812>>. Acesso em: 21 mar. 2014.

SANTIAGO, Silviano. Prosa literária atual no Brasil. In: SANTIAGO, Silviano. **Nas malhas da letra**: ensaios. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. p. 28-43.

SEGATA, Jean. **Nós e os Outros Humanos, os Animais de Estimação**. 2012. 200 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

SILVA, Regina Coeli Machado e. A teoria da pessoa de Tim Ingold: mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos?. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 17, n. 35, p.357-389, 2011. FapUNIFESP (SciELO). DOI: 10.1590/s0104-71832011000100012.

URIARTE, Urpi Montoya. Podemos todos ser etnógrafos? **Redobra**, Salvador, v. 10, p.171-189, 2012. Semestral.

VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. **Mana**, [s.l.], v. 7, n. 2, p.133-140, 2001. FapUNIFESP (SciELO). DOI: 10.1590/s0104-93132001000200005.